

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 372 期
2023 年 3 月 31 日

目 录

【论 文】

试论民族的层次及其样态 邹诗鹏

中共话语体系中“少数民族”概念的内涵演进（1921-1949）
卢阳凌冰、王建华

如果一个国家不是主权国家，它又是什么？
反思复杂地方的政治 克利福德·格尔茨

【《国外族群研究动态》公众号】第六期
《爱、金钱和义务：泰国东北部农村的跨国婚姻》 Patcharin Lapanun

【《国外族群研究动态》公众号】第七期
《美国穆斯林城市：大底特律地区的性别与宗教》 Alisa Perkins

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

【论 文】

试论民族的层次及其样态¹

邹诗鹏²

内容提要：立足于人们共同体之自然演进与发展进步的统一，本文揭示部族、种族、族群、国家民族与人类性民族诸层次及其样态的历史演进，分析现代性及其国家民族状况下诸民族层次及其样态之间的复杂谱系关系。由民族到部族的转变，亦即从单一的血缘世系共同体向根源于但又超越血缘家族的想象性的我们共同体的建构，形成民族的初始样态。有理由将种族置于国家民族、族群以及人类性民族的关联之下，经历种族主义之后，种族已不只是一个描述民族的中性概念。族群是扬弃种族的結果，也是从种族到国家民族的必要中介，族群的出现，标示着人们共同体在其发展中获得了生存方式及其文化的多样性，应自觉避免族群的种族化及其政治化。国家民族扬弃了民族的诸实体样态，并将民族带入现代性，并使民族诸层次及其样态呈现出复杂的关系，其中，国家民族及其认同与族群自觉的关系，构成现代性状况下民族实践的基本关系，而 Nation 也经历了从早先与族群 (ethnic group) 相通的边缘性的和贬义的所指向国家民族义涵的转化与提升。在民族的演进过程中，包括国家民族在内的诸实体性民族终将归于消亡，代之而起的将是人类性民族，人类性民族乃民族的总体层次及其样态，其不是民族之历史演进的中介，而是目的。

关键词：人们共同体；民族诸层次及样态；民族演进谱系；唯物史观；现代性

“民族”实是一个多义的概念。常见的有三种语义：一是族群 (ethnic group)，指一定的集聚语言、宗教、习俗的人们共同体；二是种族 (race)，带有一定的生物学特别是体质人类学特征 (如肤色、血统、形体等) 的人们共同体；三是民族 (Nation)，其最初作为边缘性族群，近世以来逐渐演化为国家民族 (state nation)。在一些语境中，作为最早的人们共同体及其聚集方式的部族 (tribe) 甚至于氏族 (clan)，也被赋予民族义涵。在现代性境况下，这诸多民族语义之间有着差异乃至差别，但同样存在着复杂的关联乃至相通性。尽管浪漫主义及其历史主义通过溯源及其回复，在一定程度上保留了民族样态及其概念话语的丰富性，马克思主义更是通过引入唯物史观及其辩证思维，力图破除对民族的抽象的或实体化的把握。但总的说来，民族研究主要还是受制于民族国家及其超民族国家逻辑。其中，自由主义、社会达尔文主义、种族主义以及帝国主义从不同方面强化了不同民族语义的区隔或排斥，并不断为日益分化的现代人文社会科学系统所巩固，体现在具体的语境、论域以及尤其是学科层面，则是民族及其民族概念的实体化，各执其辞，不可沟通，直接制约着对于民族的系统认知与把握。本文则试图揭示民族作为人们共同体的演进系谱，析理其中的不同层次及其样态，揭示从氏族到部族的产生对民族生成的意义，并特别分析现代性及其国家民族凸显背景下国家民族、种族、族群多样性及其人类性民族的复杂关系，以供方家指正。

在展开正文之前，对本文的思路及意图预先作几个交待：其一、本文立足于唯物史观，力图建构一个将民族的可能的自然进化与民族的社会进步发展统一起来的民族演进谱系，超越实体化的民族观及其研究范式，超越社会达尔文主义式的非历史的种族研究范式，不仅从血缘共同体及其想象性的社会关系揭示民族的自然生成及其演进，而且重在揭示民族从传统的自然共同体及其族群形式向现代性及其民族国家意义上的国家民族的转化与提升，并揭示民族诸层次及其样态的复杂关联，展开相关价值观 (如部族主义、种族主义、族群主义、狭隘民族主义以及帝国主义等)

¹ 本文刊载于《学术月刊》2022 年第 10 期。

² 作者为复旦大学哲学学院教授。

的甄别及其批判。第二，因为要建构一个面向人类类群的本源性、过程性并且是开放的民族演进谱系，因此，除了揭示诸多实体意义的民族层次及其样态外，基于哲学人类学及其世界主义，受有关人类理念及其文明自觉的启发，当然也是基于当代人类发展的境遇及其人类命运共同体建构的内在要求，本文特别给出了一个本质上超越既有实体性民族的新的民族概念，即人类性民族（human nation），并给予论证与阐释。其三、本文从民族的历史文化演进以及人类类群及其共同体的超越性，建构了一个一般民族演化发展及其复杂多样的谱系及其分析框架。各具体的民族演进虽不完全从属于这一谱系及其框架，但在现代性意义上展开的问题意识、矛盾及其分析，也均有理由从属于这一谱系。在这一意义上，本文或可看成是有助于揭示各具体民族演进谱系的总体的、一般的因而也是哲学性质的分析框架。

