

【论 文】

鸦片战争后新观念的进入与中国话语体系的转型¹

马 戎

摘要：概念史和话语分析是社会学者常用的重要理论切入点和比较分析方法。今天我们使用的“国”和“民族”这两个概念所具有的现代意涵，近代才从欧洲进入中国的话语体系。而这两个词汇无论是处理当代国家之间的政治、经济、文化交往，还是在我们思考和处理国内不同群体之间的认同差异，都极其重要。如何称呼中国历史上具有不同族源、语言与文化传统的各类群体，如何称呼今天中国境内的各类群体，如何在现代国际政治体系中适当地使用这些称呼以避免歧义和误解，是今天的中国人不能回避的问题。本文结合近代中国社会的重大变迁和话语体系的转型与重塑，对相关概念的演变进程进行回溯和梳理，也许对我们认识今天中国的民族问题会有一些启示。

关键词：国、民族、天下、部族、民族国家

在研究人类社会与文化的变迁时，概念史和话语分析是社会学者常用的重要理论切入点和比较分析方法。今天我们经常使用“国”和“民族”这两个概念，但这两个概念所具有的现代意涵，其实仅仅在近代才从遥远的欧洲被介绍进中国人的话语体系。而这两个词汇无论是处理当今世界国家之间的政治、经济、文化交往，还是在我们思考和处理国内不同群体之间的认同差异，都极其重要。在古代中国的文明体系和话语中，是否自发产生了类似的概念？古代中国人如何理解这个世界和周边的人群？如果我们今天使用的一些概念来自外部文明，那么，这些带有异邦文化色彩与文明内涵的概念又是如何在近代冲击了中国人的传统观念？今天的中国人在理解和使用这些概念时是否出现某些争议，这些争议的深层次含义究竟意味着什么？今天的中国人应当如何看待我们的国家，如何看待居住在国境两侧但在祖先血缘、语言和宗教信仰等方面具有某些共性的人群？中国政府正式识别出 56 个“民族”，那么应当如何理解我们的“民族身份”与“民族认同”？这一身份在现代社会生活中究竟意味着什么？在思考以上问题时，结合近代中国社会的重大变迁和话语体系的转型与重塑，系统地回溯和梳理相关的概念演变进程，也许对我们认识今天中国的民族问题会有一些启示。

一、中华文化传统中的“国”与“天下”

讨论中华传统文化中“国”的概念，必须与“天下”概念放在一起进行比较。“在中国政治思想史上，‘天下’与‘国’是两个历史悠久的并列概念。……‘天下’的含义是‘（中国的）帝国’，换言之，亦即‘世界’。所以‘天下’意味着中国即世界。而‘国’是一个地方行政单位，是远古时代‘帝国’的一部分，相当于近代世界中的‘国家’。……在早期‘国’是一个权力体，与此相比较，‘天下’则是一个价值体”（列文森，2009：80）。

“天下”是中国人理想中“国家”的边界，“天下之人”分享着共同的价值伦理。“达则兼济天下”、“心怀天下”、“天下兴亡，匹夫有责”（顾炎武）。古代中国学者的最高理想是“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”。站在今天国际政治的角度看，中国传统思想中的“天下”，既不是西方古代的“帝国”，也不是西方近代的“民族国家”，更与亨廷顿的“文

¹ 本文刊载于《社会科学战线》2019年第3期，第209-220页。



明冲突”无缘，而是“一个反帝国主义性质的世界政治体系”（赵汀阳，2011：1），是超越“民族国家”和宗教集团分野的人类共同体想象。而中国历史中的“国”则是不同时代具体执政的朝廷，也可用来称呼周边的地方割据政权。在中国，“这样一种文明的变化命运，这样一段广阔而复杂的历史，被浓缩在‘天下’与‘国’这两个概念的关系的变化中”（列文森，2009：80）。

中国历史典籍中很早就出现了“国”字。苏秉琦先生在考古发掘的基础上提出中国古代国家起源的“古文化、古城、古国”发展路线和“古国-方国-帝国”三部曲。他认为：

“夏以前的尧舜禹，活动中心在晋南一带，‘中国’一词的出现也正在此时。……这时的‘中国’概念也可以说是‘共识的中国’，而夏、商、周三代，由于方国的成熟与发展，出现了松散的联邦式的‘中国’，周天子的‘普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣’的理想‘天下’。从共识的‘中国’（传说中的五帝时代，各大文化区系间的交流和彼此认同）到理想的中国（夏商周三代政治文化上的重组），到现实中的中国——秦汉帝国，也相应经历了‘三部曲’的发展。‘中国’概念形成过程，还是中华民族多支祖先不断组合与重组的过程”（苏秉琦，2013：120）。

商、西周和春秋战国时期曾经有许多并列的“国”（方国）。秦始皇统一中国后改行郡县制，但是在秦末战乱中又出现许多“国”，之后不仅各地方割据政权自称为“国”，汉朝统一后又分封诸侯国。魏蜀吴鼎立时期虽被史书列为“三国志”，但各自首领都称“帝”立年号，自奉为中华正统并追求全国统一，如诸葛亮《出师表》提出的目标即“兴复汉室，还于旧都”。西晋分封皇族 27 人为国王，随后的北方十六国先后与东晋对峙。《中国通史简编》把南北朝各政权均称为“国”，隋唐之后的中原政权都被称为“朝”，同时把周边外部政权（如高丽）称为“国”。这种称谓体系一直延续到清末。

纵观中国历史上的称谓，“国”可分为两大类。第一类是指中原皇朝内部分封的诸侯国，西晋之后便不再出现；第二类是指周边或境外的政权，中原皇朝与之交往时，往往自称“天朝”或“中国”。所以中国古人使用的“国”这个概念，与我们今天国际政治语境下的“民族国家”（nation-state）的“国”完全不能等同而论。中国历史上的这些“国”各有不同的制度，而各朝代管辖的边界则由当时中原皇朝政治势力强弱所决定，处于不断变动之中。今天的绝大多数“民族国家”除个别地段因历史原因留下争议外，通常都在当今国际体系中有清晰和稳定的领土边界¹，有国际法承认的国家主权，有完整的法律制度和行政体系，也有清晰的人口边界，这就是持本国护照的全体国民。无论他们具有何种政治、文化背景（种族、语言、宗教差异）、移民经历以及何时获得本国公民身份，都受到国际法和本国政府的保护。如果我们以今天的现代国家概念来理解中国古代历史上的“国”，自然谬误百出。

我们分析中华文明传统中“天下”与“国”的关系时，有一个特殊的议题需要关注，这就是“亡国”与“亡天下”之间的差别。顾炎武在《日知录》中写道：朝廷“易姓改号，谓之亡国”，而社会礼崩乐坏，“仁义充塞而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下”。中原政权可以改朝换代，甚至出现边疆蛮夷的“入主中原”，这可以称作“亡国”。但是只要中华文明的“天道”和价值伦理体系能够得以维持，孔孟之道和科举考试能够恢复，就不算“亡天下”。前朝的遗老遗少们，固然从“忠君”立场感念前朝，心怀“亡国”之痛，但是“若使读书人反对科举，拒绝仕宦，与上层政权公开不合作，则失却其经济凭藉，非躬耕为农，即入市经商，而从此他们亦再不能尽其负荷民族传统文化之职责。……想要负荷民族传统文化之职责，只有出身仕宦……应举做官，这样便走上与异族政权的妥协。亦惟有如此，他们还可负荷他们最重视的民族文化”（钱穆，1994：850）。

¹ 今天世界各国之间以经纬度明确标示的线性国界，只是近代地理测量技术发展起来后才为各“民族国家”所采用。历史上各政治实体之间的边界通常以自然地形（河流、山脉等）粗略划分。“精确地限定领土主权范围的线形疆界是一种现代欧洲概念，并不为中世纪所知，……精确的疆界也不为东方专制国家所知”（凯杜里，2002：140）。



中华传统文化和国家命运在鸦片战争后面临重要的历史转折。在列强要求下，清朝的自称改为“大清国”，不再是奉天承运的“天朝”，而只是世界万国之一¹。这无疑导致中国人在世界观和认同意识方面的根本性转变。“19世纪把外部的‘国’（概念）强行塞进了中国，一些中国人的思想因此被搅乱了”（列文森，2009：84）。中国这个具有“天下观”的文明体系至此被硬塞进“民族国家”的紧身衣（孙隆基，2004：21）。此后，中国知识阶层对“国”的理解也不可避免地接受欧洲“民族国家”（nation-state）的意涵。此时之“国”已不再是中华传统观念中的“国”了²。

在抵抗列强的历次战争中不断割地赔款的中国，已经沦落为被世界视为“东亚病夫”和嘲弄欺侮的对象，此时不仅原来的“天下”荡然无存，现实中的“国”也不断被分割，沦为外国的殖民地和半殖民地，连租界中那些来自其他殖民地的“二鬼子”都不把中国人当人而任意凌辱。此时这个“国”虽未正式覆灭，但也似乎离死期不远。面对此情此景，谭嗣同唯有叹息：“世间无物抵春愁，合向苍冥一哭休。四万万人齐下泪，天涯何处是神州！”当时的有识之士无不在思索中国的救亡图存之路。1840年的鸦片战争是中国人有关“国”的概念的历史转折点。

“‘中国’作为一个国家名称的形成有其特殊的历史背景。在以天下观念为核心的王朝时期（1912年以前），中国并没有将‘中国’正式、长期和稳定地作为自己国家的名称，而是以王朝的名称代替国家的名称。近代从西方引进的民族国家意识兴起后，作为民族主义主观构建过程的最终结果，‘中国’才凝结成为中国的正式国家名称，构成了中国人对其身份的认同”（李扬帆，2014：39）。项飙提出了“框架性国家”的概念，认为中国民间对于“国家”的认识几乎近于罗尔斯的“作为公平的正义”观念，是不同群体共存的一个精神基础。在近代为了救亡图存，中国人通过政体国家的形式努力构建国族（项飙，2010）。

二、来自西方的“民族”概念和“民族主义”思潮

中国历史文献中常常可以见到“族”字，但那并不是今天我们使用的“民族”（nation）概念。“在中国古籍里，经常使用‘族’这个字，也常使用民、人、种、部、类，以及民人、民种、民群、种人、部人、族类等字。但是，‘民’和‘族’组合为一个名词则是后来的事。1903年中国近代资产阶级学者梁启超把瑞士-德国的政治理论家、法学家J·K·布伦奇利的民族概念介绍到中国来以后，民族一词便在中国普遍使用起来，其含义常与种族或国家概念相混淆，这与西欧的民族概念的影响有密切关系”（牙含章，1986：302）。在对《左传》中121个“族”字和《国语》中35个“族”字的归类分析中，我们发现所表述的都是血缘群体如家族、宗族、氏族和姻亲，没有一处用于表示当时的少数民族群（“蛮夷戎狄”）（马戎，2004：392），可见中华传统文化中的“族”字与当时的“蛮夷”无关，同时也不是对不同祖源/文化群体的泛指³。这从另一个角度说明今天中国人接受的“民族”概念并非出自中华文明传统，而是自外部引入的西方意识形态的产物。

¹ 而且清廷也试图依照各国惯例，仿效设计“大清国”的国旗与国歌，以应付外交礼仪的需要（李扬帆，2014：62）。

² “陈独秀在晚年曾经回忆说，直到1901年，也就是八国联军侵华的次年，他才知道原来世界是以国家为单位组织起来，而中国只是其中的一个国家”（姚大力，2007：274）。这件往事生动地表明中国人的“国”的概念到了20世纪才发生根本性转变。

³ 有学者考证汉文“民族”一词最早出现于《南齐书》（约公元8世纪），表示与“夷狄”相对应的中原汉人（“诸华士女，民族弗革，而露首偏踞，滥用夷礼”）（邸永君，2004：99），不能视为对各群体（包括“诸华”、“夷狄”、“蛮戎”等）的统称（即今天我们所理解的“民族”）。李大龙则指出该卷“校勘记”对“民族弗革”的校勘是：“‘民’南监本及《南史》、《元龟》八百三十作‘氏’”（萧子显，1972：950）。“据此‘民族’则可能是‘氏族’传抄之误所致”（李大龙，2017：22）。



随着资本主义在西欧的发展，“第三等级”和市民阶级希望建立一个新型国家政体，从而摆脱当时的王权专制和封建割据体系对其发展的种种束缚和限制，使资金、原材料、劳动力、产品能够根据市场需求自由流动。自由工商业者等第三等级的代表人物和思想家提出“民族”（nation）概念，呼吁参照原有国家传统疆域，以语言和宗教等作为民众的认同基础，建立在地理和人口范围方面以“民族”为单元并体现共和精神的新政治实体（“民族国家” nation state），这就是17世纪兴起于西欧的“民族主义”运动（nationalism）。

安东尼·史密斯认为近代出现两类“民族主义”模式：一类是西欧的“公民的‘民族’模式”（a civic model of the nation），包含4个要素：（1）历史形成的领土，（2）构成一个法律和政治共同体，（3）所有成员在法律和政治上享有平等权利，（4）具有共同的文化与意识形态。这类民族主义运动以法国大革命和美国独立战争为代表。另一类是帝国主义冲击下在东欧和亚洲出现的“族群的‘民族’模式”（an ethnic model of the nation），其特征为：（1）血缘认同超过对领土的认同；（2）有强大情感动员效果；（3）对本土文化（语言、价值观、习俗传统）的重视超过法律（Smith, 1991: 11）。关注族源、语言与宗教等方面的群体差异是人类传统认同模式，近代出现在东欧和亚洲的“族群民族主义”（ethnic nationalism）即根植于血缘共同体和本土传统文化，并由西方殖民者引入的“民族主义”思潮所催生。

1840年鸦片战争爆发，列强通过侵略战争不断逼迫中国签订不平等条约并割地赔款¹。李鸿章惊呼中国面临“三千年未有之大变局”。面对西方列强的逼迫，中国人首先试图“师夷之长以制夷”，钱穆先生称之为“武备革命”；随后尝试变法，即“政治革命”；戊戌失败后，一些人认定中国传统文化是导致国家败亡的万恶之源，出现“文化革命”，提出“礼教吃人”、“打到孔家店”、“线装书扔茅厕”、“废止汉字”和“全盘西化”等激进口号，主张“推翻中国以往自己传统文化、历史教训”（钱穆，1994：912）。病笃乱投医，也在情理之中。中国人渴望从“强盛并充满活力”的外部西方文明中吸收新的思想观念和政治理论，“民族”这个概念就是在这一特殊情势下进入中国各族知识分子的视野。清廷在列强逼迫下开办“洋务”、派遣学生留洋、允许洋人在华办学、大量西方出版物译成中文，源自西欧的“民族”理念和“民族主义”思潮也随之进入中国并影响中国各群体的知识阶层和民众。

汉文“民族”一词的出现可追溯到道光十七年（1837年），该年在普鲁士传教士郭士立（亦译郭实腊，Karl Gützlaff）等编纂、黄时鉴整理的《东西洋考每月统记传》²九月刊上登载了一篇“乔舒亚降迦南国”，文中写道：“昔以色列民族如行陆路渡约耳但河也”（方维规，2002）。虽然仅用于以色列，但很可能是“民族”一词在汉文文献中首次出现。汉文“民族”一词的大量出现并用于称呼汉、满、蒙等中国族群，应是源自日文文献。“‘国民’一词与‘民族’等语，都是晚清知识分子借自日人的汉语新词，惟其歧义甚大”（沈松桥，1997）。在救国救亡的严峻形势下，中国学者希望国家强盛，开始考虑参照西方“民族国家”的模式重新构建中国人的“民族”理念与现代之“国”。

但是中国人的“民族”概念及其在中国的具体指向，却是西方人出于险恶用心有意识地输入中国的。鸦片战争前后，中国周边各国陆续变为列强殖民地，帝国主义军事、经济、宗教势力渗透进中国各边疆地区，妄图把中国变成印度一样的殖民地。但是与处于分裂状态的印度不同，当时清朝保持国家统一，各族军民同仇敌忾抵抗帝国主义列强。面对拥有4亿人口的统一的中国，列强发现军事征服事倍功半，最聪明的办法就是利用清朝下辖各群体在语言、宗教方面的差异和历史上的某种政治独立性，把汉、满、蒙、回、藏等群体都称为“民族”（nation），并向各群体

¹ 章太炎批评西方标榜“自由”、“平等”的帝国主义者：“始创自由平等于己国之人，即实施最不自由平等于他国之人”（转引自罗志田，2011：115）。

² 英文刊名为 *Eastern Western Monthly Magazine*，这是一份汉文出版的宗教性报刊，但其刊载内容包括政治、经济、科学文化知识、新闻等各方面，创刊时间为1833年8月至1838年7月。



的精英分子灌输“民族自决”理念，支持他们的“民族独立”活动¹。其中日本帝国主义最下功夫的切入点，就是鼓动汉人精英的反满情绪，并以日本为基地支持各类“反满”组织及个人。日本人从不使用“支那人”来称呼蒙古人、满人、藏人等，刻意把“中国”的范围仅限于汉人居住区（即所谓“十八省”）²，竭力鼓吹“汉人民族主义”并提出“中国本部”概念³，直接影响中国人的“内”、“外”观，为其分裂中国埋下伏笔（顾颉刚，1939a）。由日文直接转译成汉字的“蒙古民族”、“满洲民族”、“汉民族”等话语⁴，也由清末留日学生“囫囵吞枣”地直接引入中国，充斥当时的中文报刊，由此造成中国各族人士在认识“民族”一词含义时的思想混乱，并沿袭至今。这是我们今天思考中国的“民族问题”时绝对不可忽视的历史大背景。

三、如何称呼中国历史上具有不同族源、不同文化特征的群体

清末以来，受到境外出版物中使用的概念和术语的影响，许多中国学者不仅把民国时期的边疆少数民族群体称为“民族”，而且溯源而上，把古代中国的汉人和各边疆群体也称为“民族”。我们看到陆续出版的各种“中国民族史”把历史上的匈奴、鲜卑、契丹、女真、蒙古等群体都称之为“民族”，并且努力去探索这些古代民族如何演变成今天的中华各“民族”。这些讨论在客观上引导人们用现代的“民族”（nation）概念来回溯梳理中国古代的群体关系，并进一步用古代的“民族”格局来论证今天各“民族”的政治前途，并把“民族自决”和建立独立“民族国家”作为选项，这就完全把中华各群体带到了一个死胡同。但是，这也许恰恰就是西方人和日本人把“民族”概念引入中国的初衷。

正如前文所述，在中国传统文化中从来不曾有“民族”（nation）这类具有现代政治意涵的群体概念，所以我们不应把“民族”这一词汇生硬地套用到鸦片战争之前中国历史中的各类群体身上。我们可以讨论“中华民族”作为一个政治-文化共同体的历史演变进程，但是不宜把中国历史中的各个群体视为“民族”来分别地讨论它们各自的“民族演变史”⁵。

那么，我们应当如何称呼中国历史上的那些具有不同族源、不同文化特征的群体呢？

安东尼·史密斯的著作《*The Ethnic Origins of Nations*》（1986）是专门讨论现代民族历史起源的，使用的词是“ethnic origins”。这本书的书名被国内学者译为《民族的种族起源》（姚大力，2007：55），我认为也许译成《民族的族群起源》更为适宜，因为汉文“种族”通常对应的英文词汇是 race，而 ethnic group(s) 和 ethnicity 被译为“族群”和“族群（性）”已逐渐被中国学术界所接受⁶。许多西方学者提及近代民族主义运动之前的人类群体时，使用的就是“ethnic group”。“在 1908 年之前，‘民族’（nation）的意义跟所谓族群单位（the ethnic unit）几乎是重合的”（霍布斯鲍姆，2000：20）。无论是讨论当前中国的“少数民族”问题还是中国古代的群体关系问题，

¹ 例如 1911 年 11 月沙皇政府指示驻华公使“把中国分为几个独立国家，在我们看来，是与我们广泛的利益一致的”（中国近代史编写组，1979：453）。

² 1895 年宗方小太郎在为威海登陆日军起草的安民告示《开诚忠告十八省之豪杰》中，公开鼓吹“汉族”应以“十八行省建立中华国家”，“逐满清氏于境外”（引自《日清战争实记》）。这一口号应当是共进会会旗“十八星旗”的源头。共进会由部分同盟会会员和会党领袖为推进长江流域革命于 1907 年在日本成立，1909 年在武昌设立总部，是发动武昌起义的主要革命团体，起义成功后曾公开打出“十八星旗”。

³ “China proper”一词源自西方，但转译为汉字“中国本部”则首见于日文文献。

⁴ “满汉矛盾固然潜在，但上升为主要矛盾当在百日维新失败之后。甚至连‘满族’、‘汉族’这类名词也是很现代的”（孙隆基，2004：17）。

⁵ 例如林惠祥先生在《中国民族史》一书中，就把“华夏系、东夷系、东胡系、匈奴系、肃慎系、藏系”等都归类为“历史上之民族”（林惠祥，1939：9）。

⁶ 二战结束后，一批中国学者前往美国留学，并把美国社会学教科书译成中文介绍到台湾和香港地区，在这些教材中（如蔡文辉 1979 年出版《社会学理论》），“ethnic groups”被译成“族群”。中国大陆改革开放后，“族群”（ethnic groups）这个词也随着港台学者著作被介绍到大陆而逐渐出现在我国研究文献中。



“族群”都是一个非常有用和有广泛适用性的概念。

“种族 (race) 是一个含糊多义的术语，通常被定义为由体质遗传特征相互联系在一起的人群”¹，随着人类社会普遍出现的血缘混杂现象，“种族”概念的使用已逐步减少，而且有时带有负面色彩（如对“种族主义”思潮的批判）。在使用“族群” (ethnic group) 这一概念时，西方学者普遍强调的是群体的文化特性。“族群 (ethnic group) 成员是由文化联系组合在一起的，而这些文化联系可能有着不同的来源。……族群这一术语之所以有用是因为它恰当地引起人们对文化相似性的关注，对于社会科学家来说，这比种族相似性更为重要并更具有解释力” (Landis, 2001: 182)。国内有些人把英文的“ethnic”和“ethnicity”译成中文的“民族”²，这是混淆了两个重要的概念。

当人们越来越多使用“ethnic group” (族群) 来讨论各国社会内部具有不同文化特征（如语言、宗教、习俗等，这些特征也可能与族源有联系）时，一个新词“ethnicity” (族群性) 出现了³。20世纪70年代，一些著名美国学者建议使用这个新词和“族群” (ethnic groups) 来反映新的多元化社会现实和代表社会少数群体和亚群体 (Glazer and Moynihan, 1975: 5)。“在很大程度上，族群性 (ethnicity) 正是在人们日常互动的社会生活里被创造与再创造出来的，族群的出现及其意义是与社会境况、际遇以及人们处理生活中的需要与竞争的方式有关” (Eriksen, 1993: 1)。毫无疑问，像美国这样包含大量在肤色、语言、宗教等方面存在差异的少数群体的国家，将他们称为“nation” (民族) 肯定不适宜，因为全体美国公民构成了“American nation” (美利坚民族)，同时有些少数群体之间的体质差异不显著，如把华裔、越南裔、韩裔等称作不同的“racial groups” (种族群体) 也不准确。所以，使用“ethnic group” (族群) 这一内涵较宽、政治色彩不强而且边界模糊的概念来称呼各国内部以文化差异为主并存在大量族际通婚现象的各少数群体，比较适用并容易被大多数人所接受。安东尼·史密斯在《The Ethnic Origins of Nations》这本书中用“ethnic” (族群) 一词来讨论现代民族的历史起源，这对中国学者是一个重要的启示。众所周知，中国历史上的许多群体血缘混杂，“你中有我，我中有你” (费孝通, 1989: 1)，很难把它们视为不同的“种族群体”，它们也不具有现代“民族” (nation) 的政治意涵。因此，我们完全可以把中国历史上在族源、语言、文化等方面存在差异的各类群体也称作“古代族群”，而不再使用“古代民族”的提法。

四、“五族共和”与“中华民族”

1905年清廷决定“废科举，兴新学”，大量留日学生和日文汉字出版物成为中国人吸收由西方话语承载的一整套西方知识体系的重要媒介。当“汉民族”、“满洲民族”、“蒙古民族”、“藏民族”等在中国社会成为流行话语后，中国未来“民族构建” (nation-building) 的基本思路应当是什么？清朝治理下的各“民族”在未来的国家体制中应当扮演什么角色？这些根本性的问题必然要提到日程上来，并由此在强调维护中华文化主义传统（君主立宪）的保皇党和主张汉民族主义

¹⁵ 大多数人类学者认为（世界上）存在3个种族：白色人种 (the Caucasoid)、蒙古人种 (the Mongoloid) 和黑色人种 (the Negroid) (Bridgwater and Kurtz, 1963: 1757-1758)

² 如 Pamela Crossley 的 “Thinking about Ethnicity in the Early Modern China” (*Late Imperial China*, 1990, 6) 被译为“对中国近代早期民族性的思考”，又如 Steven Harell 主编的 *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* (Univ. of Washington Press, 1995) 被译为《中国民族边疆地区的文化遭遇》(姚大力, 2007: 19 注释)。姚大力先生提到“史密斯把前现代民族称为‘种族’ (ethnic) ……”，并把 *Ethnicity and Race: Making Identities in a Changing World* 译为《种族性和人种：在变化的世界中确立认同》(姚大力, 2007: 58, 61)。其实，Ethnic 无论是译为“种族”还是“民族”，都不如译为“族群”更为恰当。

³ 1933年版的《牛津英语字典》(*Oxford English Dictionary*) 中尚未收录该词汇，该词汇出现在这部字典1972年版的“补遗” (Supplement) 和《美国传统英语字典》(*American Heritage Dictionary of the English Language*) 1973年版中。



（驱除鞑虏）的革命党之间爆发了激烈争论。康有为呼吁清廷删除满汉名籍，正定国名曰“中华”，使满、汉、蒙、回、藏诸族同为一国之人，“合同而化，永泯猜嫌”，俾“团和大群，以强中国”（沈松桥，1997）。章太炎则在1903年针锋相对地宣示：“逆胡膻虏，非我族类”（章太炎，1977：233）。邹容在《革命军》中呼吁：“驱逐住居中国之满洲人，或杀以报仇”，“诛绝五百万有奇披毛戴角之满洲种”（邹容，1903：55，7）。在激烈的汉民族主义思潮的刺激下，满汉矛盾随之急剧恶化。

梁启超先生是近代中国“民族主义”话语的主要倡导者。1902年他在“论中国学术思想变迁之大势”一文中首先提出“中华民族”概念¹。由于国内各族已普遍接受汉满蒙回藏俱为“民族”的话语，1903年他又提出“大、小民族主义”的观点：“吾中国言民族者，当于小民族主义之外，更提倡大民族主义。小民族主义者何？汉族对于国内他族是也。大民族主义者何？合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”。而且唯有“合汉合满合蒙合苗合藏，组成一大民族”共同对外，中国才能救亡图存（梁启超，1903：75-76）。梁启超先生努力用中华民族的“大民族主义”理念来抵消汉人和各族“小民族主义”可能带来的危害，避免帝国主义挑拨下中华各族之间可能发生的分裂。杨度也主张以“文化主义”而不是“种族主义”的立场来界定“中华民族”：“欲知中华民族为何等民族，则于其民族命名之顷而已含定义于其中。与西人学说拟之，实采合于文化说，而背于血统说”（杨度，1907）。在清末的特殊历史场景下，“为了将多民族帝国直接转化为现代民族国家，就必须排除‘帝国’内部的族群矛盾，将‘中国’作为超越族群关系的政治和文化象征。民族-国家体制的主要特点在于内部的统一，即族群、语言、文化和政治制度的高度一体化，而帝国则包含了极为复杂的族群、语言、文化和制度因素”（汪晖，2008：823）。

20世纪初，一批留日满蒙旗人在日本东京创办《大同报》，提倡“满汉人民平等、统合满、汉、蒙、回、藏为一大国民”。满人穆都哩在《大同报》第5号上发文，明确提出：“中国之人民皆同民族而异种族之国民也，言语、风俗间有不同之点，有时而同化也。故同化者，亦造就新民族之一要素”（黄兴涛，2002）。这反映了当时受西方思想影响，一批满蒙精英人士也开始接受“公民的‘民族’模式”并以“国民”作为核心认同理念。

辛亥革命后，“五族共和”正式取代“驱除鞑虏，恢复中华”成为中华民国建国的主导思路。孙中山就任“临时大总统”时宣布“合汉满蒙回藏诸地为一国，则合汉满蒙回藏诸族为一人，是曰民族之统一”（孙中山，1981：2），明确提出汉满蒙回藏诸族应当联合起来，建立全体中国人共同的“民族国家”。民国成立后，中国知识界进一步开展关于“中华民族”、“国族”等概念的讨论。在1928年出版《中华民族小史》中，常乃德指出：“中国自昔为大一统之国，只有朝代之名，尚无国名。至清室推翻，始有中华民国之名也出现。国名既无一定，民族之名更不统一。或曰夏，或曰华夏，或曰汉人，或曰唐人，然夏、汉、唐皆朝代之名，非民族之名。惟‘中华’二字，既为今日民国命名所采纳，且其涵义广大，较之其他名义之偏而不全者最为适当”（常乃德，1928：5）。20世纪30年代先后出版的几部《中国民族史》（王桐龄，1934；吕思勉，1934；林惠祥，1939），亦反映在西方“民族国家”意识形态的影响下，中国学者希望通过重新构建“民族历史”增强国家凝聚力的良苦用心。

辛亥革命爆发后，1912年英国人鼓动十三世达赖“驱汉”，同年沙俄强占唐努乌梁海。1922年苏联强占外蒙古，1931年日本在东北建“满洲国”，鼓动察哈尔蒙古王公（德王）成立“内蒙古自治政府”，策划成立“西北回回国”，1937年发动全面侵华战争，1940年汪精卫在南京成立汉人伪政权。在国家面临崩溃解体的严峻威胁下，民国政府唯有强调“统一的中华民族”，才有可能建立全国抗日统一战线。

¹ “上古时代，我‘中华民族’之有海权思想者，厥惟齐。故于其间产出两种观念焉，一曰国家观；二曰世界观。”（梁启超，1902：21）



1931-1945年的抗日战争是民国时期全体中国人面临的重大民族危机，在穷凶极恶的日本军队面前，各族民众乃至每个中国人都必须做出自己的选择。东北抗日联军、华北回民支队、大青山蒙旗独立旅、“新疆民众反帝联合会”的募捐活动（郑惠婷，2011），云南各族民众修建滇缅公路，……当时所有中国人都投身到抗日救亡的大潮中。正如《义勇军进行曲》中所唱：“中华民族到了最危险的时候，每个人被迫着发出最后的吼声”。“从包含‘国族’与‘族群’两重含意的‘民族’角度来看，抗战可被视为中国历史上第一次‘全民’动员的战争。中国的少数民族也真正获得与汉人生死一体，命运与共的历史经验，在族群意识之外进一步建立了中华民族意识的雏形，对近代中国的国族建构、国家整合，以及境内非汉人群身分的‘中国国民’化与‘少数民族’化有正面助益”。可称之为“抗战洗礼下少数民族的中华民族化”（吴启讷，2015：146）。

也正是在抗日战争最危急的时刻，顾颉刚先生在1939年郑重提出“中华民族是一个”的观点：“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不该再析出什么民族。……我们从今以后要绝对郑重使用‘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，1939b）当年也有学者从体质、语言、宗教等族源与文化差异出发，站在“族群民族主义”的立场上认为中国的满、蒙、回、藏等都是“民族”。1939年这场围绕“民族”概念的大讨论，标志着中国人对现代“民族”概念的认识在国家危机的历史关头进入一个新阶段（马戎，2016）。

六、中国历史进程中“文化主义”与“民族主义”并行的“复线”理论

杜赞奇先生认为中国历史中贯穿“文化主义”与“民族主义”两条平行的“复线”轨迹。这里所说的“民族主义”并不是史密斯定义的西欧原生性“公民的民族主义”，只能是强调血缘和文化差异的“族群的民族主义”（Smith，1991：11）。如果追溯到古代中国，更确切的提法应当是“族群主义”。杜赞奇先生认为在中原皇朝强盛时期，文化主义秉持“有教无类”理念的“天下”观占据主导，但是一旦中原皇朝衰落并面临“亡天下”的文化危机时，为了捍卫中华文明的延续，汉人会放弃“天下帝国的发散型的观念，而代之以界限分明的汉族与国家的观念，夷狄在其中已无任何地位可言”（杜赞奇，2003：47），从而萌生重视血缘的“族群民族主义”认同，此时“夷狄”已经不再是中原文化可以居高临下实施“教化”的对象，而被描述为无信无义和不可教化的“异类”。罗志田认为历代汉族政权强盛时，常常是以文化优劣作为区分华夷的标准；反之，季世势衰，则转而强调血统的传承，以“坚夷夏之防”（罗志田，2011：37-51）。

“非我族类，其心必异”，通常被误读为中华文化传统中具有种族主义“族群观”的经典表述（韩锦春、李毅夫，1985：5）¹。晋人杜预所注《春秋左传正义》对“非吾族也”这句话给出的注解是“与鲁异姓”（李学勤，1999：717）。当时鲁国和楚国内部各有许多氏族和姓氏集团，这里所说的“与鲁异姓”只能被理解为楚国王室与鲁国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或种族”。中国传统文化中的“族”指的是家族、氏族、宗族，与现代“民族”、“种族”概念无关。如果仔细考证，“非我族类，其心必异”并不足以作为中华文明传统中含有“种族主义”观念的证明（马戎，2004），但是这句话在后世以讹传讹，逐步添加了种族主义色彩。

清朝末年，出于对满朝政府昏庸卖国的极度不满，汉人知识阶层的“族群民族主义”情绪在外来“民族”概念的引导下空前高涨，提出“皇汉民族”概念²和“驱除鞑虏，恢复中华”的口

¹ 《左传》中这一段全文如下：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，而迹于我，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。（李学勤，1999：717）

² 邹容《革命军》称：“满洲人率八旗精锐之兵，入山海关定鼎北京之一日，此固我皇汉人神亡国之一大纪念日也！”他在该书“自叙”署名“**皇汉民族**亡国后之二百六十年，岁次癸卯三月日，革命军中马前卒邹容记”（邹



号，把“汉族”与“中华民族”划了等号。在外国势力的鼓动和汉人狭隘“汉民族主义”的刺激下，满人、蒙古人、藏人、西北突厥语系群体甚至西南的苗人等纷纷提出各自的“民族主义”构建和政治诉求，这些概念和思维方式完全背离了中华文明传统中的族际关系模式，使中国面临分崩离析的危急局面¹。列文森认为“中国民族主义的起因及其实质是知识分子在感情上与中国传统文化的疏离”（列文森，2009：77）。

“近代中国民族主义的发端，固来源于传统的族类思想，但其成为一种‘主义’，却是收拾了日本和西方的学理之后。而彼时日本的民族主义学理，基本也是舶来品。所以中国士人真正收拾的，不过就是西方的民族主义学理”（罗志田，2011：5）。“19世纪中期以前中国的种种行为学说，恐怕很难冠以民族主义的称谓”（罗志田，2011：9）。

清末的激进人士如章太炎、陈天华、邹容等人的言论带有强烈反满、排满的汉民族主义情绪。主张“君主立宪”的保皇党代表人物康有为则坚持中国儒家传统的“文化主义”立场，认为满清已接受中华文化而不再是“夷狄”。“康有为相信，（中华）群体是由具有共同文化的人所组成的，而不是仅仅局限于一个种族（汉人）或少数民族群体”（杜赞奇，2003：64）。由于认识到以汉族族群民族主义为旗帜推翻清朝将导致边疆各族脱离中国，所以“孙中山和新建立的民国领袖试图用自己的政敌即维新派和清廷所阐释的文化主义民族观的叙述结构来补充自己的种族主义的叙述结构。中华民族开始由‘五族’（满、蒙、藏、回、汉）组成，从而中华民族继续承袭着大清帝国的边界线”（杜赞奇，2003：66-67）。这是历史发展的辩证法，中华民族的知识精英们在一个拥有复线的并行轨道上不断交替变换自己的位置。

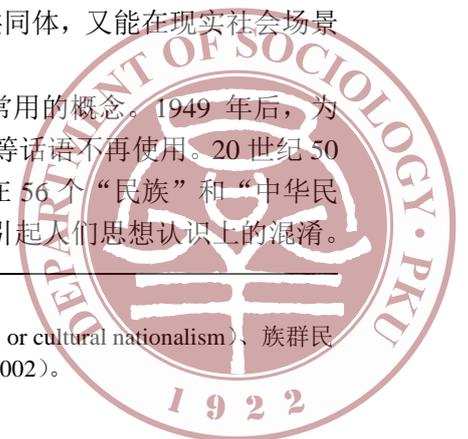
七、“民族”与“国族”