一、民族诸层次及其样态

为全文分析及阐释方便起见，不妨先概要性地给出民族的五个层次及其样态：

民族的第一个层次及样态，是基于自然血缘根系拓展开来的部族（tribe，部落）¹。中文“民族”中的“族”，源于“簇”，所谓簇聚、簇集、簇生，意为丛凑、丛聚、聚集、成堆、成团，指小范围的自然聚集，“族”也为人们共同体的最初聚集，成为人类类群中最具有集聚意味的概念。内聚是“族”之为“族”的特征。“族”这一语汇，显示高度内聚及其对其它“族”的排斥，“族”也成为表达忠诚关系的核心概念。由家族世系生成最直观的和本质的忠诚关系，包括背叛家族世系及其伴随的诸如愧疚、怨恨及其谴责等，则不断巩固对于“族”的忠诚，其依族群逻辑扩大，随着排异性的扩大、内聚性也不断扩大，进而也不断强化我们共同体的自我认同价值。但是，民族的排异性不宜夸大，其仍有其开放性，并随着民族的演进从而提升或转换民族的层次及其样态。

一般说来，从血统（blood）及其世系或根系（Kinship、stock）²到氏族（clan）再到部落（部族，tribe）、及至种群（race）的演进，其发生学的根源即家族血缘及其世系。但是，就共同体结构及其规模而言，民族之为民族，一开始就超出了家族世系范畴。严格说来，民族是以家族世系为核心进而展开的社会性的和想象性的人们共同体。民族的最初集聚及其认同从家族性的血缘及其根系而来，但最早的民族样态却不能还原为家族，也不能还原或归之于氏族。氏族或氏族社会主要由姓氏决定，或者是父系或者是母系，原始社会虽经历了由母系社会向父系社会的转变，但氏族还是由家族血缘世系直接拓展开来的人们共同体，还不能看成是民族的起源。氏族还没有形成、也并不必然表现为与其它氏族的相互关系，尤其是生存竞争关系。部落则较氏族更高，其可由几个或更多的氏族积聚而成，部落总是与部落联盟及其与不同部落关联在一起，并形成生存竞争关系。部落通过异族通婚，延续和巩固了氏族的血缘关系及其团体忠诚，形成了稳定的习俗与生活形式，部族连同在习俗及其生活形式中产生的伦理、宗教以及语言，以及不同部族的生存竞争关系，形成了民族的基本元素。

民族的第二个层次及样态，是生物物种及其体质人类学意义上的种族（race，种群）。在民族之自然演进中，由氏族、部族（部落）以及部落联盟到种族，也即种族的出现，意味着民族在血缘关系意义上获得了一个更大程度的聚积，其不再是小范围的血缘世系共同体以及作为民族初级样态的部族，而是指由共同的血缘根系拓展为体质人类学意义上的种群。种族或许还延续着自然

¹ 部族（tribe，部落）至少有三种语义：第一种语义较为宽泛，指古代社会高于家庭、但又是从血缘世系向一定地域内扩展的人们共同体，诸如宗族、氏族、部族。第二种语义指由血缘相近的宗族、氏族结合而成的人们共同体，且还是指氏族的扩大且是氏族性质的部落。第三种语义，则是作为民族演进最初样态的人们共同体，马克思恩格斯所讲的部落，同时也是19世纪中叶以来兴起的人类学民族学所讲的“部落”，实际上都是指“部族”。为与民族诸样态协调，本文一般统称为“部族”，指的正是上述部落或部族的第三种语义。

² “世系”或“根系”都表达着血缘关系及其社会结构，但具体语境有别。“世系”偏向于血缘家族，常用于家世及其氏族，“根系”则指基于血缘血脉的社会关系的拓展。民族的形成及其演进，则多以“根系”描述。

血缘关系，但其对家族血缘关系的依赖程度较部族要低得多。在种族中，血缘关系只具有根系及其认同意义，而非不一定是实际的血缘承继关系。然而，在更大的人类生活领域，种族常常又强烈地表称着民族的血缘根系意识，并特别表达为一种同族同胞意识。

最广义的人类物种本身就是自然世界的一个种群或种族，其本身还不能称为民族。但当以生物学及其体质人类学的肤色、形体以及生理等遗传特征来区分人类类群时，便造成了种族性的民族，如白色人种（欧罗巴人种）、黄色人种（蒙古人种）、黑色人种（埃塞俄比亚人种）、棕色人种（马来人种）、红色人种（美洲人种）等。19世纪后半世纪兴起的一些学科（如遗传学、人类学及其人种学、民族学等）多是在中性意义上使用种族概念——直到今天，在这些学科中，种族的义涵还是中性的和描述性质的，但也正是19世纪后半世纪浓厚而沉重的社会达尔文主义及其种族主义，使得种族概念本身带上了负面意义。

民族的第三个层次及样态，即族群（*ethnic group*，族裔）。族群是多用于民族学以及文化人类学中的民族概念，也是人们习以为常的民族概念。

族群也是一定血缘根系朝向社会关系的拓展及其开放性重建的结果。基于血缘根系形成的亲密关系，既是族群得以积聚的现成关系，也是族群巩固自身并再生产社会关系的现成基础。血缘关系的人们共同体向更大地域的扩展，进而形成一个以地域、语言以及习俗、宗教为纽带的新的人们共同体，即族群。族群在一定程度上延续着血缘关系及其想象，并由此形成或锻造族群意识、忠诚及其认同。族群作为共同体，其血缘关系纽带可以是实在的，也可以是想象的，而且主要还是想象的，是基于血缘根系并由此拓展开来的想象性的血脉共同体。族群有着民族自然演进的前提，血脉之根即族群之成为族群的根，族群即由共同的血脉根系拓展开来的我们共同体，族群更为典型地反映了我们共同体的内聚特征。处于同一族群的不同人们，并不一定有血缘关系，但都认同一个共同的血脉根系，在那里，血缘关系实际上已经取得了社会关系的内涵。但不能停留于民族的自然演进逻辑，而需要超越这一逻辑，包括超越从部族到种族的自然演进逻辑，在国家民族及其族群关系突显的现代性语境下，在把握族群与国家民族、人类性民族以及种族的复杂关系中，定位和把握族群。族群是富于丰富社会文化内涵的我们共同体。