鸦片战争后引入中国的“国”（state）与“民族”（nation）这两个概念，在西方社会是什么关系？在西欧社会，state指执政的政府，nation指的是由一国全体“公民”及以“公民的民族主义”为基本认同构成的民族国家。大革命时期的法兰西共和国、独立战争后的美利坚合众国，都是在这一认同基础上建立的“民族国家”，严格地说，都是“国族国家”，本国的全体公民（无论祖先血缘、肤色、语言和宗教信仰）都是“nation”成员。法兰西民族（French nation）、美利坚民族（American nation）、印度民族（Indian nation）在中文中如果译成“法兰西国族”、“美利坚国族”、“印度国族”也许更符合其本质原义，而这三个“民族”内部的种族、语言、宗教差异性并不比中国内部的群体差异小。“United nations”译成“国族的联合体”（联合国）是适宜的。所以，中华民族也完全可以译为“中华国族”。孙中山在“三民主义”第一讲中说：“甚么是民族主义呢？按中国历史上社会诸情形讲，我可以用一句简单话说，民族主义就是国族主义”（孙中山，1924：2）。在20世纪从30年代直至90年代，曾有许多中国学者们讨论“国族”这个概念（袁业裕，1936；潘光旦，1995；宁骚，1995；郑凡，1997），这一讨论的实质就是探讨如何根据中国的实际国情把“国族”（中华民族）与“民族”（汉、满、蒙、回、藏等）在层次上加以区分，从而建立一个既能反映我国历史上形成的“多元一体”的中华民族共同体，又能在现实社会场景中被国内所有群体接受的新的政治认同体系。

在民国期间，“中华民族”与“国族”、“中华国族”都是报刊常用的概念。1949年后，为了与国民党统治时期的话语体系相区别，“国语”、“国文”、“国族”等话语不再使用。20世纪50年代政府组织开展“民族识别”工作，正式识别出56个“民族”。在56个“民族”和“中华民族”这两个性质完全不同的层次使用“民族”这同一个词，自然容易引起人们思想认识上的混淆。

容，1903：13，5）。

¹ 沈松桥把20世纪初期的中国民族主义分为三种：社会或文化民族主义（social or cultural nationalism）、族群民族主义（ethnic nationalism）与国家民族主义（state nationalism）（沈松桥，2002）。



如果考虑在用语上进行调整，我们可以有两种选择：一是把“中华民族”改称“中华国族”，保持 56 个“民族”称谓不变，但是“中华民族”已成固定术语，将涉及国歌等许多正式文件用语的调整；二是保持“中华民族”称谓不变，与英文“Chinese nation”相对应，而把 56 个民族统称“族群”（简称“××族”），与英文“ethnic groups”相对应，当然，这同样会使我们面临许多常用术语的调整。无论哪一种选择，都将有助于中国人把两个可能彼此混淆的核心概念在具体使用中明确区分开来（马戎，2000：10）。

学术界对汉文“民族”一词的译法也影响了中国政府官方文件的翻译。例如 2017 年中共十九大报告的官方英文译法如下：“中华民族”（Chinese nation）、“少数民族”（ethnic minorities）、“各民族”（different ethnic groups）、“民族区域自治”（regional ethnic autonomy）、“各族人民”（the people of all ethnic groups）。十九大部分修订并通过的《中国共产党章程》也将“少数民族”等概念译为“ethnic minorities”。但是，“迄今《中华民族共和国宪法》的官方文本依然使用‘minority nationalities’而非‘ethnic minorities’来翻译‘少数民族’，用‘the people of all nationalities’而非‘the people of all ethnic groups’来翻译‘各族人民’，用‘regional national autonomy’而非‘regional ethnic autonomy’来翻译‘民族区域自治’”（叶江，2018：1）。对于中文“民族”这一关键词的不同英文译法，清楚反映出译者们对于该词内涵的不同理解和不同的政治导向。

“民族”（nation）概念源自西方文明，引入中国后在与中华文明传统的衔接中必然面临许多问题，这些难题是不能回避的。西方文明的词汇概念在被介绍进中国时，许多时候是先由外国人译成中文¹，再被中国人沿袭使用。欧洲文明在近代的中西文化交往中一度居于强势地位，这一态势就可能造成一些概念及相关话语在引进时，国人对外国人的中文译法产生某种“路径依赖”。而一旦这些用法成为习惯之后，再进行调整，肯定会使许多人感到不适应。但是，中国已经是世界国际政治体系中的一员，无论是国际外交活动还是学术交流，我们都需要参考由欧洲国家创立的“国际通用”话语体系及其内涵来进行沟通，以维护国家统一和社会稳定²。因此，有些核心概念的话语调整恐怕势在必行。我们所能做的，就是尽可能将其与中华文明传统话语进行协调，同时也争取外国学者和政治家逐步理解中华思想体系的内涵，以便开展更流畅、更有效的跨国与跨文明的对话与合作。

结束语

在分析近代国家形态演变时，菲利克斯·格罗斯提出“公民国家”和“部族国家”这两个相互对应的概念，有助于我们分析中国在清末和民国时期的国家体制转型。在西欧共和运动中涌现出来的“公民国家是自由公民的联合体，所以，在同一地域里居住的所有具备资格的居民，不论其出身、宗教、族群（ethnicity）或文化背景如何，都是国家的成员”（Gross, 1998: xi）。“公民国家建立在政治纽带之上，并且诉诸于政治纽带，其核心制度是公民权”（格罗斯，2003：26）。与之相比，带有传统社会色彩的“部族国家则往往把宗教、族群（ethnicity）和政治制度混同为一个单一的原则和属性，因此，它是一种与平等权利不相容、甚至不能容忍少数群体（minorities）存在的高度排他性的制度”（Gross, 1998: xi）。“部族国家把政治认同与种族起源和种族身份联系在一起。而在一个现代多元国家，政治联系与认同与种族纽带之间被明确分开”。“民族主义部族国家是一个与现代社会基本人权和政治权利持久冲突的政治信念和制度”（格罗斯，2003：26，

¹ 如 17 世纪初利玛窦与徐光启合作翻译欧几里德《几何原本》及《测量法义》、《同文算指》等大量科学技术文献，对中国人开拓眼界有极大帮助（肖志钦、肖建安，2003：34）。

² 这也是 21 世纪初中国外交部要求国家民族事务委员会的英文译法从 State Nationalities Affairs Commission 改为 State Ethnic Affairs Commission（再译回汉文应为“国家族群事务委员会”）的主要原因。



37)。

从模式分类来看，格罗斯的“公民国家”等同于史密斯的“公民的‘民族’模式”，而“部族国家”则相当于史密斯的“族群的‘民族’模式”。由于资本主义要素的发展，西欧国家产生启蒙运动，萌生出原生型的“公民的‘民族’模式”并建立了第一批现代“民族国家”。而东欧和亚洲的国家转型，则是因西欧国家侵略冲击的外力而被迫从传统“部族国家”向“民族国家”体制转型。鸦片战争后的清朝，就被迫走上这条转型道路。由于国家内部社会与文化结构的历史惯性，原来的“部族国家”很容易转型为次生型的、以“族群的‘民族’模式”为基色的国家。但是从世界各国发展历史和现代化进程来看，亚非拉各国这种被动产生的“族群的‘民族’模式”，迟早会在全球化进程中逐渐过渡到“公民的‘民族’模式”，人们的群体认同意识将会发生根本性转变，这一过程也是从传统“部族国家”向现代“公民国家”过渡的必要历史环节，这一演变方向恐怕是历史发展的大趋势。

同时需要注意的是，在那些幅员辽阔、族群众多的人口大国如中国，国家内部各区域之间在历史演进的社会基础和发展速度上可能出现不平衡、不同步的现象。因此，在这一过程最终完成之前，各国社会已经具有现代“民族国家”（nation-state）基本形式的整体性政治框架（中央政府、宪法、全国性司法体系与金融体系等）与仍然保持传统“部族集合体”意识的某些群体之间，肯定会出现各种矛盾。中国自鸦片战争后即开始接触现代工商业和学校制度的沿海城市，与长期相对闭塞并保持传统农牧业社会组织的西部地区之间，在经济发展形态、社会基层组织、宗教与文化观念等方面必然存在一定差距，相互之间的整合也必然是一个在长期互动中逐渐相互理解和消除隔阂的过程。在国内边缘地区传统的“部族集合体”遗迹完全消失之前，中央政府必须根据具体国情和“实事求是”的科学态度，对于不同地区和不同族群设计制订必要的制度安排，以便对与此相关的各种社会文化矛盾进行协调，长期坚持反对部分人群中的“大汉族主义”狭隘思潮，努力以渐进和协作的方式推动这一整合过渡期的平稳完成。

葛兆光先生认为“具有边界即有着明确领土、具有他者即构成了国际关系的民族国家，在中国自从宋代以后，……已经渐渐形成”。“在宋元易代之际，知识分子中‘遗民’群体的出现和‘道统’意识的形成，在某种意义上说反映了‘民族国家’的认同意识”（葛兆光，2011：25，62）。他所理解的“民族国家”应该还是格罗斯论述的“部族国家”。后者虽然也具备“明确领土”并以“盟约”形式与周边政权呈现某种对等的“国际关系”这两项条件，但是却与近代欧洲以公民权和共和体制相联系的“公民国家”在实质上是两类完全不同的政治实体。真正意义上的“民族国家”（nation state）的政治基础只能是安东尼·史密斯定义的“公民的民族主义”。因此，我们把西方概念和话语引入中国历史研究时，必须特别小心。

参考书目：

- 蔡文辉编，1979，《社会学理论》，台北：三民图书。
- 常乃德，1928，《中华民族小史》，上海：爱文书局。
- 邸永君，2004，“‘民族’一词见于《南齐书》”，《民族研究》2004年第3期，第98-99页。
- 杜赞奇，2003，《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社。
- 方维规，2002，“近代思想史上的‘民族’、‘Nation’与‘中国’”，《二十一世纪》2002年6月号。
- 菲利克斯·格罗斯，2003，《公民与国家》，王建娥译，北京：新华出版社。
- 费孝通，1989，“中华民族多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期，第1-19页。
- 葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史叙述》，北京：中华书局。
- 顾颉刚，1939a，“‘中国本部’一名亟应废弃”，《益世报》1939年1月1日《星期评论》。
- 顾颉刚，1939b，“中华民族是一个”，《益世报》1939年2月13日《边疆周刊》第9期。



- 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。
- 黄兴涛, 2002, “民族自觉与符号认同: ‘中华民族’观念萌生与确立的历史考察”, 《中国社会科学评论》(香港) 2002年2月创刊号。
- 霍布斯鲍姆, 2000, 《民族与民族主义》, 李金梅译, 上海: 上海人民出版社。
- 凯杜里, 2002, 《民族主义》, 北京: 中央编译出版社。
- 李大龙, 2017, “从夏人、汉人到中华民族——对中华大地上主体族群凝聚融合轨迹的考察”, 《中国史研究》, 2017年第1期, 第13-22页。
- 李学勤主编, 1999, 《十三经注疏·春秋左传正义》, 北京: 北京大学出版社。
- 李扬帆, 2014, “未完成的国家: ‘中国’国名的形成与近代民族主义的构建”, 《国际政治研究》2014年第5期, 第39-63页。
- 梁启超, 1902, “论中国学术思想变迁之大势”, 《饮冰室合集》第1册, 文集之七, 北京: 中华书局1989年版, 第1-104页。
- 梁启超, 1903, “政治学大家伯伦知理之学说”, 《饮冰室合集》第2册, 文集之十三, 北京: 中华书局1989年版, 第67-89页。
- 列文森, 2009, 《儒教中国及其现代命运》, 郑大华译, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 林惠祥, 1939, 《中国民族史》, 北京: 商务印书馆。
- 罗志田, 2011, 《民族主义与近代中国思想》(第二版), 台北: 三民书局。
- 吕思勉, 1934, 《中国民族史》, 上海: 世界书局。
- 马戎, 2000, “关于民族定义”, 《云南民族学院学报》2000年第1期, 第5-13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。
- 马戎主编, 2016, 《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。
- 宁骚, 1995, 《民族与国家》, 北京: 北京大学出版社。
- 潘光旦, 1995, 《民族研究文集》, 北京: 民族出版社1995年版。
- 钱穆, 1994, 《国史大纲》(修订本), 北京: 商务印书馆1994年版。
- 沈松桥, 1997, “我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构”, 《台湾社会研究季刊》第28期(1997年12月), 第1-77页。
- 沈松桥, 2002, “近代中国民族主义的发展: 兼论民族主义的两个问题”, (台湾)《政治与社会哲学评论》2002年第3期。
- 苏秉琦, 2013, 《中国文明起源新探》, 沈阳: 辽宁人民出版社。
- 孙隆基, 2004, 《历史学家的经线》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 孙中山, 1924, 《三民主义》, 长沙: 岳麓书社2001年版。
- 孙中山, 1981, 《孙中山全集》第二卷, 北京: 中华书局。
- 汪晖, 2008, 《现代中国思想的兴起》, 北京: 三联书店。
- 王桐龄, 1934, 《中国民族史》, 长春: 吉林出版集团2010年版。
- 吴启讷, 2015, “抗战洗礼下少数民族的中华民族化”, 《江海学刊》2015年第2期, 第146-165页。
- 肖志钦、肖建安, 2003, “利玛窦及其对中国翻译史的贡献”, 《娄底师专学报》2003年第4期, 第33-35页。
- 萧子显, 1972, 《南齐书》, 北京: 中华书局1972年版。
- 牙含章, 1986, “民族”, 《中国大百科全书》(民族卷), 北京: 中国大百科全书出版社, 第302页。



- 杨度, 1907, “金铁主义说”, 《中国新报》第 5 期 (1907 年 5 月 20 日)。
- 姚大力, 2007, 《北方民族史十论》, 桂林: 广西师范大学出版社。
- 叶江, 2018, “古希腊语词汇 ‘*ἔθνος*’ (ethnos) 在西方古代后期文献中的内涵探析”, 《西南民族大学学报》2018 年第 4 期, 第 1-8 页。
- 袁业裕, 1936, 《民族主义原论》, 北京: 正中书局。
- 项飙, 2010, “普通人的‘国家’理论”, 《开放时代》2010 年第 10 期, 第 117-132 页。
- 章太炎, 1977, 《章太炎政论选集》(上册), 北京: 中华书局。
- 赵汀阳, 2011, 《天下体系——世界制度哲学导论》, 北京: 中国人民大学出版社。
- 郑凡等, 1997, 《传统民族与现代民族国家》, 昆明: 云南大学出版社。
- 郑惠婷, 2011, “新疆在抗日战争中的贡献——以新疆各族民众抗日募捐活动为例”(新疆师范大学 2011 年硕士论文)。
- 中国近代史编写组, 1979, 《中国近代史》, 北京: 中华书局。
- 邹容, 1903, 《革命军》, 北京: 华夏出版社 2002 年版。
- Bridgwater, William and Seymour Kurtz, eds., 1963, *The Columbia Encyclopedia* (3rd edition), New York: Columbia University Press.
- Eriksen, Thomas Hylland, 1993, *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*, London: Pluto Press.
- Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan, eds., 1975, *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gross, Feliks 1998, *The Civic and the Tribal State: The State, Ethnicity, and the Multiethnic State*, Westport: Greenwood Press.
- Landis, Judson R., 2001, *Sociology: Concepts and Characteristics* (Eleventh edition), US: Wadsworth-Thomson Learning.
- Smith, Anthony, 1986, *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Basil Blackwell.
- Smith, Anthony, 1991, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press.

【论 文】

日本的亚洲思维及殖民台湾初期舆论 对戊戌中国知识人的影响¹

吴启讷²

两个甲子之前, 中国的部分政治精英推动“变法”。“变法”的重要背景, 是发生在此前 4 年的中日甲午战争, 以及由此造成的中国对日割地赔款。被迫割让的是中国的岛屿省份——台湾。自割让之日开始到祖国发生戊戌变法止, 台湾岛内在政治和文化上发生了一些改变, 这些改变有相当一部分与整个亚洲的变化联动, 更与中国的改变密切相关。

¹ 本文刊载于《东方学刊》2018 年冬季刊(总第 2 期), 第 17-26 页。

² 作者为(台北)中央研究院近代史研究所副研究员。



梳理甲午到戊戌的日本对华政策和对华作为，可以发现，从 16 世纪后期开始，日本即有意改变东亚的由中国王朝主导的国际秩序，并欲取代中国成为东亚政治的主导者。为此，日本政界和知识界精英制订了削弱中国的长期战略，其核心步骤是：首先，破除传统政治与传统国际秩序的既有框架、既有模式；继而，建立新的政治模式与国际秩序规则；最后，推展、实践新的模式和规则。而推展、实践新模式和新规则的做法则有两种：其一，运用军事、经济等“硬实力”，强制实现日本直接支配的目标；其二，一段时间或相当长时段内，如无法或无力达成直接支配目标，则运用“软实力”，以“时代潮流”“时代趋势”的名义推广新模式和新规则，逐渐造成“流行”“从众”的效果，达成渗透或间接支配的目标。从现实看，日本侵略朝鲜、割取台湾，是第一种做法；而建立有利于日本的话语体系，树立台湾、朝鲜这类“时代”典范，“垂范”中国等其他亚洲国家，促使中国等其他亚洲国家在意识形态和制度体系上与日本政经利益衔接，则是第二种做法。

一、日本的长期战略目标与地缘政治目标

南宋亡于蒙元之后，长期仰慕汉文明的日本对于“中国”之亡，生出唇亡齿寒的预感。果然，忽必烈在灭宋后两次攻打日本，险些征服列岛。万历年间，西班牙开始在亚洲扩张，引发日本的恐慌。丰臣秀吉预感到西人终将发动征服亚洲的行动，而明朝中国未必能够抵挡。西人战胜中国，必将重演蒙元故事，所以必须赶在局势不可收拾之前，先入主中国。征服中国的第一步，是征服朝鲜半岛、征服琉球，打破由中国王朝主导的东亚国际秩序。征服中国的第二步，是裂解中国王朝直接统治的区域。⁽¹⁾明治之后，日本的地缘政治和国际战略规划，基本上延续了丰臣秀吉、佐藤信渊的地缘政治思维。⁽²⁾

早在 17 世纪初，日本萨摩藩启动了征服琉球的进程。征琉使日本取得与中国王朝在东亚并列为“宗主”的成就，打破了中国单一中心的旧格局。但日本同时发现，完全取代中国作为朝贡中心的地位，并非一蹴可及，必须进一步找到中国的软肋，弱化中国的地缘政治实力。19 世纪中期，日本已实质上控制琉球，但尚未得到国际承认。当日本发现清朝在琉球的地理近邻——台湾的统治有一项缺陷，即王朝仅直接统治台湾岛西侧的平缓地带，对中央山脉以东仅采取间接统治的政策，遂以保护琉民为由，于 1874 年发动“征台之役”，迫使清朝承认日本有权代表琉球人惩罚清朝的“化外之民”，达成吞并琉球并挑战清朝对台湾主权的双重目标。“牡丹社事件”前，日、中两国已于 1871 年签订《日清修好条约》，建立了西方国际关系体系定义下的外交关系，标志着中国主导的传统东亚国际秩序在法理上的终结，“牡丹社事件”则成为日本利用中国国内的多元族群现象达成其地缘政治目标的开端。

此后，日本不断复制这一模式，按部就班地推动其地缘政治目标的实现。1875 年侵朝；1879 年利用清朝应付伊犁归属事宜的机会正式吞并琉球；1882 年再度侵朝；1884 年在朝鲜策划“甲申政变”；1894 年发动甲午战争，迫使清朝签订《马关条约》和《辽南条约》，彻底放弃对朝鲜的宗主国地位，甚至割让本国领土台湾。