民族的第四个层次及样态，即国家民族（*state nation*），乃作为国家共同体及其国家认同意义上的民族。国家民族本身就是 *nation* 在现代性语境中的含义。*Nation* 的本义在古语中与族群（*ethnics*）相通，但在现代民族主义（*nationalism*）语境下，*nation* 已转义为国家民族（关于 *nation* 古今含义的演进及区分，本文第5节还会作梳理）。国家民族通常包含两方面含义：一是指在共同语言、地域、种族、历史、宗教、习俗及其社会文化心理上形成的人们共同体；二是指由一定的领土、公民及国民意识、国家建构及其身份认同的人们共同体。前一方面特别表现为族群共同体的内涵，后一方面则规定国家民族之为国家民族。历史学家梅内克则把民族区分为“文化民族（*Kulturnation*）”与“国家民族”（*Staatsnation*，即“国族”），“前者主要基于某种共同的文化经历而凝聚起来；后者首先建立在一种普遍的政治历史与法则的统一力量之上”¹。梅内克凸显了现代性状况下国家民族对于文化民族的规范，即只有在作为政治民族的国家民族的前提下，文化民族或 *Nation* 的文化义涵才能获得实质性的表达。

从部落（*tribe*）到国家民族（*nation*）的提升一般都经历了族群这一环节，作为国家民族的 *nation* 也实现了对于之前的民族层次及其样态的提升与再定义。但国家民族的含义不能还原为族群。至于为何将国家民族置于族群之上一层次，而不是先讲国家民族再讲族群，则关乎现代性状况下国家民族对族群的再集聚，也涉及国家民族的凸显及其对其它民族层次及其样态的重构。

¹ 参见[德]梅尼克《世界主义与民族国家》，上海三联书店2007年，第4页。梅尼克还提到了 *Eduard Meyer* 的一种分类，即 *Volk* 与 *Nation*：“*Volk* 是一种自然的联合体，也是一种文化的联合体；而 *Nation* 则是一种出于愿望而成立的组织……*Nation* 通常会呈现帝国类型……*Nation* 也是主权国家。”（同上书第15页注释8）。

民族的第五个层次及其样态，也是民族的最高层次，即哲学人类学以及人类共同体意义上的民族，人类类群或人类性民族（human nation）。民族总是指人类类群之下的某一个人们共同体，这一共同体通过内聚形成共同体，并通过吸纳或排斥的方式与其他民族关联或区分开来。民族是人类类群之下的人们共同体，其属于人类类群之下的“子集”，有其社会存在的实体性。而在实体意义上，人类类群本身似不必称之为民族。但是，考虑到民族诸实体样态及其边界，考虑到人类类群本身的内聚性及其与自然世界的关系，考虑到早已迫近人类的生态危机及其人类自身的幸存问题，考虑到人类置身其间的人类纪处境，以及考虑到民族概念的整全性与哲学把握，又很有必要在民族的意义之上定义人类类群，即把人类本身看成是一个民族，一个超越民族前四个层次及其样态的、具有总体性意义的人类性民族。如果民族是指人们共同体的形式，那就理应存在一个作为人类类群的民族的总体层次及其样态，人类性民族超越、扬弃而统摄民族的前四个层次及其样态，是它们的合题，也是民族的完成及其最高形式。部族、种族、族群以及国家民族四种层次的民族都是民族的实体性样态，在超越民族诸实体性的样态之后，民族演进应趋向于总体的人类性民族；人类性民族不再是民族的实体样态，而是民族面向人类社会的完成。

二、民族诸层次及其样态的整体关系

概而言之，民族的五个层次及其样态，乃是民族在自然与社会历史演进中呈现、并在现代性状况下显化的谱系关系，其间存在着一定的从属于人类文明进步的层次结构及其价值排序。

本文不认同从部族-族群-种族-国家民族的演进逻辑，而是主张部族-种族-族群-国家民族-人类类群的历史逻辑。前一种演进逻辑，只是一种生物学逻辑，其最终结果是种族与国家民族的同一，并不仅关联着且事实上走向种族主义的极端政治实践。后一种逻辑，则是从属于唯物史观的人类民族演进及其进步逻辑。在马克思看来，人类历史即自然史向人类社会的生成，“历史本身是自然史的一个现实部分，即自然界生成为人这一过程的一个现实部分。”¹“历史是人的真正的自然史”²“历史不过是追求着自己目的的人的活动而已”³。民族的演进与进步，也是人们共同体的自然进化与文明进步的统一。

一定层次的民族及其样态，一般意味着相应的文明程度及其格局。族性的内聚成就了民族的实体性，但如果仅仅表现为对外部世界的排斥与对抗，也就意味着自我否定及其被否定。一定层次的民族及其样态，总是超越更低层次的民族样态的结果，而其有限性，则在更高层次的民族样态及其格局中表现出来。更高层次的民族样态，不仅蕴含着较低层次的民族及其相互关系，也包含着较低层次民族样态的存在合法性。当然，民族不同层次及其样态之间的递进与提升关系，不是一般所谓种属关系，因为不同层次民族及其样态之间，实是不同样态的民族。一般说来，民族的五个层次中，部族、种族、族群、国家民族，既构成民族演进的实体性环节，又是整个民族演进的必要的中介，前者扬弃于后者之中。当然，人类性民族不是中介，而就是人类类群的目的。

在从部族到种族的跃迁的同时，对应于其中自然的自然性及其政治化倾向，反映人类文化多样性传统的族群发育起来，族群当然有一定的血缘关系的部族因素，并且也有可能依托于甚至于根源于一定的种族，但族群本身是反映人类文化多样性的人们共同体。其中，语言、宗教、习俗、地域及其一定的流动性，构成了族性（ethnicity），有的研究则直接称 ethnicity 为“族体”，视其为“血统与文化共同体”⁴，这实际上是重新规定了族群（ethnic group）与种族（race）以及二者的关系。就民族诸样态而言，族群更多地还是表称集聚功能（尤其是内聚与认同功能）的我们共