二、据台前后的中国政策设计

日本深知，在割台以及稍后在大陆部分区域建立势力范围后，受限于中国辽阔的幅员，加上——中国在外交上以“利益均沾”政策被迫或主动制造的——列强之间相互牵制的局面，日本不再能够轻易地将台湾模式复制到整个中国；因此，“提携”中国、促进中国的“近代”化，方便中国的政治结构、社会生态与日本衔接，乃成为日本的替代性战略选择。



明治时代日本中国政策的核心在于确立日本优先的思维和日本主导的态势。明治维新前后，在为世人所熟知的福泽谕吉的“脱亚论”之外，日本内部也存在与西化论有异的“国粹论”和“亚洲论”，其核心是排斥精神和制度上的西化，对技术上的西化也有所保留。但无论是“国粹论”还是“亚洲论”，都是建立在彻底取代传统中国在亚洲地位的前提之上。

幕府后期，林子平（1738-1793）写作了《三国通览图说》（1785年）和《海国兵谈》（1791年），从建构新的世界史的角度，将日本置于海洋文明的中心，主张日本借由扩张海权取代中国，成为亚洲的新主宰；本田利明（1744-1821）写作的《西域物语》（1798年）和《经世秘策》（1798年）则主张贸易立国，借由贸易这个利器，压倒中国在亚洲的影响力。林和本田的共同点在于，为达成经济自立，必须利用海洋将日本发展的基础扩大到包括东南亚在内的广大亚洲。这种论点后来成为明治初期“南进论”的基础。

明治时代，日本人又在“海洋”与“贸易”之外发现了意识形态工具。“民权论”者杉田鹑山（1851-1928）在其著作《东洋恢复论》（1880年）和《兴亚策》（1883年）中主张，应该借由对“民权”理论的传播，将亚洲人民从专制的压迫中解放出来。后来杉田从访问中国的体验中断定，即使有来自日本的支持，中国人也不具备自主推翻“专制统治”的能力，而中国的“专制制度”也不可能抵抗欧美的侵略。“民权论”后来发展成为占领日本舆论舞台的“国权论”，在“国权论”中，以中国为主的亚洲，已从支持和联合的对象变成了霸凌和掠夺的对象。杉田在《东洋攻略》（1886年）中表示，日本迟早也会成为西方的侵略对象，与其拿出精力支持中国，“不如加紧取之，成为列强同伙”，方可避免遭到西方列强的侵略。陆羯南（1857-1907）虽借助于1888年创办的《东京电报》（翌年改名为《日本》）倡导反对全盘西化，发扬亚洲自主性，却也在《近事政论考》（1891年）中主张以日本为主体实现亚洲“和平”，等于将日本的扩张正当化。

1893年，樽井藤吉撰写《大东合邦论》，构想以日本为中心，建立“大东连邦国”；⁽³⁾ 姑且不论樽井的主张是否包含较其他人更多的善意，樽井阐述其主张之际，正值日本明治时期最初的对外侵略战争，即围绕争夺朝鲜半岛控制权而与中国进行的甲午战争开战的前一年，樽井的日本中心思考，已经隐含了亚洲联合，“合邦”的主张将不可避免地转向侵略的倾向。“合邦”的目标是让日本有足够的力量对抗西方列强，而合东亚国家为一个强大国家，只是达成这一目标的手段。樽井的“合邦”与“合纵”建议，显然并未顾及其他国家和人民的权利，因而隐含转向侵略的倾向。事实上，日本后来的“大东亚共荣圈”思想，即明显包含樽井藤吉对朝鲜、中国以及整个亚洲的认识及关系定位。作为政治宣传的“大东亚共荣圈”主张，与樽井的主张一样，强调实现日本与朝鲜、中国的自然而然的“合邦”“合纵”关系，为日本社会广泛接受。甲午战争爆发之际，即被日本国内视为代表新文明的日本和代表旧文明的中国之间的对决。

战争期间，出现了内村鉴三（1861-1930）的“义战论”，宣称“新文明必然超越旧文明”。福泽谕吉（1835-1901）的“脱亚论”同样将甲午战争视为“文明的正义之战”，主张积极推行足以促进新文明的对外关系——“脱亚入欧”。福泽推行其在“脱亚论”中所提出的一系列主张，引出了评量文明优劣的亚洲论思想。德富苏峰（1863-1957）的《大日本膨胀论》（1894年）将日本的对外扩张政策视为善举，而将中国看作是妨碍日本扩张政策的最大障碍。在他看来，如果不能在与中国的冲突中取胜，就不可能实现日本未来的发展；他进一步强调，甲午战争以后为对抗西方列强进攻亚洲，应该加强日韩清三国“联合”，但前提是由日本担任盟主。日本大陆政策的强力推行者，曾出任台湾总督的后藤新平（1857-1929）在其《日本膨胀论》（1916年）等著述中，也表达了同一性质的侵略理念。

尾崎行雄在其撰写的《支那处分案》一书中设计了日本对华政策的七种方案。⁽⁴⁾ 曾根俊虎等在日本史上被称作“维新志士”的人则联络到一些朝鲜人和中国人，组织“兴亚会”，揭橥“日清提携论”，目标是“拉近中国与日本的开化程度”。近卫笃磨在乙未当年提出“同人种同盟论”。⁽⁵⁾ 这几个在甲午战争前后提出以同人种、同文化的亚洲国家合组联邦国家为主张的“亚洲主义”，



其核心却是以明治维新造就的“文明”日本为中心的日本中心主义。1897年4月，伊藤博文发表了以《列国的国土侵略主义与日清战争的意义》为题的演讲，声言日本发动甲午战争的目的是以战争“强烈地震醒清国的迷梦，得到东亚之事由东亚自己来处理的方便”。⁽⁶⁾

甲午战争所带来的“强国日本”的印象，经由战后初期接连创办的报刊得到进一步加强。甲午战争期间，1895年1月创刊的《太阳》杂志刊名即寓示“进攻大陆的日本受到亚洲以至世界的注目，是如同太阳一般升起的国家”。在同年11月创刊的《东洋经济新报》上，町田忠治（1863-1946）在发刊词中宣称，“成为东洋唯一的立宪强国”的日本，将借由夺取由西欧诸国控制的亚洲贸易权，发展成更加强大的国家。同期创刊的《世界之日本》（1896年创刊）、《中央公论》（1899年创刊）等，也都力图在国民意识中创造“大国意识”“一等国意识”。

总之，以德富苏峰和福泽谕吉为代表的明治日本精英将甲午战争完全正当化的言论，都强调以对抗欧美列强为目标，加强日本军事力量以及改革朝鲜、中国的必要性。

三、日本树立台湾“典范”，主导台湾舆论

1894年，日本在甲午战争中取胜，1895年4月17日，中日双方签订《马关条约》，将台湾割让予日本。《马关条约》第5款规定：“本约批准互换之后，限二年内，日本准中国让与地方人民，愿迁居让与地方之外者，任变卖所有财产，退出界外。但限满之后尚未迁徙者，酌宜视为日本臣民。”⁽⁷⁾这意味着，到1897年5月8日前，台湾人可以选择迁离台湾，继续做清朝臣民，或者留在台湾成为日本臣民。1897年5月国籍过渡期结束后，日本殖民政府对台湾和大陆的往来管制变得十分严厉，直到大正时期（大正元年即中华民国元年）民国建国，日本政府实施“南进”政策，又开始鼓励台湾人前往华南地区从事经济活动，乃至以日本人的身份移民。⁽⁸⁾

从甲午到戊戌，短短4年间，日本在台湾的所作所为已经展示出它建立“新规则”的企图。日本于甲午战胜后，等不及签订《马关条约》，即于1895年3月进占澎湖列岛并设置殖民统治机构。日军登陆台湾后，以现代化的优势兵力迅速击溃“台湾民主国”，于两年间血腥镇压台湾人，并于1895年6月14日在台北建立总督府，6月17日正式宣告日本在台湾统治的开始（这一天被定为“始政纪念日”，近二十年来成为台独政治势力每年举办怀念仪式的节日）；次月即在台北建立以日语日文教育为内容的“国语传习所”（次年即改制为“国语学校”，1897年增设女子部）；11月再设置总督府法院。1896年新年伊始，即引进格林尼治标准时间系统；1897年，划分台湾行政区域，设计地方各级行政区和行政机构体系；1898年再度进行行政区划调整，并在台湾西部平原进行了第一次西方规范的土地调查，同年5月创办汉文报纸《台湾日日新报》，7月又设立了针对台湾人的“总督府公学校”基础教育体制和服务于日本殖民阶层的“总督府小学校”制度；1899年再颁布“师范学校官制”，并设计在高等教育层级，禁止台湾人修读政治、法律等科系，只限修读医学、美术等科系的制度。

日本与东亚各区域拥有共同的文化资产及“汉字”“汉文”，日本统治台湾前期，即借由保存“东亚”共同文化、延续汉文，让台湾人接受驯化，接受殖民者的意识形态。

“东亚”一词是日本发明的一种空间概念，但也是一个政治、文化和价值概念，这个概念的传播基本上与日本扩张其霸权同步。在19世纪末即成为日本殖民地的台湾，东亚的概念被理解为共同的汉字、儒家文化，以及全新世界观下黄种人的共同进步。1910年，台湾人李汉如创办了一本名为《新学丛志》的杂志，发刊词宣称，“我国为东亚雄邦（指日本），将伸长足于宇内，增扩版图，其最关系也在清国，然将以何为外交官之模范乎？再四思维，亦惟吾台湾事务”，⁽⁹⁾清楚地表明了以日本为中心的“东亚”观，同时显示日本将台湾作为跳板向中国扩张的企图。“东亚”的观念，通常被描述为日本对抗西方霸权的概念建构，但它的出现却首先是为解构中国王朝



的天下秩序和华夷观念，继而解构传统亚洲国家的政治边界，再由日本担任欧化的、进步的亚洲中心的理论，在这里东亚的地域虽然与传统中国的天下重叠，但却是日本脱亚论的副产品。⁽¹⁰⁾

福泽谕吉的思想核心就是以日本为亚洲政治秩序的核心和现代化的领导者，这个观念在明治维新之后，即激励了日本以朝鲜半岛和中国为中心的亚洲政策。福泽谕吉的“脱亚论”与樽井藤吉、冈仓天心的“大东连邦国构想”“亚洲一体论”的差异在于，后者要求东洋文明的一致性以及东西洋文明的差异，前者要求摆脱亚洲的“恶友”，进入欧美列强的行列；两种主张的共同点则在于，日本是亚洲文明、政治和近代化的唯一领袖，二者都是在明治维新的基础上建构出来的日本中心论。甲午战争后台湾的报刊即将“台湾”称为日本“在东亚的殖民地”。⁽¹¹⁾日本在台湾致力于推展“东亚”的概念，1897年成立由日本精英组成的“东亚会”，并邀请康有为、梁启超和康广仁入会。1898年，东亚会与另一个以启发中国人为目标的“同文会”合并为“东亚同文会”，并于1900年在南京成立东亚同文书院，招收日本和中国学生。1901年《台湾日日新报》刊登《论学者宜用力译书》，鼓励台湾人效法梁启超、章太炎翻译日本引进的西方著作。在此之前梁启超和章太炎都主张中国模仿日本变法的精神，改造中国政治。**章太炎在《时务报》发表《论亚洲宜自为唇齿》一文，主张对于汉人而言，“日亲满疏”，甲午战争是日本自救的成果，中国宜理解并联合日本。**⁽¹²⁾梁启超也主张联合日本，保存亚洲文化，增加中国人的学识。⁽¹³⁾此后，《台湾日日新报》上有关“东亚”的概念不断增加，很多文章都强调日本与中国同文同种，地理位置唇齿相依。⁽¹⁴⁾

1898年之后数年间，《台湾日日新报》所刊登的一系列社论和政论，勾画出“东亚论”在日本形成的历程以及在台湾散布的轨迹，显示出“东亚论”的主要特质。“东亚”概念所指涉的与其说是地域，不如说是以往由中国为中心的汉字文化圈国家；“东亚论”的物质基础是“汉字”和“血缘”，就当时的台湾和中国而言，是汉字的“同文”以及由徐福、郑成功与日本的关联所建立的和、汉之间的“同种”联结，而“同文同种”足以作为打破国家界限的理由；“同文同种”者应团结彼此，对抗西方的侵略；对抗西方也有赖于东亚的共同进步。显然，“东亚论”后来发展成为“东亚共荣圈”的政治论述，其来有自。台湾因其地理和历史的因缘成为建立“东亚共荣圈”的枢纽，与日本在殖民台湾初期的观念灌输大有关系。

《台湾日日新报》上的台湾本地投稿，则显示出19世纪末到20世纪初的台湾文人越来越多地强调将台湾岛上的传统汉学改造为东亚新学，以维持汉学的生命和延续，同时维系日本与中国、朝鲜、越南的联系。

四、中国知识界对日本模式的钦羨

与日本精英明确而现实的亚洲战略思维相比，同期的中国政界、知识界却长期保持一种浪漫的政治想象。

由初步接触西方知识的中国人所著作的《海国图志》《瀛寰志略》，是中国的洋务-维新派与日本的维新人士共同的“启蒙教材”，但中国的维新派长期停留在对西方的单纯憧憬与浪漫想象之中；相较之下，日本知识界对于西方物质文化和制度文化中的应用层面有更大的兴趣和更详细的观察，很早即经历了去浪漫化的过程。

曾国藩集团中的李鸿章、郭嵩焘、张斯桂等人在经历太平天国、中法战争之后，内心对中国传统政治失去信心，对于西欧政治和日本明治维新钦羨不已，他们确信西欧政治模式是人类历史上最理想的政治形态。日本吞并琉球仅5年，即于1884年介入朝鲜甲申事变，但李鸿章与伊藤博文在签署《天津条约》时，竟天真地认定日本“专意于通商睦邻富民强兵诸端，不欲轻言战事，并吞小邦。大约十年内，日本富强，必有可观，此中土之远患，而非目前之近忧”。⁽¹⁵⁾甲午的教训，并没有让未受到洋务派影响的中国士人脱离天真的想象，反倒促使他们成为主张激进变法的



“维新派”，激发出他们从效法日本转向联结日本的想法。维新派强调，他们在甲午之前的主张经甲午一战得到证明。欲将变法付诸实践，其典范和思想资源就是作为亚洲旧文化保存者和新文化开创者的日本。维新派也从对日本的折服心态中派生出主导 20 世纪中国思维的“新”知识群体。

早在 1898 年初，梁启超就曾命康党经营之“大同译书局”翻刻、出版樽井藤吉所著之《大东合邦论》，并为之作序。康有为在《大同书》中认为，国家的存在是有害的，有国家就有兵祸，欲拯救百姓，首要之务是废除国家；废除国家的方式有二，一是大邦吞并小邦，另一种是国力相若的国家合并。对于中国而言，国家合并的理想是中、日、美、英的合并，其中第一步是要实现中、日合并。

变法期间，康有为授意杨深秀上书光绪皇帝说，“臣尤伏愿我皇上早定大计，固结英、美、日本三国，勿嫌‘合邦’之名之不美”。⁽¹⁶⁾变法派官员宋伯鲁也上书光绪皇帝云：“渠（李提摩太）之来也，拟联合中国、日本、美国及英国为合邦，共选通达时务、晓畅各国掌故者百人，专理四国兵政税则及一切外交等事。”⁽¹⁷⁾稍晚，刑部主事洪汝冲上书光绪皇帝，提出迁都、借才、联邦三条建议。除建议朝廷迁都荆襄之外，“借才”“联邦”二策也与康有为的“中日合邦”方案有关。⁽¹⁸⁾积极介入中日合邦、中日美英合邦计划的外国人是基于其本国和个人利益的李提摩太、伊藤博文二人。李提摩太有借“中日美英合邦”之名，诱使清朝让出军事、财政、外交等权力的动机，⁽¹⁹⁾伊藤博文的思维轨迹则更是显而易见。⁽²⁰⁾在此，维新派核心人物对近代外交和国际法知识的了解有限，对日本人“合邦”主张背后的意图缺乏警觉，奉《大东合邦论》为圭臬，欲将国家主权让渡给日本等国；⁽²¹⁾甚至到戊戌变法失败之后，维新派仍未放弃“中日合邦”的构想。1899 年 11 月，康党“自立军”领袖唐才常在《亚东时报》上刊文，宣称：“日人保支，而有异于英、美各国用心……斯乃天所以成将来二国合邦之局。”这样天真的心态，几乎已经注定戊戌变法的命运。

戊戌之前，几乎所有主张“易服更制”⁽²²⁾的中国文人都是以日本为典范的。在政治上，宋恕、章太炎、钟天纬等变法思想家，即使在甲午当年，仍强烈主张联日抗俄，“以扶东亚之大局”。⁽²³⁾戊戌之后，章太炎赠诗于亡命日本的梁启超：“酹酒思共和，共和在海东”，⁽²⁴⁾这里的“共和”，就是章太炎想象中的“王道”日本；宋恕也与来访的日人冈本监辅达成了中日“古为一家”的共识。⁽²⁵⁾清末的中国留日青年如周作人等，一到日本，第一个直觉就是恍如“再见汉唐”。⁽²⁶⁾再深入一步，如鲁迅，就受到“退化论”和“东亚互动史观”的影响。总之，认定有一个“王道日本”。与维新派相比，以留日学生为主体组成的革命派，在改造中国的手段上或有差异，但在看待西方与日本的角度、态度上却一以贯之。

长期浸染在日本“亚洲论”之中的孙中山，面对中国政治议题的最后结论是，要维护“东亚和平”，就要推翻清政府。1912 年，革命派和立宪派共建新国家，在很大程度上，也是与日本互动的结果。梁启超所倡导的民族国家典范在辛亥之后已完全占据知识界的话语中心，可以说，中华民国基本上是以明治日本为典范构建的国家，甚至是以日本的中国论述为典范的国家。日本透过明治维新大幅削弱地方封建势力，建立了中央集权的政治体制，但却向长期实行中央集权的中国推销“地方自治”，这一理念即为孙中山和他所领导的国民党全面接受。

在一些日本人看来，“万事学日本”是为不智。致力模仿西洋的日本政界领袖伊藤博文也觉得康有为等人“万事学于日本”是一种盲目、幼稚的思路；⁽²⁷⁾而主张日本不必追随西洋的日本政界非主流派领袖胜海舟，更是当面劝诫戊戌后逃亡日本的康、梁，指出舍弃中国原有的优秀之处，全面模仿日本，是一种愚蠢的行径。他说，中国的政治是尧舜的政治，与日本的立宪政治并不相似。日本并不是（康、梁等）想象的那种“善政之国”，中国有中国的长处，本应发扬光大。⁽²⁸⁾但希望依托对日本抱有强烈好感的中国文人进一步渗透中国大陆的“东亚同文会”“东邦协