¹ 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社，2009年，第194页。

² 《马克思恩格斯文集》第1卷，人民出版社，2009年，第211页。

³ 《马克思恩格斯全集》第2卷，人民出版社，2005年，第118-119页。

⁴ 【英】斯蒂夫·芬顿：《族性》，劳焕强等译，中央民族大学出版社，第15页。

同体。族群显示其强烈的自我指涉及其排异性，但同时必然受到国家民族的规范。如前所述，族群有着从部族到种族的前提或因素，但其作为一个稳定且有着独特内涵的民族概念，特别要求归因于其与现代意义上的国家民族（state Nation）的互动及其规范。国家民族在历史演进逻辑上超越了族群，但不能离开国家民族来讨论族群性的民族，反之亦然。这种关系也呈现出族群与国家民族各自的复杂内涵，这两个概念从原初的贬义的群体到现代语境中颇具主体性的语义的演进，直接反映了两者的交互作用。

最具总体性的人们共同体，是人类（Human Being）概念，其是民族概念的前四个层次依其历史演进及其人类进步价值所共同趋向的总体性，是作为自然的、社会的、文化的以及政治的民族共同体趋向的人类群体，标志着民族演进与进步的目的与完成。哲学人类学及世界主义蕴含着人类性民族概念及其总体性，但并未反映在民族概念上，需要在与民族诸层次及其演进的目的论环节定位和把握人类性民族。

五个层次及其样态的层层递进关系，既是民族概念的历史规定，也是逻辑规定。当然，并非所有的民族都必须经历这五个层次。在很大程度上，民族的部族层次，只是为了辨明民族的最初起源及其根系认同，对于具体民族的源起而言，并不具有决定意义。现代国家民族，也不需要经历全部的部族、种族以及族群，而可以通过国族（籍）、地方乃至城市（国家）的聚集及其认同而直接规定族性，进而完成国家民族的建构。种族层次，也只是在有限的意义上构成现代民族产生的层次与环节，而不能任由其发展。事实上，正是通过克服种族化及其种族主义，种族才成为民族演进的积极的层次及其环节。与部族及种族关联在一起的自然族群，并非民族演进的必然环节。因为种种方面的原因，不少地域的民族在其现代转型过程中，经历了从部族及其部族联盟不经族群而直接朝向国家建构的转变，其中的部族或部族联盟以及部族国家，本身就表征着族群多样性。

民族五个层次之间存在着一定的交互性。可以说，五个层次之间的层层递进关系构成整个民族关系的主轴，而民族的五个层次的交互作用、流动及其回复，构成了民族关系的丰富的网状结构。前述现代国家民族形成过程中，部族、种族、族群以及人类类群与国家民族的关系，具有一定的交互性，正是在国家民族这一层次上，民族演进谱系被激活，民族话语被更新，一并彰显出民族的现代性特征。民族层次的流动及其生成变化，避免了民族的实体化。至于人类类群，本身标示着民族演进与进步的目的与完成，其与其余四个层次的民族，也在一定意义上构成一与多的关系，人类性民族呈现的是“一”，其余四个民族样态呈现的则是民族演进中的“多”。

现代性状况下，民族概念的使用已经出现了很大变化，民族诸层次及样态间的区别已不如在其演进格局中的那么明显，也存在着诸多民族概念的混用与挪用。在一些语境中，民族的原有含义有所淡化甚至不复存在，但概念却保存下来，甚至于赋予了另一种内涵及表现形式，诸如“城市部落”甚至“城市游牧民族”，以及泛化了的“族群”与“种族”等等，这类概念虽还包含着原有概念的话语及其想象，但多已是隐喻。正因为如此，也就不能套用这些其语义已经变化了的概念去定义其在民族演进中的语义。换言之，某一民族概念在历史演进中的本义，仍是分析民族层次及其样态的基础。

民族总有其源流，因而民族概念的五个层次，也就存在着一定程度的回溯及其回复。总的说来，从部族、种族、族群、国家民族以及人类性民族这若干民族的层次及其样态，不应该仅仅看成是层次的逐级提升。一般而言，更高民族层次及其样态，作为更高程度的聚集，不仅决定着同一层次及其样态的整合效能，也由此规定着低层次尤其是低一层次的民族层次及其样态的文化意义，并促使其表现出来。更高层次民族样态的整合效能，有必要回溯到更低层次的民族样态。在一定程度上，高一层次的民族样态，其民族意义，直接取决于对更低一层次民族样态的聚集，低一层次的民族也构成高一层次的民族的族性内涵，从理论上说，无家族无氏族的部族、无部族的种族、无种族的族群、无族群的国家民族以及无国家民族的人类性民族，都是不可想象的，只不

过其中既有自然生成的类型，也有社会建构的类型。

民族的发展不是单一的从自然演进向人类社会发展的转变，而是民族之从属于人类社会的发展进步与民族的自然演进的统一。民族的回溯，乃民族的人文历史方面向自然主义的回复，不仅民族的社会发展进步须向自然演进作一定的回溯，民族的自然演进也从种族向部族以及向自然族群回溯，由此规定着民族的多重回溯：种族向部族的回溯，社会化的族群向自然族群的回溯，以及从部族向氏族及至家族的回溯。而且，从民族的社会发展向民族的自然演进的回溯，终体现为根系的回溯及其溯源，人类类群则是民族演进与发展的目的，而家族世系及其血缘关系，则是民族得以聚积的始基与动力源，为达到人类性民族之目的，当向民族的根系回溯。回溯是为了溯源与寻根，是为了寻求来时的路即回路，既是增强民族样态的自强与自信，也是为了避免走上一条单一的民族进化道路。