会”等“兴亚”团体，则对康充满溢美之词，只是连他们都对变法派在政治手法上的幼稚与拙劣感到可笑。

值得一提的是，在日本话语霸权之下保持清醒的亚洲人并未消失。1892年，汤震有感于甲申之变，业已从地缘政治的角度看到日本控制亚洲的动机。⁽²⁹⁾诞生多位早期朝鲜民族主义者的金亨稷家族，也早已对甲申暗含摆脱对清藩属关系，重构亚洲政治秩序的性质抱持高度期许。⁽³⁰⁾汤震与金亨稷家族的立场固然并不相同，但同时都看到了日本的战略目标。

从这个角度看，戊戌是中国精英发自内心地自绝于以自身为中心的“天下”政治秩序，接纳由西方和日本主导的“近代”世界秩序的开端。

五、结语

研究日本近代思想的当代学者通常会注意到当时日本的两种现象，一种是厌弃中国的西化论，另外一种是对中国友善、主张帮助中国、联合中国的论调。第二种的代表论点是大东合邦论。台湾被日本占据之后，日本政府在台湾创立了一份报纸《台湾日日新报》，虽使用汉字，也用力倡导大东合邦论，但其背后的动机是要彻底破解中国传统天下秩序和这个体系所代表的价值。不幸的是，大东合邦论成为戊戌变法的正面议题之一，维新派在相当程度上受到樽井藤吉的暗示，对与日本未来的合作抱有极大的期待。这个日中合作的愿景中蕴含了两个价值：其一，“东亚”价值；其二，“进步”价值。从历史的角度看，合邦论未必是导致维新失败的主要因素，但其真正的意义作为是日本思想渗透到中国思想体系的开端。这个开端趋势影响到此后中国的政治和思想世界，包括后来的辛亥、五四，以及五四以后很长时期的西化倾向与西化论述。

1895年之后到1898年这段时间，日本在台湾的所作所为，首先是改变了台湾的政治体制和行政体制，以便与日本本土相对西化的体系衔接，接着立刻去调查台湾的土地。在文化教育方面，在设立“国语”——即日语——学校的同时，创办了《台湾日日新报》。报纸社论和投稿的作者有少部分是日本人，大部分是台湾人，但所有政治和文化的话题都是由日本人提出，后续响应都是追随日本人揭橥的话题。1895年日本人接收台湾之际，日本留了两年时间让当地住民选择国籍，多数在台湾的精英回到大陆，留在台湾的识字阶层，往往在中国传统学问上还处在初级阶段。面对这些思想上未设壁垒的人，日本人很快利用教育体系和传播体系向其灌输日本版本的现代化思想，这就是读者在《台湾日日新报》上面看到的“东亚进步”和“东亚和平”一类的主张。这些主张看起来对于中国没有那么多敌意，没有多少是宣示直接侵略中国的，但却在当时台湾人心中都留下了深刻的印象，即日本人奉行的是进步的价值，是可以带动台湾乃至整个亚洲进步的主张，进而在思想和生活层面接纳这种价值。

1897年以后，日本有一段时间限制台湾人和中国大陆人民的来往。“大正民主期”开始以后，日本又鼓励一些台湾人到华南来进行交流，甚至移民。这些台湾人到了华南之后，带来了日本这套“东亚”的和“现代化”的叙述，也传播日本在台湾的“现代化”——当然，这不是常人所理解的“现代化”，而是“殖民地现代化”——经验，这些叙述和经验对当时华南的商人和部分知识阶层产生了影响。在这个过程中，日本人借由发挥“软实力”，在相当程度上实现了其目标。

在树立台湾“典范”的同时，日本人也向中国直接推销“亚洲论”。“亚洲论”并不赤裸裸地显露军事侵略的意图，而是运用与“文明”和“文化”相关的修辞，提升日本主导亚洲政治、经济秩序的正当性。“大东合邦论”等形态各异的“亚洲论”，就是此后“大东亚共荣圈”主张的前身。从根本上看，“东亚共荣”理论就是一个以日本为中心，以现代化典范为工具的思想体系。在已经被征服的台湾，多数知识分子都接受了这一体系；在中国知识界，这一体系的核心理念，也曾在几代精英中产生深刻的影响，很多人并未感受到在所谓“日中亲善”“东亚合体”的



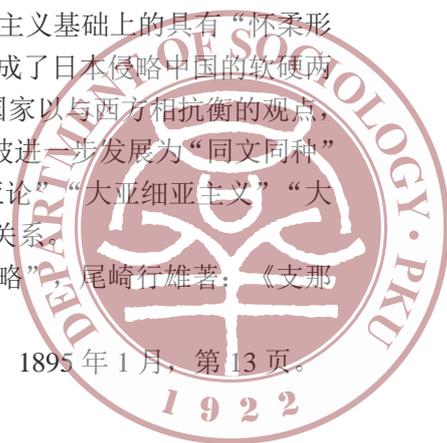
前提下去保存“东洋文化”，将会使中国文化变成日本文化或殖民文化的附庸。“大东亚共荣圈”标榜从西方威胁中“解放”日本，却使日本自身成为亚洲诸国的威胁。总之，日本人主导台湾舆论倾向，引导大陆知识界的思想转向，都是为了打破传统秩序，推行以日本为主导者的新秩序。

今天回首观察戊戌时期的维新派，可以看到，在接受日本“大东合邦论”的过程中，他们的想象是过度天真的，他们对西方政治和日本政治的理解不足，更缺乏实务经验。这种天真的政治想象，不仅放弃了中国所主导的东亚国际秩序，也延迟了中国人的国族自觉进程。当时中国有些人没有接受日本人的方案，继续推动自己的事情，这些是日本人所不乐见的。因此，日本人乐于在那些损害中国国家建构的政治活动——如晚清革命党的反满运动和颠覆清朝的革命——背后扮演一种协助的、推动的角色，因为其认为反对清朝、削弱清朝的政治要求于日本的长远战略利益是平行的；反之，在有利于中国国家建构的政治活动背后，日本人一定在扮演阻碍、破坏的角色，例如北洋政府的国族整合方案、国民党的以国家统一为目标的国民革命。

中国的民族主义是一个与“亚洲论”对立的思想体系，它的目标在于在确定中国的主体性的前提下推动中国的现代化。然而，面对自洋务运动、甲午、戊戌，直到五四以来逐渐占据话语舞台的“东洋风”西化论主张，中国民族主义的道路并不平坦。尊奉以“民族主义”为第一要义的“三民主义”、号称“Nationalist Party”的中国国民党依然受到掣肘；即使是在光复台湾之后，仍然无力展开去殖民化工作，在源自日本的“现代化”典范的笼罩之下，只能容忍日本殖民遗产的长期存在。中国现代历史的发展，一直要等到中国共产党致力于马克思主义的中国化，展开与中国实际衔接的政治理论建构和实践，才告别日本人建立的“新”的游戏规则，开始建立自己的规则。

本文注释

- (1) 活跃于 17 世纪中后期的日本学者山鹿素行、18 世纪后期的本居宣长、19 世纪初期的佐藤信渊都进一步阐扬丰臣秀吉的地缘政治主张。佐藤信渊在 1823 年所著《宇内混同秘策》中，主张依照满洲、朝鲜、支那、西域、暹罗、印度、吕宋、八喇卧亚（雅加达）、爪哇、渤泥以南诸岛的顺序征服亚洲。相关内容可参考佐藤信渊著：《宇内混同秘策》，东京：大同馆书店，1937 年。
- (2) 吉田松阴主张：“日本今宜急修武备……割取朝鲜、满洲，并吞中国，所失于俄美者，可取偿朝鲜满洲之地”，是为“海外扩张补偿论”。见渡边几治郎著：《日本战时外交史话》，东京：千仓书房，1938 年，第 7-8 页；山县有朋等人的主张，见《山县有朋意见书》，载大山梓编：《明治百年丛书》，东京：原书房，1966 年，第 177 页；井上清著：《日本军国主义 II》，东京：东京大学出版会，1953 年，第 10-11 页。
- (3) 《大东合邦论》的基本主张是，面对欧洲列强对亚洲的渗透和侵略，日本应当与支那（中国）“合纵”，应当与朝鲜“合邦”，统一建成一个新的国家，名为“大东”，以实现以日本为盟主的三国一体化。樽井的“大东合邦”论，不同于维新前上述佐藤信渊和吉田松阴的武力侵略论，它是以儒家的教化、德治加以包装的、建立在近代种族主义基础上的具有“怀柔形态”的日本侵华理论。它与佐藤信渊的武力犯华论相反相成，形成了日本侵略中国的软硬两种理论形态。但它比佐藤的理论更具欺骗性。其中建立东亚强盛国家以与西方相抗衡的观点，对后来日本的侵华理论影响甚大。樽井之后，“单一民族”论就被进一步发展为“同文同种”论，成为“大亚细亚主义”的理论渊源之一。而后来的所谓“兴亚论”“大亚细亚主义”“大东亚共荣圈”之类的理论主张，也都与“大东合邦论”有密切关系。
- (4) 相关内容，见尾崎行雄：《支那处分案》第四章“帝国の対清政略”，尾崎行雄著：《支那处分案》，东京：博文馆，1895 年，第 65-99 页。
- (5) 近卫笃磨：《海国の勃兴に关する要务》，载《精神》第 47 号，1895 年 1 月，第 13 页。



- (6) 小松绿编辑：《伊藤公全集》卷1，东京：昭和出版社，1928-1929年，第177页。
- (7) 原文内容，参看黄秀政著：《台湾割让与乙未抗日运动》，台北：台湾商务印书馆，1992年，第345页。
- (8) 卞凤奎著：《日治时期台湾籍民在海外活动之研究（1895-1945）》，台北：乐学书局，2006年，第9-36页。
- (9) 李汉如：《本丛志之目的》，《新学丛志》第三号，台北：新学研究会编辑群，1910年10月25日发行，第4页。
- (10) 福泽谕吉声称“我日本国土在亚洲东部，但国民之精神已摆脱亚洲的固陋，而移向西洋文明……我国不能不等待邻国之开明，一道振兴亚洲，与其脱离其伍而与西洋文明国度共进退，还不如接引支那、朝鲜”。福泽谕吉：《脱亚论》，载《时事新报》，1885年（明治十八年）3月11日，收入《福泽谕吉全集》第8卷30，东京：岩波书店，1959年，第427页。
- (11) 《协商韩国》，载《台湾新报》，1897年8月3日，第二版。
- (12) 章太炎：《论亚洲宜自为唇齿》，载《时务报》，第18册（1897年2月）。
- (13) 《清议报》第1册卷首语，北京：中华书局影印，1991年。
- (14) 有关1895年至1912年《台湾日日新报》刊登的一系列东亚论文章的研究，可参阅薛建蓉著：《重写的“诡”迹——日治时期台湾报章杂志的汉文历史小说》，台北：秀威出版社，2015年。
- (15) 李鸿章：《密陈伊藤有治国之才》，载《李文忠公全书·译署函稿》卷17，第8-9页。
- (16) 康有为修改了自己之前的“制度局”提案，改为开设“懋勤殿”。作为制度局被否决后的替代方案，懋勤殿与制度局有一微妙区别：懋勤殿之策主张“选集通国英才数十人，并延聘东西各国政治专家共议制度，将一切应兴应革之事，全盘筹算，定一详细规则，然后施行”，增入了“延聘东西各国政治专家共议制度”。戊戌年八月初五，伊藤博文晋见光绪皇帝的同日，康党终于正式向皇帝提出了他们的“合邦”建议。据康有为自述，该提案是康在八月三日拟定，呈递奏折的是与康有为关系密切的御史杨深秀。杨深秀在奏折中说：“臣闻刑部主事洪汝冲所上封事中，有迁都、借才两说，而其最要最要者，莫过联结与国之一条，盖亦深恐新政不及布置，猝为强敌所乘，蹈波兰之覆辙耳……今该主事所见与臣闇合，而其语之痛切尤过于臣，是诚按切时势之言也。昨又闻英国牧师李提摩太，新从上海来京，为吾华遍筹胜算，亦云今日危局，非联合英、美、日本，别无图存之策……况值日本伊藤博文游历在都，其人曾为东瀛名相，必深愿联结吾华，共求自保者也。未为借才之举，先为借箸之筹。臣尤伏愿我皇上早定大计，固结英、美、日本三国，勿嫌合邦之名之不美，诚天下苍生之福矣。”
- (17) 光绪皇帝在八月初五接见了伊藤博文，但没有就“借才”“合邦”二事做出决策。次日，也就是戊戌政变发生的当日，康党骨干宋伯鲁再度上书，就“合邦”一事作最后的努力。宋说：“又闻俄君在其彼得罗堡，邀集德、法、英各国，议分中国，绘图腾报。……昨闻英国教士李提摩太来京，往见工部主事康有为，道其来意，并出示分割图。渠之来也，拟联合中国、日本、美国及英国为合邦，共选通达时务、晓畅各国掌故者百人，专理四国兵政税则及一切外交等事，别练兵若干营，以资御侮。……今拟请皇上速简通达外务、名震地球之重臣，如大学士李鸿章者，往见该教士李提摩太及日相伊藤博文，与之商酌办法，以工部主事康有为为参赞，必能转祸为福，以保义我宗社。”宋的奏折，终于将康党“合邦”的具体内容吐露了出来。即：“拟联合中国、日本、美国及英国为合邦，共选通达时务、晓畅各国掌故者百人，专理四国兵政税则及一切外交等事，别练兵若干营，以资御侮。”具体而言：（1）“四国”合为“一邦”；（2）四国既有政府作废，另起炉灶，自四国中选出百人，组成新“邦”的新政府；（3）新政府拥有管理“四国兵政 税则及一切外交”的大权。康党本来还安排了李提摩太晋见光绪皇帝。因为政变的爆发，晋见未成。

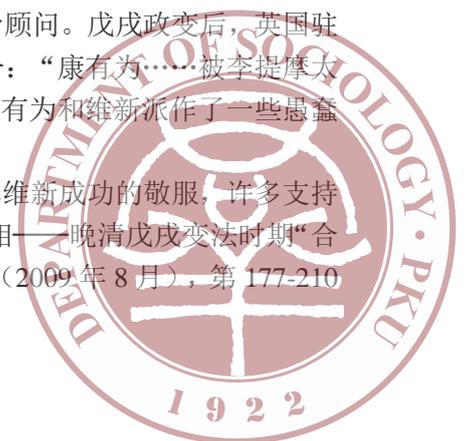
(18)关于“借才”，洪建议：“职以为不仿行西法则已，苟仿行西法，则一切内政，尤当广聘东西各国名士，畀以事权，俾资赞助，收效必宏。”洪还向皇帝提出了他心目中的“名士”人选：“甲午之役，则伊藤、陆奥，名震寰区。近日伊藤罢相，将欲来游，借观国是。皇上如能糜以好爵，使近在耳目，博访周咨，则新政立行。”关于“联邦”，洪的建议是：“为日本者，所亲宜无过中国，以我幅员之广，人民之众，物产之饶，诚得与之联合，借彼新法，资我贤才，交换智识，互相援系，不难约束俄人，俾如君士但丁故事，则东西太平之局，可以长保，而祖宗缔造之业，亦巩固如盘石矣。此事若在欧西，即合为一国，亦不为怪，挪威以合于瑞典而得自存，匈牙利以合于奥地利而得不灭。他如意、德以众国合成而称帝制，既无碍自主之权利，而有关两国之存亡。故坦然行之，并无猜忌。”洪以“挪威合于瑞典”“匈牙利以合于奥地利”举例，显然，他所主张的“联邦”不是国与国之间的结盟，而是康版的“合邦”。

(19)在洪汝冲向皇帝推荐伊藤博文的同时，康有为邀在华多年的英国传教士李提摩太自上海赴京。甲午战后，李提摩太撰有《新政策》一文，极力主张“中英合邦”。据《万国公报》的报道，李提摩太建议中国政府：“一、宜延聘二位可信之西人，筹一良法，速与天下大国立约联交。二、宜立新政部，以八人总管，半用华官，半用西人。三、铁路仍电请西国办理铁路第一有名之人，年约四十岁者与之商办。四、李提摩太本人力强年富，心计最工，在新政部应总管筹款借款各事。五、中国应暂请英人某某、美人某某，随时入见皇上，以西国各事详细奏陈。六、国家日报，关系安危，应请英人某某、美人某某，总管报事。七、学部为人才根本，应请德人某某、美人某某总之。八、战阵之事，李氏本人素来不懂，应专精此事之人保荐人才，以备任使。九、以上各事，应请明发谕旨。”这一系列建议的实质，是希望中国将外交、新政、铁路、借款、报纸、教育等部门的权力交由西人掌管。

戊戌年夏天，李提摩太与康有为交往密切。李曾建议康，鉴于伊藤博文已经使日本变成一个强盛的国家，对中国政府来说，最好的办法就是请伊藤担任皇帝的顾问。康深表赞同，同时希望由李提摩太出任皇帝的另一名外国顾问。据《李提摩太在华回忆录记载》，抵达京城后，李提摩太曾与伊藤博文住在同一所旅馆，并与伊藤的秘书进行了长谈。稍后，康党及其同情者的奏折里多次出现李提摩太建议“合邦”的字句。其实，在与康有为合作之前，李提摩太已经先后找过张之洞、李鸿章，推销其“中日（英美）合邦”之说。据茅海建对《张之洞档案》的研究，早在1895年中日战争期间，李提摩太就曾致电张之洞，声称自己“今日得妙法，救近救远。法成，赏一百万两；不用，分文不费”；并以同样的价码，向李鸿章兜售。李鸿章曾邀请李提摩太北上，得知李提摩太已起身赴湖北面见张之洞，李鸿章转又致电张之洞，请他仔细考察其“妙法”是否可用。见到张之洞后，李提摩太说出了他的“妙法”，即“延请外国监管中国的外交和政治”。张之洞的响应是“不主张将中国变成某个国家的暂时的保护国”。被拒后，李提摩太继续寻找买家，先后拜访了总理衙门大臣张荫桓、帝师翁同龢、恭亲王奕等人。至戊戌年，真正愿意“购买”其“妙法”者出现了，就是康有为。康有为没有“一百万两”，但他能推荐李提摩太做光绪皇帝的贴身顾问。戊戌政变后，英国驻上海外交官班德瑞和白利南，曾如此评价康氏与李提摩太的结合：“康有为……被李提摩太的一些无稽之谈所迷惑”。“李提摩太是个阴谋家，他大约向康有为和维新派作了一些愚蠢的建议。”

(20)伊藤博文抵京后，中国朝野掀起了一股“伊藤热”。出于对日本维新成功的敬服，许多支持维新的官员建议朝廷礼聘伊藤为新政顾问。雷家圣：《失落的真相——晚清戊戌变法时期“合邦”论与戊戌政变的关系》，载《中国史研究》（大邱）第61辑（2009年8月），第177-210页。

(21)同上。



- (22) 黄遵宪著：《人境庐诗草笺注》上，钱仲联笺注，上海：上海古籍出版社，1981年，第503页。
- (23) 宋恕著：《宋恕集》上，北京：中华书局，1993年，第374页；章太炎：《论亚洲宜自为唇齿》，载《时务报》第18册；钟天纬：《论结纳日本》，载钟天纬：《别足集》，1901年刊行，第56页。
- (24) 章太炎著：《章太炎诗文选注》，上海：上海人民出版社，1976年，第7页。
- (25) 杨际开著：《清末变法与日本——以宋恕政治思想为中心》，上海：上海古籍出版社，2010年，第205页。
- (26) 周作人：《日本的衣食住》，载《周作人论日本》，西安：陕西师范大学出版社，2005年，第137-145页。
- (27) 春亩公追颂会：《伊藤博文传》下卷：东京：原书房，1970年，第399-400页。
- (28) 胜海舟：《清谈と逸话》，载海舟全集刊行会编：《海舟全集》第10卷，东京：改造社，1928年，第282页。
- (29) 汤震说，“日本知三岛不足以自存，朝鲜者亚洲之枢，俄得之而为所逼，急欲郡县之以自蔽。甲申之变，我幸先发制之，而东顾之忧，旦夕间事也”。汤震著：《危言·迁鼎第一》，光绪二十二年（1896年）石印本，第6-20页。
- (30) 相关内容，见金日成著：《金日成回忆录：与世纪同行》第一章《笼罩着悲惨命运的国家》，平壤：外文出版社，1992年，第1-85页。

【论 文】

多民族“关系”视角：超越二元论的意义

常 宝*

[提要]从“实体”到“关系”的范式转变是社会学方法论的一次当代变革，对中国多民族历史与现实关系问题的研究应有启发。对中国多民族关系历史中形成的一些二元概念进行深入反思与审视是分析和解释中国多民族关系的基础性工作。多民族社会“关系”视角的引入，超越传统的“二元论”，有助于当代中国多民族关系的认知和解决，多民族政策的调整，甚至对促进和谐社会建设及社会进步应有积极意义。

[关键词]多民族；关系；社会意义

社会关系是社会学研究的重要议题。社会关系在个体与社会组织相互互动、行动中逐渐形成、沉淀的社会结构形式，也是决定、生成社会行为规则、话语体系与行动模式的重要机制，观察与测定社会关系的粘合与分散程度，有助于社会建构和社区营造的顺利进行，在多民族国家社会关系中尤为重要。

一、从“实体”到“关系”：社会研究范式的当代变革

在社会学学科产生与发展过程中，其研究的范式和视角不断被更新和调整。早期社会学关注社会现象和行为，其核心领域关注“自然科学”化的社会实体，即将社会事实和现象当作“实物”

* 常宝，北京大学社会学博士，内蒙古师范大学教授。主要研究方向：民族社会学研究；民族精英研究；艺术社会学研究。



来对待和研究，社会现象和行动被赋予实体性属性，成为社会学方法论的主线。“从实体论到关系论是当代社会思想的一个重要特征。……社会科学根本没有必要做出这些非此即彼的选择，因为社会现实的内容既体现在行动的现实，也体现在结构的现实，二者同样重要，就存在于关系之中。”¹ 因此，进入当代，社会关系自然成为社会研究的核心议题，尤其在社区社会关系的分析中，社会关系不仅是社区文化、人口结构、情感和认同的先决条件，也是社区互动、社会行动的结果。

在社会关系的分析和研究中，布迪厄（Pierre Bourdieu）的观点极为鲜明。他认为，“概念的真正意涵来自于各种关系。只有在各种关系系统中，这些概念才获得了它们的意涵。”² 各种纷繁复杂的社会概念、命题都生成于社会现象、社会问题和个体、群体的社会关系之中。社会关系是社会行动者（个体和群体）之间互动的实践性行动过程，也是不同行动者之间形成和凝固的、惯性的社会结构、行动模式。所以，很多社会学家认为，社会现象、社会行动与社会现实的本质就是社会关系及其各种表现形式。布迪厄进一步指出社会关系的三种特征：“第一，社会关系反映的社会现实之间的关系；第二，社会关系指的是‘社会的’关系而不是‘个人之间的’关系；第三，社会关系不是个体之间的主观联系，而是如马克思所说的、是离开人的主观性而独立存在的、具有客观性的关系，因此，它必然具有客观性特征。”³ 按照布迪厄的解释，社会关系具有现实性，社会关系通过日常生活和社会现实得以呈现，在社会现实及现象中贯穿着社会关系的逻辑和脉络。在微观、自然的个人关系中无处不在地体现着宏观社会关系的本质特点和结构。从客观与主观角度看，社会关系具有强烈的客观性，即不依人的主观意志为转移的客观、外在结构性与制度性。这一点，布迪厄认真继承了马克思主义的传统，他用“场域”与“惯习”等概念和理论体系进一步阐释了社会关系的核心议题，推进了社会关系论的进一步完善和系统化。

如前所述，社会实体论将社会视作类似于生物实体，社会实体就如生物实体和自然物体一样独立存在，具有客观真实性特征和可测量的属性。社会实体具体体现在社会行动的制度化与制度的合法化的静态过程，而社会关系视角与理论将社会关系置于社会行动现实与结构现实的有机互动中，使其拥有了动态的属性，这就是实体论与关系论之间存在的最显著的区别。因此，社会学理论开始关注和解释社会关系，将社会关系视作社会互动、社会结构的本质性特点，社会关系成为社会实践与行动的过程内容，也成为社会交往、互动的结果。

二、对一些中国“民族关系”二元概念的反思

在人类社会概念与属性中，“民族”是一个独特的领域和关系格局。“民族”，作为一种独特概念，在中国近代社会结构与政治话语中形成，它既不等于英语世界里的“nation”，也不等于“nationality”和“ethnic group”概念，它具有显著的中国本土意义的群体与社会文化分类特征和意义。

自古以来，中国版图范围内多部族、族裔和民族混居、杂居，多民族之间的社会文化交流互动从未中断，多民族是中国固有的特色和社会结构。在中国历史与现实中的不同民族交流和互动中形成了独有的社会关系和历史记忆，也沉淀了诸多二元概念，有助于反思和解释中国多民族关系的本质性内在意义。

（一）“少数”与“多数”

¹ 杨善华主编，《当代西方社会学理论》，北京：北京大学出版社，1999年，第268页。

² [法]皮埃尔·布迪厄、[美]华康德著，《实践与反思》，李猛、李康译，北京：中央编译出版社，1998年，第133页。

³ 刘少杰主编，《国外社会学理论》，北京：高等教育出版社，2006年，第342页。



“少数”与“多数”是中国多民族社会格局中的重要特点与指标。韩锦春指出，1905年刊载于《民报》的《民族的国民》一文已经使用了“少数民族”一词。有学者考证“少数民族”概念时认为：“近代中国人使用的‘少数民族’概念，主要有清末排满革命思潮，一战后欧洲‘保护少数民族条约’，以及共产国际的民族与殖民地理论三种主要的思想来源。”¹ 具体而言，中华民国时期，汉族精英将“满人”看作中国境内人口为“少数”的民族，并以此表达忽略“小”、歧视外族人的排满情绪。另一方面，中国人开始关注世界一战时期欧洲民族问题，将 minority 翻译成“少数民族”。“胡愈之 1934 年说：‘虽然少数民族早已存在，但是这个名词却在从大战以后，方才普遍行用的。’清末的英汉词典在翻译 minority 时，多指出有‘少数’（The smaller number）之意，却鲜见直译为‘少数民族’或‘小民族’。表明 minority 虽早为国人所知，但译成‘少数民族’，主要是欧战后的事。”² 于是，清末民国时期，“少数民族”被汉人精英泛指国内汉族以外的其他民族，1928 年 7 月，中共六大通过的党章中开始使用“少数民族”一词。

有了“少数”一定有相应的“多数”概念。毋庸置疑，在近代历史中，满人、蒙古人等成为“少数”民族，对应的汉族是“多数”，虽然没有明确说哪个民族或群体是“多数”，但汉人“多数”的事实毫无争议，也无需解释和阐述。

社会进步的重要指标之一是社会民众和精英阶层的反思性能力的提升和深入。近代以来，随着西方文化的渗透与社会的急剧转型，包括中国“少数”民族精英在内的精英群体开始反思国家、民族和社会的命运问题、发展问题，有些原有的概念成为人们重新审视的对象，通过概念的反思重新塑造和建构社会性、群体性概念体系。如今，中国国内很多少数民族精英和民众开始反思“少数民族”这一概念及其身份意义，考证“少数”概念的历史意义和现实功能，不管“少数民族”这一概念的来源多么复杂和多元，精英们普遍认为，类似称呼始终放射出汉人精英们排挤甚至欺辱非汉人群体的情绪和意义，充分呈现了划分多数民族与少数民族不同社会阶层的历史性意图，认为可以“忽略不计”的“少数”的对立面必定是一个“多数”，即“不可忽略”的“汉族”。

在当代政治话语和社会互动中，“少数民族”与“民族”概念之间常常出现交互使用现象，有时两者之间的界限不是十分清晰。在民众日常生活交往中将“少数民族”简称为“民族”，从而出现“少数民族=民族”、“少数民族地区=民族地区”、“少数民族问题=民族问题”的使用法，并在国家与政府的文件中早已成为一种习惯用法。具体而言，中国有 56 个民族，由于历史传统、文化类型和时空格局等原因，将除了汉族以外的人口较少的 55 个民族习惯上叫做“少数民族”，在国家政治话语中，单一少数民族聚居地或汉族与少数民族人口混合居住地区统称为“民族地区”，将国家针对少数民族居住地、少数民族人口和社会制定实施的制度称作“民族政策”。由此可见，“少数民族”概念的确具有强烈的社会分层意义和含糊之处，人们泛泛使用“少数民族”时未察觉其背后的意义来源，其实这样很容易引起民族之间的误解和歧义。

（二）“主体”与“客体”

进入近代，中国多民族关系出现了巨大变迁，多民族在国家内部的政治权力、经济资源和社会关系格局产生交错与交替的现象，在复杂多变的民族关系中谱写了历史、构造了社会架构，用杜赞奇（Prasenjit Duara）的话说，多“民族国家”拯救了历史，但多民族之间的矛盾、隔阂与纷争不断呈现，甚至不断深入、复杂化，在多民族国家中的“主体”与“客体”角色与地位成为争夺的焦点，至今，关于这些概念的解释和争论依然延续着。

关于中国多民族关系和“主体间性”中哪个民族是“主体”的争论中，白寿彝的观点受到了多数人的质疑。他认为：“汉族是中国历史上的主体民族，这个提法对不对？我说对。为什么？因为汉族在全国各民族中，无论在哪个时期，都是人数最多、生产水平和文化水平最高的民族。”

¹ 杨思机，“‘少数民族’概念的产生与早期演变”，《民族研究》，2011 年，第 3 期。

² 杨思机，“‘少数民族’概念的产生与早期演变”，《民族研究》，2011 年，第 3 期。



在某些方面，汉族可能不如少数民族，少数民族超过了汉族。但总的讲，汉族水平是比较高的。还有一点非常重要，汉族在全国各民族中，始终成为我们国家的稳定力量。……这个功劳，汉族应居第一位。”“我们说汉族是主体民族，并不是说少数民族无关紧要，并不是说这个老大哥可以欺侮兄弟、压迫兄弟。……汉族成为主体民族，可能成为大汉族主义思想滋长因素之一。”¹ 针对类似的话语，杨建新进行了反驳，他认为：“就民族关系的角度说，汉族在中国起主导作用、核心作用，是完全正确的，也是客观事实。但在地位上，少数民族与汉族应该是平等的。汉族是主体民族的提法，混淆了汉族与少数民族在中国的政治地位和社会作用这两个不同的概念，极易造成误解，因此，我认为这一提法是有严重缺陷的。”² 学界对“主体”与“客体”民族的争论本质上是对多民族在民族国家内部的政治权力、经济资源与社会资本方面的多与少、中心还是边远的纷争的具体体现，也是话语、符号和认同之间的纠结和纷争。

社会是多元的，任何国家内部历史与现实中的政治交流、文化互动不可能有单一或二元形式和内容，但人们往往用二元的眼光看待纷繁复杂的社会现象和关系格局，其本身就是话语政治的基本属性。布迪厄指出：“二元论的思维方式不是凭空产生的，有其形成的现实基础，即现实世界是以两种方式存在的：‘初级的客观性’和‘次级的客观性’。”³ 二元与多元的争论也是当代社会话语体系中的张力和矛盾，社会与文化的多元性客观特点与人们观念价值的二元性认知之间存在鸿沟，在多民族国家的民族关系中尤为突出。

费孝通在其“中华民族的多元一体格局”的论述中早已清晰地阐释了中国多民族关系的历史发展轨迹和现实依据。但在人们的价值体系中、心灵深处形成和固化的印象更多基于当前社会人口格局、政治框架，没有从历史的视野和宽度去纵观中国多民族关系问题。虽然，以历史以来形成的人口比例、经济实力等指标来依据，即“人数最多、生产水平和文化水平最高”的基本条件能够说明汉族在中国多民族中的影响力，但这种理由不能充分论证“始终成为我们国家的稳定力量”和“主体”民族的政治地位，这样的结论很容易引起其他民族的质疑，至少在话语层面和价值导向上。加之，中国历史过程中多民族共同参与、“轮流坐庄”的事实不能否定。“中国几千年的历史上，很多民族的成员都做过皇帝（汉族以外，还有鲜卑、契丹、蒙古、满族等），所以，中国的传统强调‘夷夏一体’，统一并不是消灭不同的文化与民族，而是主张‘夏中有夷，夷中有夏’。”⁴

格罗塞（Ernst Grosse）分析艺术科学时曾提出艺术史和艺术哲学的概念，他认为：“艺术史是艺术与艺术家的发展中考察历史事实的。它把传说的一切可疑和错误的部分清除干净，而把那可靠的要素取来，尽可能地编成一副正确而且清楚的画面。”⁵ 与此相似，从社会关系和社会史的角度审视和分析多民族国家中的民族关系的目的是更清晰地描绘出多民族之间的多元生动的社会历史画卷，而不是只从少与多、主与客的“非此即彼”的二元角度出发，对中国历史上相互依存、相互尊重和交流过程中形成的民族关系视而不见。更重要的是要突破“夷夏有别”的二元视角，转入多民族相互平等的“多元”观念框架，这无疑有助于多民族“和谐”家园的建构，有助于促进社会的进步和国家的繁荣。

三、多民族“关系”视角的嵌入及其社会意义

¹ 白寿彝，“关于中国民族关系史上的几个问题——在中国民族关系史座谈会上的讲话”，《北京师范大学学报》，1981年，第6期。

² 杨建新，“关于民族发展和民族关系中的几个问题”，《西北民族研究》，2002年，第1期。

³ 刘少杰主编，《国外社会学理论》，北京：高等教育出版社，2006年，第343页。

⁴ 杨圣敏，“多元一体：中国民族关系的历史传统”，《光明日报》2017年2月26日。

⁵ [德]格罗塞著，《艺术的起源》，蔡慕晖译，北京：商务印书馆1984年（第2版），第1页。



自古以来，无论更迭了多少个朝代，中国大地是多民族相互依存、相互交融的国度。近代以来的“民族”概念的形成与演变过程中出现了复杂多变的话语与认同体系。针对类似政治话语与社会习惯性概念的含糊性与模糊现象，笔者提倡将少数民族在内的多民族混合居住地区统称为“多民族地区”或“多民族社区”，将“少数民族问题”改为“多民族问题”。这样，多民族“关系”视角的嵌入可以规避传统“二元论”做法，具有一定的社会意义：

（一）中国历史：多民族“关系”的产物

数千年以来，中国历代朝政设置和采取了“天下”观指导之下的中央集权，不同民族、部族之间的经济文化与社会关系在不断融合、不断决裂的过程中形成，各种社会管理制度、经济文化模式并存，南北、东西不同地域、不同部族之间存在巨大差距，但能够统一于一个“西起帕米尔高原，东到太平洋西岸诸岛，北有广漠，东南是海”¹的自然地理单元中，统一于中央集权制度框架内，这就是中国多民族关系在历史上的生动表现。更具体而言，中央在某些边疆部族社会实施封国制和羁縻府州（土司）制度等五花八门、因地制宜的制度政策，各族民众在长期的交往与互动关系中承认、包容和接纳彼此的差异，几千年以来的中央集权制度就以差异性、包容性族际关系为基础，并不断完善、调整而形成的。因此，多民族之间历史以来形成的“关系”是描述和解释多民族社会环境和意义的重要变量。

（二）“多民族”概念无论在政治话语、文化系统和治理机制中都包含其“社会关系”视角

换言之，在多民族之间的互动中，民族关系是不可忽略的指标。在当前社会环境中，从“关系”视角审视和分析当代民族问题时关涉到民族地区政治权益、人才市场、经济发展、社会资源、机会平等、地位分配和精英培养等一系列复杂多元问题，甚至涉及到民族文化的保护与传承、民族心理调适、社会流动等诸多方面。在当代多民族社会关系中，不仅有历史上形成的“刻板印象”，也有当前日常交往中形成的“即时评价”，进而出现了一种彼此排斥的文化“俯视”现象。

1. **历史与日常交往中的“印象”。**中国多民族在漫长历史发展中相互形成的印象多种多样，例如：许多民族对蒙古族的基本印象和认同是“成吉思汗的辉煌历史”、凶猛、野蛮、勇敢、游牧的历史记忆以及“能歌善舞”、“能喝酒”、“朴实”、“热情好客”等，这些刻板印象延续至今，很多人依然停留于这样的认同层面。这是不同民族在历史中沉淀下来的政治话语、文化态度。用阿尔蒙德的话说：“这个政治文化是由本民族的历史和现在社会、经济、政治活动进程所形成。人们在过去的经历中形成的态度类型对未来的政治行为有着重要的强制作用。政治文化影响各个担任政治角色者的行为、他们的政治要求内容和对法律的反应。”²

2. **多民族之间的文化“俯视”。**西方人早就从生理和体质的角度将世界民族分成优劣多等级。当然，西方人将自身放在优等、优秀的位置，“俯视”着世界其他民族及其文化。很多国家将自己的民族和文化视作世界上最优秀、最好的榜样，歌颂自己国家和民族的情景屡见不鲜，日本人将本民族称谓“大和民族”，英国人的“大不列颠”和韩国人的“大韩国”称谓都是如此。