民族的回溯，也有益于克服民族在每一种层次及其样态时有可能限入的极端倾向，如部族主义、种族主义、族群主义、极端民族主义以及人类中心主义。从人类性民族到国家民族的回路，有助于体现国家民族的责任，并阻止过度强调人类类群时顿入遁入空泛且有害的无政府主义。国家民族到族群的回路，有助于国家民族建构的良性秩序，免除强国家主义的困扰，并突显族群多样性，建立国家认同与族群自觉的辩证关系。基于族群的文化性质，以及种族化本身是族群所批判的对象，似乎已没有必要强调族群向种族的回复，但丹尼尔·康韦尔西（Danielle Conversi）不以为然，其坚持认为族群“关联于血统基础的信仰认同，因而近于种族”¹。从种族到部族的回复，看上去只具有史前文明的追溯价值。其实不然。单一的种族概念，其一大症结就在于抽掉了部落作为史前文明的内涵丰富性，从而与文化性质的族群相颉颃。今天世界仍然存在的部落文明的现代转变难题，除了内因外，一个阻碍性的因素，就在于外部世界依然存在或潜存的种族化及其对部落文明的殖民化威胁。部族向氏族及其家族的回复，原初地规定着人类社会到底不能政治性地划分为不同种族，也从根源上决定着人类类群何以“人同此心、心同此理”，人类类群之根系及其共通性，就是人类性民族的根柢与初心。

三、从氏族到部族的演进及其民族的初始样态

民族作为群体聚集，本身是由氏族、胞族、部族再到民族的演进，部族有理由被看成是民族的初始层次及其样态。

在氏族之前是血缘家族及其血缘家族公社²。从血缘家族及血缘家族公社到氏族的演进，构成民族形成的前史。血缘世系乃民族诸层次及其样态得以形成的自然根性。民族的不同样态，大体上仍是基于家与根系的不同的社会集聚及其建构。“家”构成民族的基本情结与理念，不同文化传统也都是依“家”的意识领会和把握民族，并形成民族的内聚性及其同胞意涵。家及其世系也是忠诚关系的根，由此形成可信任的社会关系及其人们共同体，并由民族所表达。

人类学家格尔茨曾以“原生纽带”（primordial attachment）揭示族性（ethnicity）及其内聚力。“原生纽带意指‘给定的’社会存在——或更确切地说，如同文化不可避免地卷入这类事物一样，其被假定为‘给定的’社会存在……这些血缘、语言、习俗以及诸如此类的一致性，被看成是对他们之间及其内聚性有一种莫可名状、有时又是压倒性的力量。”³“家”及其根系，正是民族最初生成的“原生纽带”，且贯穿于整个民族演进中。在这一过程中，虽然家族观念逐渐弱化并转变为想象性的社会关系，但由家的意识及其展开的内聚力及其“我们”意识却一直延续，

¹ Danielle Conversi: “Autonomous communities and the ethnic settlement”, in Spain, (ed. by Ghai Y.), *Autonomy and Ethnicity: Negotiating Competing Claims in Multi-ethnic States*, Cambridge University Press, pp.134.

² 为便于与相关语境对接，除恩格斯著作《家庭、私有制与国家的起源》外，本文一般称 family 为“家族”。

³ [美] 格里弗德 格尔茨：《文化的解释》，南京：译林出版社，1999年，第307-308页，译文有改动，参见 Geertz, *The Interpretation of Culture*, p259。

并在民族的不同样态中表现出来：在部族上表现同宗及其世系，在种族上表现为同种同源，在族群上表现为族裔，在国家民族上表现为同胞及其祖国意识，在人类类群及人类性民族上表现为人类命运共同体。

民族的实际生成不能现成性地由血缘家族及其血缘家族公社而来。从氏族到胞族再到部族，既承接了此前家族世系的团队忠诚及其认同，又通过向外通婚并扩大交往关系，超越了纯家族世系的血缘关系共同体，成就了部族，进而在此基础上组成“民族”。“部族”是“家族”在“族”性上的延伸，其中“族”毕竟是“家”的扩展并成就了“民族”的族性。吉登斯认为：“‘部族’这一概念当然预设着一些与某血缘群体或这类群体的联合体相关联的观念，而这些观念连同宗教象征符号，在各地都成为群体认同和群体排斥的主要源泉。”¹“部族”的观念虽延续了“家”的内聚及其自我指涉，但显然还是向外的扩展，并在这一过程中形成本族与外族的矛盾关系，完成了“民族”的最初建构。氏族也许反映了民族的血缘关系及其内聚性，但不能反映民族间的矛盾关系。正因为如此，氏族还不能被看成是民族的最初形态。当然，此时“民族”还没有生成现代语境中的丰富意涵，而只是基于部族而形成的具有集聚与排斥机制的古代社会的我们共同体。

氏族从家族的出离，以及从氏族——胞族——部落（部族）——民族的演进，乃摩尔根确定的民族生成的前史。“社会组织单位是氏族；在原始时代中它在各连续阶段中的整合（integration），则为氏族（gens）、胞族（phratry）、部落（tribe），及部落联盟（confederacy of tribes），最后形成一种民族（nation 或 people, populus）。到后一时期中同一地域各部落结合而为占据独到地域的民族（nation）以代替部落联盟。这即是自氏族出现以后在漫长的时期内古代社会的基本上普遍的组织；它一直存留于希腊人及罗马人之间至文明出现以后。”²从历史生成的意义上，部族与民族有先后之分。“从野蛮时代的后期至开化时代的全部，人类一般地都组织成为氏族、胞族及部落。”³在部落之后才是民族。另一方面，民族本身并不只是在文明时代之后才出现的，野蛮时代与开化时代，民族的初始样态就已附着于部落乃至氏族或胞族。“人类的各主要制度，都发生于野蛮时代，发展于开化时代，而成熟于文明时代”⁴。民族可以说成熟于文明时代，但也有其古老的样态，这就是部落或部落联盟，部落所表现的，就是民族的古老形式。事实上，摩尔根的《古代社会》提到部落时，总是连带着民族，即“部落及民族”，表明部落与民族的内在关联性。

马克思与恩格斯均认同摩尔根的框架及其判断，认为古代社会“在莱客士和梭伦的时代以前”，即形成了“社会组织的四个阶段”，即“氏族、胞族、部落和民族（Nation）”⁵，其前提均是“家”与“族”及“民族”的区分。在马克思看来，希腊部落即表征着民族的一些基本特征。“希腊部落总是以操共同的方言的氏族的存在为前提的”⁶，而雅典人的演进，正是遵循着由氏族到胞族到部落再到“族或民族”的历史演进逻辑⁷。当然，其中的胞族并非必经环节，但氏族无论如何是部族的基础。摩尔根说：“部落若无胞族固然可以存在，但若没有了氏族，则部落也是无法存在的。”⁸在部落或部族的形成过程中，必然是氏族从属于部落，马克思称为“部落之内的氏族”⁹，或者“部落融为民族”¹⁰，民族则“由一些部落组成”¹¹。

从家庭（族）到氏族的提升对于部族及其民族的形成至关重要。这里需要在区分家族、氏族

¹ 【英】安东尼·吉登斯：《民族—国家与暴力》，胡宗泽 赵力涛译，北京：三联书店，1998年，第142页。

² 【美】路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》（第1卷），杨东纯等译，商务印书馆，2012年，第3-8页。

³ 【美】路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》自序，第3页。

⁴ 【美】路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》，第3—4页。

⁵ 《马克思恩格斯全集》，第45卷，第507页。

⁶ 《马克思恩格斯全集》，第45卷，第496页。

⁷ 《马克思恩格斯全集》，第45卷，第496页。

⁸ 【美】路易斯·亨利·摩尔根：《古代社会》，第167页。

⁹ 《马克思恩格斯全集》，第45卷，第662页。

¹⁰ 《马克思恩格斯全集》，第45卷，第514页。

¹¹ 《马克思恩格斯全集》，第45卷，第496页。

与部族的意义上定义氏族 (clan), 而且也有必要在氏族的多种语义中选取恰当的义涵。部族的稳定性来自于家族与氏族, 但家族与氏族对于部族的支撑却有别。就发生先后而言, “家族是基本的和原始的, 氏族是比较次要的和后起的发展”¹。但就社会稳定性而言, 家族又不如氏族: “家族是松散的单位, 氏族是固定的单位。离婚和迁徙可以拆散家庭, 但氏族的结合是永久的。”² 这里, 罗维用 sib (而不是 clan) 来称谓氏族, 其更加强调氏族在家族血缘上的共同体特征。值得注意的是, 摩尔根、马克思、恩格斯以及涂尔干等在人类学语境中使用的氏族, 则主要是指古希腊罗马意义上的氏族 (gens), 即既基于、但又限于血缘世系的“有名而无实”的姓氏意义上的氏族社会。涂尔干说: “组成氏族的个体自认为他们是通过亲属关系的纽带联合在一起, 但是这一纽带的性质却非常特殊。因为这种关系并不出自于他们彼此之间确定的血缘, 而仅仅是由于他们拥有相同的名字。”³ 实际上, gens 是一个足以包含并且超越了氏族 (clan)、胞族、部族的人们共同体概念, 连同其对图腾 (早期自然宗教的宗教符号)、语言以及习俗的分析, 表明一个已经成熟的古代文明社会中的民族状况。本文所讲的氏族 (clan), 还是指早期古代社会的氏族, 在那里, 氏族本身仍然牵制于血缘性的家族世系及其连续的亲属关系, 尚未形成氏族与氏族间的社会实践关系, 因而尚不能直接被确定为民族的初始样态。在文明程度上, 部族高于氏族。部族不仅延续和扩展了氏族的血缘世系关系及其面向共同体的忠诚意识, 也超越了氏族直接继承的血缘世系关系, 形成了一种内聚与排斥相统一的矛盾性的社会实践及其生存竞争关系, 籍靠家族血缘及其世系意识, 部族吸纳异族人群并扩大人们共同体, 并实现了不同血缘世系的拓展及其社会性再建构, 锻造了族性并形成了最初的民族共同体。

有必要对部族、种族以及族群作一定的比较。相对于种族 (群) 而言, 部族的规模不大。“‘部族’一词通常指人数较少、文化水平较低的社会团体。”⁴ 与族群及其地域性的民族 (Nation) 相遇时, 部族通常也是被动的一方, 并由此激起部族的民族性。当罗马上征服高卢与德意志时, 实际上是罗马民族 (Nation) 对作为部族的高卢人与德意志人的征服, 当时的高卢人与德意志人均不能称之为“民族” (nation)。但应对强大的异邦异族, 也带来了部族的民族自觉。在民族的最初形成过程中, 部族之间的生存竞争及其冲突, 显然强化了部族的族性意识, 甚至于激起部族的种族意识。

部族具有强大的内聚力, 但是, 在开放条件下, 其也意味着自我封闭、机械团结以及对外部世界的对抗性。族性本身就意味着与外部世界的区分及其自我封闭, 表征边缘性群体的自我指涉、自我保全及其认同。由此形成的部族主义, 有理由被看成开放世界的对立物, 格罗斯则直接将部族主义与世界主义看成启蒙运动以及民族主义之后的“两条道路”⁵。但是, 基于开放世界及其世界主义对部族及其部族主义的指认, 本身又是有所问题的。按照民族理论家沃森的评论: “那些对别人使用‘部落’一词的人们往往坚信自己属于更高级的文化, 可以俯视处于较低文化的人们。”⁶ 很大程度上, 社会达尔文主义的盛行在强化种族主义的同时, 也强化了部族主义 (tribalism), 无论种族主义还是部族主义, 都是过度强化血缘关系的结果。可见, 对既定的现代性话语展开批判, 同样是部族主义批判的前提。