在中国，各民族之间历史以来形成的文化、经济和社会关系连接着不同民族群体，不同民族文化之间有着千丝万缕的联系，游牧、农耕、工商业社会经济类型之间的互补性特点造就了历史，创造了中国文明。但不同民族文化之间形成的差异、隔阂和成见一直延续至今，各民族在文化上都有“傲慢”和“自豪感”，认为自己的民族及其文化是最高级、最优秀，对自己民族的历史和现实的自豪感和优越感油然而生。在现代化过程中，少数民族虽然处于明显的被动、劣势地位，但他们的文化“傲慢”和“俯视”景象依然存在，他们主要用历史与环境主义不断重塑自己民族文化形象。例如，蒙古族精英和民众常以成吉思汗时期辉煌的历史记忆作为文化自豪的中心，以

¹ 费孝通，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》1989年第4期。

² [美]加布里埃尔·A.阿尔蒙德、小G.宾厄姆·鲍威尔著，《比较政治学一体系、过程和政策》，曹沛霖、郑世平、公娟、陈峰译，北京：东方出版社，2007年，第26页。



游牧经济的环境理念为抵触工业文明的有力武器，在强劲的现代文明中维护了自身民族文化的意义。此次同时，有些汉人民众和精英对身边的蒙古人也有很多刻板印象，甚至严重的成见。他们认为蒙古人就是“能歌善舞”、“游手好闲”、“没有头脑”、“没有思考能力”的一群人。每一个民族中都有不文明的个体，每一个民族文化都有闪亮的一面。多民族之间有矛盾，有意见是正常，但不能诋毁其他民族的文化和历史，不能“一叶障目”，形成偏见，更不得欺辱其他民族文化与人群。

现代多国家民族关系是社会关系中的重要方面，也是多民族政策的基础性条件，民族关系是多民族政策的“晴雨表”。在中国，多民族政策为不同民族、不同文化和不同人才体系之间搭建了不同的通道，从不同通道走出来的社会成员和精英群体，汇集在人才市场，在社会资源分配和文化资本运用的关口上相遇，其中多民族政策具有调节、整合与维模功能。多民族政策在历史与现实、不同文化与价值之间建立自由民主、机会平等的“堡垒”，在整个国家的社会发展与文明进程中具有重要意义。

如今，社区的“多民族”化使社区文化、社区互动模式和社区关系多元、复杂化，在传统社区演变、当代社区重建过程中多民族“关系”成为一种重新关注的指标体系，多民族“关系”视角可以超越二元论，为多民族地区国家制度、收入与机会平等的社会政策提供新的视野。

参考文献：

- [1] 费孝通，“中华民族的多元一体格局”，《北京大学学报》，1989年第4期。
- [2] 杨建新，“关于民族发展和民族关系中的几个问题”，《西北民族研究》2002年第1期。
- [3] 杨圣敏，“多元一体：中国民族关系的历史传统”，光明网-《光明日报》2017年2月26日。
- [4] 白寿彝，“关于中国民族关系史上的几个问题——在中国民族关系史座谈会上的讲话”，《北京师范大学学报》1981年第6期。
- [5] 杨思机，“‘少数民族’概念的产生与早期演变”，《民族研究》2011年第3期。
- [6] 肖倩，“超越整体主义和个体主义：试论布迪厄的关系主义方法论”，《晋阳学刊》2005年底5期。
- [7] 刘少杰主编，《国外社会学理论》，北京：高等教育出版社，2006年。
- [8] [德] 格罗塞著，《艺术的起源》，蔡慕晖译，北京：商务印书馆，1984年（第2版）。
- [9] [美] 加布里埃尔·A. 阿尔蒙德、小G. 宾厄姆·鲍威尔著，《比较政治学一体系、过程和政策》，曹沛霜、郑世平、公娉、陈峰译，北京：东方出版社，2007年。
- [10] [法] 皮埃尔·布迪厄、[美] 华康德著，《实践与反思》，李猛、李康译，北京：中央编译出版社，1998年。



【论 文】

人类学视野下的中国民族学——语境与困境¹

曲 枫²

概要：本文从历史形成过程、概念纠葛、和本土化实践三个方面探讨了中国民族学的构建与发展，并分析了民族学科体系建立的深层次原因。作者在本文中的认识主要有三点：首先，超大民族学科的形成完全受制于社会政治语境的框构；第二，这一现象将中国的人类学与民族学同时置于学术研究和学科建设的困境之中；其三，这一现象的产生是民族学科的政治性想象与国家符号的学科想象达成默契的结果。

关键词：民族学、人类学、历史纠葛、词语幻象、政治想象

中国民族学自 20 世纪 20-30 年代诞生至今，一直深陷学科定位的困境之中。其原因主要有两点。第一，学科建设一直受政治形势与社会语境的框构，因而，研究内容中的政治元素常常超出文化元素。第二，西方民族学经验与中国情境对接产生了是否适用的问题，促发了中国学者对人类学本土化的探索与实践。这一本土化探索无法避免与社会政治语境的交汇。正如周大鸣与刘朝晖所意识到的那样，本土化实践包含两条线索：“一是学术思想的顽强的自主精神；二是社会政治环境的影响，尤其是后者，在社会科学研究中，对其的影响可能是决定性的”（周大鸣、刘朝晖，2002）。

一般认为，民族学即社会文化人类学。人类学与民族学在欧洲大陆于 18 与 19 世纪初创。当时，人类学（anthropology）一词往往用来指体质人类学（physical anthropology），而民族学（ethnology）在法、德等国家被用来指代对非西方民族和文化的研究。英国和美国则分别使用“社会人类学”（Sociological Anthropology）、“文化人类学”（cultural anthropology）一词取代“民族学”。“二战”之后，欧洲大陆也普遍用“社会人类学”来代替“民族学”（阿兰·巴纳德，2006：2-3）。林耀华在其主编的《民族学通论》中认为：“英国的‘社会人类学’、美国的‘文化人类学’和当前合称的‘社会文化人类学’，无论从研究对象和范围来说，都基本等同于民族学，彼此间也经常互相通用”（林耀华，1990：1；王建民，1997：3）。

人类学与民族学作为学科的名称于 1930 和 1940 年代在中国并用，其原因在于学者学术背景的不同。“早期留学欧洲与英美的中国学者分别带回了‘民族学’与‘人类学’，于是在中国就同时建立了民族学与人类学系虽然渊源有所区别，内涵是相同的”（杨圣敏，2009：3）。在经历了 1950 至 1970 年代近 30 年的冷遇与撤销之后，人类学与民族学自 1978 年以后得以重建。然而，重建后的民族学与人类学无论在研究内容还是在理论与方法上日趋不同，直至今日愈演愈烈。在社会文化人类学仍然坚持以国际通行学科分类原则进行人类文化研究的同时，民族学则突破学科规范，不仅将中国少数民族的政治、经济、文化、语言、历史作为研究内容，同时也将世界主体民族、国家民族的政治、经济、国际关系作为研究对象，成为一个综合和包含了多种学科理论、方法与内容在内的一个“大学科”（石奕龙，2012；杨圣敏，2012）。笔者在本文中的认识主要有三点：其一，这一现象的形成完全受制于社会政治语境的框构；其二，这一现象将中国的人类学与民族学同时置于学术研究和学科建设的困境之中；其三，这一现象的产生是民族学科的政治性

¹ 本文刊载于《原生态民族文化学刊》2019 年第 2 期，第 56-63 页。

² 作者：曲枫，聊城大学北冰洋研究中心主任、教授。毕业于美国阿拉斯加大学人类学系，获博士学位。研究方向为极地考古学、宗教人类学、极地民族志学。电话：15800676501；电邮：alaskafengziqu@163.com



想象与国家符号的学科想象达成默契的结果。民族学科难以与人类学科合而为一的原因之一，在于“民族”（nation）术语远较“人类”术语更容易为学科提供政治想象进而提升知识权力的空间。

历史纠葛与政治想象

1930年代，中国国难当头，日本以“民族自决”名义挟持“满州国”独立。随着暹罗投靠日本并更名为“泰”，西南边疆也出现分裂危机。当此之时，中国历史学者如顾颉刚、傅斯年等强烈意识到“民族”一词的政治意味，因而兴起“中华民族是一个”的历史学叙事。民族学者如吴文藻、费孝通等人却并不回避民族文化间的异质性，用民族平等、文化多元等概念构建另一种民族学视野的叙事系统。后者直接促发了中国边政学的诞生（范可，2017；冯建勇，2018；王传，2018）。然而无论历史学有关中华民族同一性的叙事还是民族学有关边疆的理论构建，都呈现出学术视野中的政治想象。

在1942年发表的《边政学发凡》一文中，吴文藻创立边政学概念，并明确将政治学纳入边政学的研究范畴。如其所言，“边政学就是研究边疆政治的专门学问。通俗地说，边疆政治就是管理边民的公共事务。用学术语，边政学就是研究关于边疆民族政治思想、事实、制度，及行政的科学”（吴文藻，1942：6）。但同时他仍然强调人类学在边政学中的主体作用：“兹以人类学观点为主，而以政治学观点为副，来作边政学初步的探讨”（吴文藻，1942：3）。梁钊韬在此基础上进一步强调边政学的政治学意味：“我们现在不应再把人类学的研究视为纯理论的学问，对于实用的边政设施，似应就功能的观念，予人类学与政治学贯通起来，换句话说，就是纳入人类学的理论于实践的道路上。这么一来，边政的科学理论的确立，可使边疆政策有所依据，边疆政治得以改进，而执行边政的人，对于不同文化的边民亦可有所借鉴”（梁文韬，1944：11）。引人注目的是，梁文中特意强调了功能概念。在30年代至40年代，早期人类学家如费孝通、吴文藻、林耀华等人均为功能主义的推崇者。然而，与西方功能主义人类学有着微妙区分的是，后者强调的是研究内容和方法，即人类学以社会系统及社会结构为研究对象，并形成了一种功能分析方法。因而，西方功能主义人类学是纯理论学问。而前者，即中国功能学派更强调的则是民族学或人类学的应用性质，是研究目的而非内容和方法，主张用民族学来解决中国社会的实际问题。梁文正是在这一背景下将功能概念与政治学科联结起来。王建民为此作如下评论：“边政学的提出，是中国民族学家试图将民族学应用到实际的政治建设中的尝试，民族学不再被看作纯理论的学问，把民族学理论与实践更紧密地结合起来了”（王建民，1997：268）。

1949年建国之后，人类学与民族学在各大学中被取缔。民族学仅在50年代被保留在中央民族学院的研究部，只招研究生。民族学强调发展马克思主义的民族学或民族研究，民族学家接受思想改造，以马克思主义为学术指南。在研究目的上，由纯学术研究向解决民族问题转变；在研究范式上，以古典进化论为理论来源；在研究对象上，由文化研究转向对人类社会发展规律的研究。民族学者的主要研究任务是协助政府为维持民族团结格局而开展兼具政治与学术属性的民族识别工作（王建民、张海洋、胡鸿保，1998：68-78）。周星发现，这一强调“族别”的叙述框架对今日民族学科的构成仍然保持着巨大的影响。在对民族文化表述的背后，“大都程度不同地带强化了族群的政治身份认同的深刻意向”（周星，2005：72）。石奕龙认为，自民族识别开始，“国内的民族学就不完全是原本的文化研究的学科了，而与国际通行的民族学分道扬镳而变成着重于解决少数民族问题的研究”（石奕龙，2012：97）。

1958年，中国科学院民族研究所成立。受苏联模式影响，其业务范围包括民族问题、民族学和民族史。这一模式对改革开放后民族学科的重建有着很大影响。民族学科在文化大革命时期被完全取缔。1978年改革开放后，民族学与人类学在各院校中得以恢复、重建，但学科界线一直处于模糊状态。其研究范围和研究内容在上一世纪的80年代和90年代一直处于争论之中（王



建民、张海洋、胡鸿保，1998）。80年代，大部分学者坚持发展马克思主义民族学，林耀华的论述较有代表性。他认为民族学以民族为研究对象，是研究民族起源、发展、消亡过程的科学，同时研究各族体的生产力和生产关系、经济基础和上层建筑（林耀华，1986：321）。也有学者，如江应梁、钟年等坚持以文化研究为核心的文化人类学传统，主张民族学应以民族文化为研究内容和对象（江应梁，1981；钟年，1987）。但这一认识在90年代被高涨的建设综合民族学科的热情所迅速淹没。

广义民族学概念的提出代表着民族学与文化人类学在学科上的彻底分离。早于1981年，施正一即将民族学视为综合学科，并命名为“广义民族学”，以示与文化人类学相区分（施正一，1981）。1992年，施正一出版《广义民族学》一作，将与民族有关的政治、经济、国际关系、法律、社会组织、艺术、发展史均纳入民族学研究中（施正一，1992）。这一认识对国家管理部门的影响是显而易见的。1993年，国家技术监督局核准的国家标准学科分类中，将民族学规定为一级学科，下设民族问题理论等二级学科，人类学与民俗学也包含其中。1994年，全国哲学社会科学规划办公室颁布《国家社会科学基金资助项目申报数据代码表》，明确将民族学划为一级学科，下设八个二级学科，分别是民族问题理论、民族史学、中国少数民族语言文学、蒙古学、藏学、文化人类学与民俗学、世界民族研究、民族学。1996年，教育部将人类学列为一级学科社会学下的二级学科（杨圣敏，2012：73）。国家管理部门干预并未使学科划分明确起来，反而更加混乱。在这一情况下，民族学等同于社会文化人类学已成为部分人类学家一厢情愿的愿望。杨圣敏认为，国家管理部门将民族学与民族问题研究混而为一，“实际上是将不同范畴的学科和研究专题拼凑于一处将民族学等同于‘民族问题研究’，实际上就否定了民族学本身独立的学科性质”。杨圣敏进一步提出这一现象体现了学理之外的原因：“学科的划分不仅关系到学理，还关系到不同学术单位、学术团体甚至个人的学术资源、地位和前途”（杨圣敏，2012：73）。

国家成为重要符号参与到学科的构建之中并由于其无以取代的行政资源而具有支配性优势。王建民等学者对此深有感触地说：“国家对学科的扶持和投入，决定着学科在国家学术体系中的位置，制约着学科的发展空间和强度”（王建民、张海洋、胡鸿保，1998：455）。这一支配性发挥作用的前提主要有两方面。首先是学者之间的意见分歧。分歧的实质体现在对于学科政治想象力层次的不同。其二，国家对不同层次政治想象力具有自由选择性。选择结果取决于国家意志与学术政治想象力的接近程度。因而，国家机构对民族学科的行政划分与其说是单方面的行政操作，勿宁说是国家与民族学研究领域合作的结果。这一结果首先体现了国家对民族学科政治想象的认同与接纳，其次也为国家本身构造了一个民族学想象空间。两种想象的交汇使学术与政治的联姻成为事实，从而消解二者之间可能存在的紧张关系。在这一合作模式之下，学科规范则被有意放弃。

词语纠葛与超学科构建

杨成志早于1939年就已然发现，引起民族叙事争论的原因之一在于汉语中“民族”一词的多义性。“民族”既可以对应于英语的 *ethnic* 或 *ethnic group*，也可对应于英语中的 *nation* 或 *nationality*。前者指自然形成的族群，对其文化研究是 *ethnology*；后者指国族或国家，对其研究不是 *ethnology*，而应该是 *national studies*。早期学者将 *ethnology* 译为民族学，使很多学者误把民族与国家相联系，将民族学与国家国际关系研究混为一谈（杨成志，1939：279-280；冯建勇，2018：36）。

然而，杨氏观点并未促使问题的解决，民族概念的混乱状态在改革开放以后仍然延续并引起了更加激烈的争论。据郝时远统计，从1980至1990十年间，仅《民族研究》杂志发表的专论民族定义的论文就有30余篇之多（郝时远，2002：61）。1983年，王明甫发表《民族辩》一文，



反对将 ethno 译为“民族”。认为该英语词汇是指世界上各种类型的种族共同体，主张将其译为“民族共同体”或“族体”，以与民族术语相区分（王明甫，1983）。针对大陆学者受台湾学者影响而将 ethnic group 译为“族群”的现象，阮西湖则在 1998 年发表的文章中提出了不同的意见，提出 ethnic 及 ethnic group 的意义就是指民族，不能另作他译（阮西湖，1998）。美国人类学家斯蒂芬·郝瑞（Steven Harrell）也参与到争论之中，从西方学者的视角提出，汉语中的“民族”一词并不能对应于英语的“nationality”，因为后者包含“国籍”之意。但它与 ethnic group 也不能对应，因为后者属于地方语境，且具有主体性和流动性特点，而汉语的“民族”一词则属于国家语境，具有客体性和固定性的特征。因而汉语的“民族”在英文中并无对应术语（郝瑞、杨明志，2001 年）。范可则通过对民族与族群术语在西方语境与中国语境中的比较发现，无论是“族群”（ethnic group）还是“民族”（nationality）术语，二者都体现了在特定历史、社会背景下所经历的复杂、多变的过程。无论在学术上和一般使用上，二者都具有较强的任意性（范可，2003 年）。

2005 年，朱伦在《民族研究》上发文，再次介入“民族”概念之争。他将 nation 与汉语“国族”一词对应，将 nationality 与“民族”对应，将 ethno 与“族种”对应，将 ethnic group 与“族群”对应，认为“族群”是族类学（ethnology）的专业术语，而“民族”与“国族”则是政治科学的分析单位。中国 56 个民族都是作为 nationality 的“民族”，而非作为 ethnic group 的“族群”，因而“族群”概念并不适合中国国情。这基本上等于说，对中国民族的研究只能是一门政治科学而非人类学科学（朱伦，2005）。

在民族学与人类学创立初期的 1930 年代，许多学者对民族概念含混使用是不难理解的。然而，时至今日，“民族”概念的含混性与涵义的多重性已是公开的事实。1998 年 12 月，中国社会科学院民族研究所、中国世界民族学会和《世界民族》杂志社联合举办了“‘民族’概念暨相关理论问题专题讨论会”，对如何理解和使用民族概念问题进行了讨论（周旭芳，1999 年）。这一活动在当时的民族学研究领域具有轰动效应，国家层面对此也是十分了解。因而，将涵义含混的“民族”概念作为学科名称的使用并不是对概念的误用。反之，“民族”概念的多义性正好契合了国家的需要。首先，人类学本土化出于对西方知识系统的逆反，必然强调概念与术语的重构。传统人类学或民族学主要从研究“他者”即世界上的少数民族发展而来，进入历史悠久的中国便马上遭遇是否适用的问题。“民族”一词既可将中国民族学与西方人类学区分开来，也可与社会政治语境强势结合进而构建强势学科，形成具有中国特色的知识生产。其次，“民族”术语正因为其涵义不明，因而远较人类学术语更能提供政治想象空间，也更具有管理层面上的可操作性。如范可所言，“任何概念之所以成为术语，除了它们本身特定的含义外，还在于它们的可操作性，它们是许多具体事项的抽象表达”（范可，2003 年）。其三，民族学概念较人类学概念更能契合对功利主义的追求，也可以更有效地为学科带来知识权力。如乔健所言，“人类学，正像自然科学中的数学一样，是社会科学中最基本的学科，它对经济、社会、政治的发展的功用是根本的、广泛的、长期的，却不是立竿见影的”（乔健，1995：16）。当民族学概念化身为“民族科学或民族学科”（施正一，1992）时，它俨然成为一个包含民族理论、民族经济、民族人口、民族历史、民族语言在内的超学科，很容易被想象为可以直接为国家治理提供政策支持。