现代语境下的部族主义常常是强国家主义激惹的产物, 并关联于族群意识的自觉。强国家主义将部族与族群关联起来, 可以看成是应对强势现代性的守成主义与浪漫主义之反应, 在族群多

¹ 【美】R.H.罗维:《初民社会》, 吕叔湘译, 凤凰传媒出版社集团, 2006年, 第93页。

² 【美】R.H.罗维:《初民社会》, 吕叔湘译, 凤凰传媒出版社集团, 2006年, 第67页。

³ 【法】爱弥尔·涂尔干:《宗教生活的基本形式》, 渠东、汲喆译, 上海人民出版社, 1999年, 第132页。

⁴ 【英】休·希顿·沃森:《民族与国家——对民族起源与民族主义政治的探讨》, 吴洪英、黄群译, 中央民族大学出版社, 2009年, 第6页。

⁵ 【美】非利克斯·格罗斯:《公民与国家——民族、部落和族属身份》, 王建娥、魏强译, 新华出版社, 2003年, 第88页。

⁶ 【英】休·希顿·沃森:《民族与国家——对民族起源与民族主义政治的探讨》, 第6页。

样性的现代传统及其学科条件下，部族主义获得了不限于此前部族之自然属性的表达与发挥。不过，与族群偏向于文化多样性有别，部族主义还是侧重于呈现民族的自然性质。部族主义具有一定的进步性与合理性，但其仍然反映并且也强化了对外部世界的焦虑、恐惧、排斥以及偏见，并非一种健康积极的群体意识。至于新部族主义的兴起，包含着较大的后现代主义背景及其话语空间，是对宏大的现代性结构及其功能的质疑与瓦解，也包含着对现代民族国家结构及其逻辑的质疑与瓦解，其只是某种亚文化的存在方式，而不可能成为民族研究的主流与主体叙事——如前所述，在很多语境下，其只是隐喻性地借用了“部族”或“部落”这一话语。

部族毕竟只是民族演进中的一个层次及其初始样态。在民族演进谱系中，从部族到现代性语境中的民族（nation）还要经历若干层次，现代性语境中，部族概念的内涵也在变化，因此已不能将现代性语境下的民族概念还原为部族。这一点对于在现代中国国家民族语境下使用部族概念颇有启示。1942年，毛起鵠、刘鸿煊曾在《我们的国族》中明确称各民族为“部族”，并且是“少数民族”。“在一民族一国家里，民族就是人民的全体；在多民族的国家里，多数民族即可作为民族的代表，而少数民族便是部族。”¹这实际上是把民族作为政治性的国家民族，把少数民族看成了“非政治的结合”的部族²，实是将少数民族作了前现代意义上的定位，不仅带有汉民族中心主义色彩，而且也不符合少数民族在国家民族中的主体性地位，但如此使用部族概念，即使不是错误的，也是糊涂的。毛泽东就坚决反对将民族称为部落，提出“政治上不要去区别哪个是民族，哪个是部族或部落”³。毛泽东针对的是前苏联区分民族与部落的做法，其希望不要纠缠于民族与部族来描述中国各民族，尤其希望应以中华民族来统摄中国诸民族。这一思想对于当今时代铸牢中华民族共同体意识工作，依然具有指导意义。

四、族群何以超越种族

族群的出现，是民族演进中的一个重大事件。人类学家马克·W·莫菲特下过一个判断：“大量不同的人群能够融合在一起，这是人类社会历史上出现的唯一一次最激进的创新。它给社会提供了一种选择，可以把以前彼此分离、并且常常处于敌对关系的群体吸收进来并创造族群（ethnicity）。”⁴莫菲特的族群还是生物学意义上的，但这里我们不只肯定族群的生物性，还要强调其社会历史性，并有理由将其与部族及种族区分开来。在自然演进史上，族群可被看成是居于种族与国家民族之间的一个环节。但是，族群并不限于民族的自然演化，历史地看，只是在国家民族确证与建立，以及民族主义与族群多样性凸显的情况下，族群才真正形成。作为问题的族群以及族群的实存，乃现代性的产物。

当然也有不经种族而从部族到族群的情形。“在社会人类学中，ethnic group 往往被用在那些曾经可以用部落（tribes）这个词描述的地方。”⁵曾经的部落可以转化为族群，部族联盟或相邻的部族可以完成进一步集聚，形成一个有益于化解部族间矛盾冲突的更大的人们共同体即族群。与种族背景下从部族到族群的转化相比，从部族不经种族而到族群的直接过渡，仍然只是地方性的和狭隘的。如果部族间的关系还停留于矛盾冲突、而缺乏应有的开放性与多样性，也就不可能构成族群。当然，在现代性境况下，被看成是边缘性的和被主体人群排斥的部族或部族国家，本身就有可能成为族群，部族或者部族国家，也成为现代国家民族努力协调和吸纳的政团，并在一定

¹ 毛起鵠、刘鸿煊：《我们的国族》，独立出版社 1942 年，第 50 页。

² 参见黄兴涛：《重塑中华：近代中国[中华民族]观念研究》，北京师范大学出版社，2017 年，第 303-304 页。

³ 毛泽东：《关于民族工作的谈话要点》，1953 年，自《毛泽东民族工作文选》，中央文献出版社，民族出版社，2014 年，第 185 页。

⁴ 【美】马克 W 莫菲特：《从部落到国家——人类社会的崛起、繁荣与衰落》，陈友勋译，中信出版集团，2020 年，第 371 页。

⁵ 【英】斯蒂夫·芬顿：《族性》，劳焕强等译，中央民族大学出版社，第 59 页。

程度上族群化。对种族及其政治意涵的自觉或不自觉的抵制，都有可能赋予部族以族群内涵。在族群多样性重构及其覆盖的民族谱系中，那些包括部族在内的被现代性逻辑轻率拒斥的原始民族样式，获得了空前的合法性，它们不再被看成是低下的文化形式，在更多的语境中，它们被定位为文化遗产、并获得族群多样性的理解。