毋庸置疑的是，这一“超学科”的建立势必以牺牲学理研究为代价而使之沦为王铭铭所称的“应时式的研究”。此种应时研究“不顾学理而只顾现实经济变化”，只见浅表层次的描述及政策报告式的“论断”而缺乏人类学学理分析（王铭铭，2005：10）。

人类学的本土化与民族学的“本土化”

自人类学与民族学在改革开放后得以恢复重建以来，尤其是 1990 年代以来，中国本土人类学与民族学无论在理论、方法和实践上越来越呈现出分道扬镳之势。周大明与刘朝晖曾总结，中



国人类学的本土化有两大特点，一是学术思想的自主精神；二是社会政治环境的决定性影响（周大鸣、刘朝晖，2002）。在笔者看来，其所言第一条的“自主精神”主要对应在于中国人类学的发展，而第二条政治环境影响则主要对应于超民族学科的构建。

重建后的人类学一直秉承西方人类学的学科研究方法，重视田野工作、民族志书写及理论探索。然而，这并不意味着对西方理论与方法的简单搬运，其本土化探索自学科创立以来就从未停止。西方人类学理论建立在对殖民地非西方民族的观察之上。但中国则是一个有着丰富考古遗迹和历史文献的国家，因此当人类学理论初入中国，本土学者马上意识到了适用性问题。与西方人类学聚焦于部落社会不同，中国人类学一开始就将汉族研究与少数民族研究一道纳入到研究之中（Chen 2017: 219）。费孝通力主将体现时间纵向的历史因素加入到人类学研究之中，进而强调“文化自觉”与“参与观察”并重，并结合功能主义理论提出“历史功能论”（费孝通，1998；乔健，2007）。历史人类学在费氏的带动下如今已成为中国人类学研究的重要方法，但这一本土化探索并未改变其国际化人类学标准和性质。

近十几年以来，国内学者与港台、海外学者在中国各地进行了广泛的田野调查，深化了我们对本土化历史人类学的认识。比较系统的田野调查工作包括大陆与香港学者合作的“华南社会研究计划”和大陆、台湾与美国学者合作的“闽南文化比较研究”。文献与田野调查的结合不仅是可能的，也是现实的。另外，对美国人类学家卡洛琳·布列特（Caroline Brettell）的“文献的田野调查”（fieldwork in the archives）概念的引进，会更加有助于我们对人类学在中国全面展开的信心（刘永华，2018）。

因为人类学是从整体上研究人类文化和社会发生、发展的学科，因而与其他的学科的结合便是必然。在中国也是如此。尤其在进入 21 世纪之后，在人类学框架内的跨学科研究日益兴盛，不仅包括研究社会结构、社会制度和社会发展的政治人类学、经济人类学、法律人类学、都市人类学、乡村人类学和历史人类学、考古人类学，也包括研究人类生存环境、风俗、信仰、身体的心理人类学、宗教人类学、认知人类学、生态人类学、性别人类学、艺术人类学。同时，研究人类社会生活改善的应用人类学也已引进中国，并与世界同步发展。它包括发展人类学、行为人类学、教育人类学、医学人类学、旅游人类学、老年人类学、食物人类学、工业人类学、农业人类学等（石奕龙，2012）。然而，这些跨学科研究仍然以人类学的基本学科规范为基础，无论在研究内容和研究方法上并未突破学科分类标准。

与之不同的是，民族学本土化则以“中国特色”为标志，完全摆脱了人类学学科规范的框定。在国家管理部门的支持下，民族学迅速成长为一门综合的以中国和世界民族为研究对象的超学科，重点包含民族理论、民族历史、民族经济、民族语言、（狭义）民族学、和世界民族研究等。其内容包括哲学、政治学、法学、经济学、语言学、历史学、文学等几乎所有的人文科学和社会科学学科。虽然各学科之间有所交叉，但并不属于人类学意义上的跨学科研究。

毫无疑问的是，人类学是研究人类起源、行为、体质以及社会、文化发展的科学。无论是以人类起源、进化和生物特征为研究对象的体质人类学，还是以语言、文化和社会制度为研究对象的社会文化人类学、语言人类学，乃至包含以上各方面为研究对象的考古人类学，其研究主体都是人与文化。虽然历史学、社会学、心理学等其他人文 学科也是以人为研究主体，但人类学的独特之处在于，如美国人类学家杰克·以勒（Jack Eller）所强调的那样，它是从整体上研究过去和现在人的身体与行为多样性的科学（Eller 2016: 3）。庄孔韶也意识到人类学研究对象与其他人文学科的相似性，因而将文化多样性视为人类学研究的主体内容，将田野考察与民族志书写作为学科标志，将跨文化比较作为基本方法（庄孔韶，2006：3-32）。张小军先生认为：“人类学研究人类的全部生活方式即‘文化’，‘文化’是人类行为的软件编码，大到经济文化、政治文化、族群文化，小到企业文化、家庭文化、茶文化，人类社会从全球、国家到个人生活的所有方面，无不需人类学的研究视角”（张小军，2016）。



与之不同的是，在民族学科研究中，人与文化处于缺席状态，国家一跃成为表述主体。以当下民族学科中的显学——边疆政治学为例，“国家认同”、“中华民族共同体”、“国家治理”均为热点概念（如麻国庆，2017；夏文贵；徐俊六，2017；赵永春，2011），而人类学视角下的“文化边界”、“族群认同”等概念则被忽略（参阅范可，2017；赵树冈，2018）。进入21世纪，有关学者将边政学术语扩充为“中国边疆政治学”，虽然承认边政学在形式上属于民族学的范畴，但明确突出其政治学色彩。如吴楚克说：“中国边疆政治学把传统边政学的爱国主义精神作为自己的生命延续，这种精神完全溶于中国边疆政治学自身，成为学科特点的一部分。也就是说，边政学产生的理论价值和从事该学科研究的学者都以维护中国疆域安全和民族团结为己任。同样，随着中国日益发展强大并逐渐突破地缘安全的影响，如何维护中国疆域安全和民族地区稳定就成为当代中国边疆政治学的现实价值和学科目标”（吴楚克，2008：55）。再如民族学科体系下的世界民族研究，其主要方向包括世界民族构成、各国民族问题及民族政策、跨国民族研究、国族间关系、国家民族治理等等（如常士刚，2018；青觉、王伟，2016；周光辉、刘向东，2013；周平，2013；周少青，2017），更像是中国边疆政治学向海外地理区域的延伸与拓展，而不是高丙中所提倡的以“参与式社会调查”为基本方法的海外民族志写作（高丙中，2009）。

与中国情形不同的是，民族学（ethnology）概念在“二战”之后已基本为欧美学术界所弃用。原因大致有以下三点。首先，人类学在“二战”前的研究对象是非主体民族，而“二战”之后，人类学将主体民族也纳入研究范畴中，继续使用民族学一词便显得狭隘和不准确（阿兰·巴纳德，2006：2-3）。其次，作为民族学的人类学，即“二战”前的人类学将文化“他者”作为研究主体，很难避免殖民心态与欧洲中心主义传统（参阅 Marcus & Cushman, 1982）。因此，若延续使用民族学概念，将涉及到一个对待原住民社会的公平道德问题。与民族学概念不同的是，人类学“通过认识他者文化来理解人类自身的独特方式，能最大限度地帮助人类消除文化中心主义的影响，养成平等地对待其他文化的包容、合作精神”（张先清，2016）。第三，民族学概念由于强调对他者文化习俗的研究，因而专注于人文与社会科学因素。而人类学概念则更强调比较和跨学科研究方法，因而常常跨越社会科学与自然科学。如列维-斯特劳斯（Claude Levi-Strauss, 1908-2009）在其1956年向联合国教科文组织提交的人类学报告中所言，当民族学既与人文研究又与自然科学连接的时候，它就是人类学而非民族学了，因为人类学更具有关于人类知识的通约性（Levi-Strauss, 2008：27）。如此说来，民族学与人类学两个概念在“二战”后的西方已有所区分。根据陈刚的研究，在中国部分学者中仍然流行的将民族学与社会（或文化）人类学概念等同的做法源自蔡元培于1926年发表的《说民族学》（Cai, 1926; Chen, 2016）。显然，蔡对民族学和人类学概念的认识是来自“二战”前西方的旧观点。

毫无疑问，超民族学科在中国的建立与民族学或人类学的中国本土化过程密切相连。需要强调的是，无论是本土化的人类学还是民族学，它们都应该是世界性学术建构的组成部分。如王建民等所言，“任何学术都有其来源”，而且，“学术概念和理论有其自身的逻辑和意义，有学科的一般规范”（王建民、张海洋、胡鸿保，1998：471）。在学术研究和学科建设越来越全球化的时代，在坚守学科规范的下进行学术创新已是不言自明的道理。

结语

人类学在中国初创之时，民族学概念相当于社会人类学或文化人类学。在改革开放后，虽然人类学科和民族学科得以恢复、重建，但二者无论在理论、方法等研究方面还是在学科构建等形式方面越来越背道而驰。可以说，这一时期的民族学与社会文化人类学已完全不能等同起来。民族学已不再如人类学一样作为一个学科而存在，而成为一个综合、包容了政治学、经济学、法学、历史学、文学、语言学等学科在内的一个超学科体系，而人类学在其中只占很小的份量。在这一



情势下，若仍然提倡“用人类学的理论与方法规范民族学的研究”（杨圣敏，2012：76）也许既不现实，也不合时宜。

通过以上正文所述可见，现行的民族学科体系是学科政治想象与国家符号的民族学学科想象达成默契的产物。一方面，这一超学科体系的确为国家治理及政策制定提供了学术支持，其积极作用值得肯定。但另一方面，其超大体积以及研究的“应时式”特点使其研究层次不能深入，缺乏格尔兹所言的“深描”（thick description）力度（Geertz 1973），也难以提供长期效用。基于此，我们必须摒弃将人类学与民族学混为一谈的认识，因为正因这一认识，超民族学科体系的构建使公众产生人类学有足够运作空间的错觉。实际上，规范人类学研究已经被挤压在非常狭小的空间内，成为部分大专院校社会学中的二级学科，石奕龙因此痛心疾首地发出“人类学与民族学都应为一级学科”的呼吁（石奕龙，2012）。笔者认为，民族学科体系也许自有其存在的理由。然而，民族学科的体系再大，也无法替代以田野调查和民族志写作为特征的规范人类学研究。

如乔健所言，人类学属于社会科学的基础学科，对社会发展的功效是“根本的、广泛的、长期的”（乔健，1995：16）。张小军把人类学恰当地称为“强国之学”，认为人类学是世界强国所必须具备的学科。各欧美强国，无一不重视人类学。同时，人类学还是促进国家强盛的学问，原因在于“其研究的广度在人文社会科学中首屈一指：其独特的视角和深度也是俗语社会科学中的佼佼者”（张小军，2016）。高丙中则形象地将人类学比喻为社会发展的基础设施。他说：“对于世界的运转来说，道路、电力系统、网络设备是传统意义的基础设施，银行、法律与执法机构、对话与谈判机制等是基础设施，而生产不同民族、不同语言、不同宗教的人群能够互相了解、包容、合作的知识条件的人类学也是世界体系良性运转的基础设施”。他还说：“人类学是现代国家处身世界的一种基础设施，必须有，还必须先行，最能够代表一国学术整体发展的国际水准。如果人类学不发达，就意味着一国社会科学与世界沟通的基础设施不发达”（高丙中，2016）。宋平在近期发表的一篇英文论文中颇有见地地指出，中国正在经历一个快速发展时期。如何记载、解释和深入研究这一巨变时期的中国社会与文化，人类学责无旁贷。然而，学科结构不平衡已严重束缚了中国人类学的发展，自然严重妨碍了人类学者对上述学术责任的履行。无论对人类学科本身还是对国家管理系统而言，这都是一个不容回避的现实问题（Song, 2017: 238）。

与社会文化人类学相比，现行的超民族学科已不是基础学科。它的独特性既体现在学术与国家符号之间所构成的契约性上，也体现在学术权威的建立及社会实践的实用性上。虽然该学科体系包含政治学、经济学、历史学、语言学、法律学、民间文学、宗教学、心理学、人类学等几乎所有的人文和社会科学学科，但除政治学以外的各门学科在研究目的和实用价值上最后似乎都可以归结到政治学层次。尽管民族学在学科规范、研究领域、机构设置等各方面一直备受部分学者的置疑，但对其历史作用的观察和评价也许仍需假以时日。

参考文献：

- 阿兰·巴纳德（Allan Barnard）：《人类学历史与理论》，王建民、刘源、许丹等译，北京：华夏出版社。
- 蔡元培：《说民族学》，《蔡元培全集》第一卷，1926年。北京：中华书局。
- 常士刚：《多民族发展中国家的族际合作治理——以亚非发展中国家为例》，《民族研究》2018年2期。
- 费孝通：《从反思到文化自觉和交流》，《费孝通文集》第16卷，1998、2009年，呼和浩特：内蒙古人民出版社。
- 范可：《中西文语境的“族群”与“民族”》，《广西民族学院学报》2003年第4期。
- 范可：《边疆与民族的互构：历史过程与现实影响》，《民族研究》2017年6期。
- 冯建勇：《二十世纪三四十年代的中国民族叙事——基于民族学与历史学视野》，《民族研究》



- 2018年4期。
- 高丙中：《凝视世界的意志与学术活动——海外民族志对于中国社会科学的意义》，《广西民族大学学报》（哲学社会科学版）2009年5期。
- 高丙中：《建设联接中国与世界的民族学》，《文汇报》2016年5月20日第9版。
- 郝瑞、杨明志：《论一些人类学专门术语的历史与翻译》，《世界民族》2001年第4期。
- 郝时远：《中文语境中的“族群”及其应用泛化的检讨》，《思想战线》2002年第5期。
- 梁钊韬：《边政业务演习的理论和实施》，《边政公论》，1944年第3卷。
- 江应梁：《民族学在云南》，《民族研究》1981年第1期。
- 林耀华：《民族学》，《中国大百科全书·民族卷》第1版，北京：中国大百科全书出版社，1986年。
- 林耀华（主编）：《民族学通论》，北京：中央民族学院出版社，1990年。
- 刘永华：《时间与主义》，北京：北京师范大学出版社，2018年。
- 麻国庆：《记忆的多重性与中华民族共同体认同》，《民族研究》2017年6期。
- 乔健：《中国人类学发展的困境与前景》，《广西民族大学学报》1995年1期。
- 乔健：《试说费孝通的历史功能论》，《中央民族大学学报》（哲学社会科学版），2007年1期。
- 青觉、王伟：《多民族国家建设：民族冲突与国际干预》，《民族研究》2016年5期。
- 阮西湖：《关于术语“族群”》，《世界民族》1998年2期。
- 石奕龙：《人类学与民族学都应为一级学科》，《广西民族大学学报》2012年2期。
- 施正一：《关于发展我国民族学的几个问题》，中国民族学研究会编《民族学研究》第1辑，北京：民族出版社，1981年。
- 施正一：《广义民族学》，北京：光明日报出版社，1992年。
- 王传：《学术与政治：“中华民族是一个”的讨论与西南边疆民族研究》，《中国边疆史地研究》2018年2期。
- 王建民：《中国民族学史》上卷，昆明：云南教育出版社，1997年。
- 王建民、张海洋、胡鸿保：《中国民族学史》下卷，昆明：云南教育出版社，1998年。
- 王明甫：《‘民族’辩》，《民族研究》1983年第6期：3-25。
- 王铭铭：《二十五年来中国的人类学研究：成就与问题》，《江西社会科学》2005年1期。
- 吴楚克：《试论中国边疆政治学与边政学、民族学的关系》，《云南师范大学学报》，2008年第4期。
- 吴文藻：《边政学发凡》，《边政公论》第一卷，1942（5、6）。
- 夏文贵：《论边疆治理中国家认同的系统建构》，《中南民族大学学报》（人文社会科学版）2018年2期。
- 徐俊六：《多维视野下边疆民族地区民族成员多元身份的转换与建构》，《黑龙江民族丛刊》2017年6期。
- 杨成志：《西南边疆文化建设之三个建议》，《青年中国季刊》1939年9月创刊号。
- 杨圣敏：《前言》，杨圣敏、良警宇（主编）《中国人类学、民族学学科建设百年文选》，北京：知识产权出版社，2009年。
- 杨圣敏：《当前民族学人类学研究中的几个问题》，《广西民族大学学报》2012年1期。
- 张先清：《作为大学通识教育基石的人类学》，《文汇报》2016年5月20日第5版。
- 张小军：《强国之学：人类学的学科使命》，《文汇报》2016年5月20日第3版。
- 赵树冈：《边地、边民与边界的型构：从清代湖南苗疆到民国湘西苗族》，《民族研究》2018年1期。
- 赵永春：《从复数“中国”到单数“中国”——试论统一多民族中国及其疆域的形成》，《中国边



- 疆史地研究》，2011年3期。
- 钟年：《我国民族学应转向对文化的研究》，《民族学通讯》第58期，北京：中国民族学会，1987年。
- 周大鸣、刘朝晖：《中国人类学20年发展回顾》，2002年2月28日4版。
- 周光辉、刘向东：《全球化时代发展中国家的国家认同危机及治理》，《中国社会科学》2013年9期。
- 周平：《多民族国家的国家认同问题分析》，《政治学研究》2013年1期。
- 周少青：《加拿大民族国家构建中的国家认同问题》，《民族研究》2017年2期。
- 周星：《中国民族学的文化研究在当前面临的基本问题》，《开放时代》2005年5期。
- 周旭芳：《“1998年‘民族’概念暨相关理论问题专题讨论会”综述》，《世界民族》2019年第1期。
- 朱伦：《西方的族体概念系统——从族群概念在中国的应用错位说起》，《中国社会科学》2005年4期。
- Chen, Gang. 2017. The General State of Anthropology in China and Its Future Outlook. *Asian Anthropology*, 16 (3): 219-227.
- Eller, Jack David. 2016. *Cultural Anthropology: Global Forces, Local Lives*. Taylor & Francis Ltd.
- Geertz, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Levi-Strauss, Claude. 2008. Technical Civilization. *The UNESCO Courier*, issue 5: 25-28.
- Marcus, George & Cushman, Dick. 1982. Ethnographies as Texts. *Annual Review of Anthropology*, Vol. 11: 25-69.
- Song, Ping. 2017. Anthropology in China Today. *Asian Anthropology*, 16 (3): 228-241.

《民族社会学研究通讯》第1期-第282期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载：
<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>。
 也可登陆《中国民族宗教网》<http://www.mzb.com.cn/html/Home/category/36460-1.htm>
 在“学术通讯”部分下载各期《通讯》。

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

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

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