仅从种族来把握部族到族群，依然只是限于民族的自然演进逻辑。物竞天择、生存竞争，是种族存在的天然法则，在那里，人们共同体之间的排斥与区隔，要远远大于理解与团结。从生物性的民族样态发展为种族的的历史，虽有理由不包含社会历史性，但在实际的社会以及民族演进中，民族的种族化还是异化为依靠其自然力量难以控制的种族主义及其帝国主义。

种族的观念本身也经历了从自然生物语义到种族主义语境的转变。早在社会达尔文主义之前，欧洲启蒙传统就已经是在种族的意义上定义民族，在霍布斯、洛克、休谟、孟德斯鸠、卢梭、伏尔泰、费希特以及黑格尔等哲学家那里，将种族与民族相提并论，并不违和。在最初的体质人类学中，种族只是一个中性的、实证的和非政治性的概念。通过引入有机体，有益于分析民族的内聚性，有益于把握民族作为有机体及其团结机制。通过种族概念，体质人类学追溯不同人种间的普遍差异，区分人类群体，“在 19 世纪晚期和 20 世纪早期，它（即种族，引者注）成为关于对人类进行划分的整个分类学的关键术语”¹。在那里，种族总是被赋予某种血统意味的纯正性，并衍生为民族排斥，种族成为区分人类民族的最高概念。不过，种族这一被定义为生物性的概念，一旦被确定为最顶端的民族层次，即已经孕育着理论上的危险。实际上，自 19 世纪中叶起，种族概念即受到了社会达尔文主义的不当影响，并导向实践上的种族主义（racialism），种族概念的语义也随之发生变化。在种族主义氛围下，“‘种族’这一概念受到‘污染’，Race 这个词在现代社会政治意涵里的暖昧性是导致它产生负面影响的因素之一。”²

1853 年，德国政论家格宾诺出版《论人种的不平等》，持续巩固所谓雅利安种族优越论，宣称种族才是理解历史的关键，而人类种族的不平等注定了所有民族在后天的不平等³。格宾诺的文字在当时可是“领风气之先”，在当时几乎成为种族主义的代名词。但也受到思想界的批评。1870 年 3 月，马克思在致拉法格夫妇的信中就特别批评了格宾诺：“他写这本书主要是要证明，‘白种人’是其余人种的上帝，而‘白种人’中的名门望族自然又是精华中的精华。……不管怎么样，他尽管仇视‘黑种人’（对这样的人来，认为自己有权鄙视别人始终是他们得到满足的源泉），却宣称‘黑人’或‘黑色血统’是艺术的物质源泉，而‘白色民族’的一切艺术作品都取决于这些民族间‘黑色血统’的混合。”⁴马克思显然是将格宾诺及其《论人种的不平等》看成种族主义的典型。从格宾诺以及尼采及瓦格纳的理论上的种族主义，一步步导向二十世纪的纳粹主义及其人道主义灾难，在这一背景下，种族这一概念也已成为有政治倾向性的概念，从而逐渐为人文学术所规避。按照斯蒂夫·芬顿的分析：“20 世纪上半叶，种族科学受到诸多挑战，其后，到 20 世纪 50 年代，‘种族’这个术语开始处于衰退状态。1935 年，赫胥黎（Huxley, J.）和哈登（Haddon A. C.）建议放弃 Race 而以‘族裔的’取而代之”⁵。“在 1986 年版的《牛津参考词典》中将‘种族’（race）概念陈述为：已经在很大程度上被放弃的刻板的分类系统或遗传学系统。”⁶

将种族置于国家民族、族群以及人类性民族的关联之下，很有必要。不经种族环节，而由部族延至族群，本身就是族群多样性的表现。绕过族群多样性，以种族直接定义国族，包括用种族血缘关系及其想象性的社会关系（种族化思维最集中地呈现这一关系）来定义国家，则是单一民

¹ 【英】斯蒂夫·芬顿：《族性》，劳焕强等译，中央民族大学出版社，第 22 页。

² 【英】雷蒙·威廉斯著：《关键词：文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：三联书店，第 378 页。

³ Arthur de Gobineau, *Selected Political Writings*, New York: Harper and Row, 1970, pp. 162-175.

⁴ 《马克思恩格斯文集》第 10 卷，人民出版社，2009 年，第 321-322 页。

⁵ 【英】斯蒂夫·芬顿：《族性》，第 18 页，Huxley, J. and Haddon A. C., 1935, *We Europeans*, London: Cape. Jacobson J. 1997a, *Perceptions of Britishness, Nations and Nationalism*, 3(2): pp.181-200.

⁶ 【英】斯蒂夫·芬顿：《族性》，劳焕强等译，中央民族大学出版社，2009 年，第 22 页。

族国家以及超民族国家即帝国主义的义理基础。因此，必须在民族演进逻辑中清除种族主义，达到现代多民族国家的积极建构。然而，迄今为止，当代世界的合理建构的一大困境，恰恰在于美国实际所持的延续着种族主义的超民族国家（帝国主义）逻辑以及强加给非西方世界的单一民族国家意识形态。

民族的演进，必然是民族自身追寻人类文明及其人类解放的历史，因而也是民族的自然演进与民族发展进步的统一。仅仅在部族一族群一种族，即民族自然演进史链条中理解的族群，只是自然的和片面的族群，而不是族群本身，族群反映了民族的自然性与人文性的高度统一。应当从族群的自然演进与民族作为人们共同体的发展与进步逻辑相统一的理路来把握族群史。族群被看成是超越并高于种族的观念，族群的历史也有理由自觉地置于人类文明的演进中进行定位与把握。

民族演进中发展出族群，是人们共同体发展过程中的一次决定性的进步。从氏族到胞族再到部族的民族形成前史，并没有赋予民族以超越自然的文化特征，民族的文化特征。族群的出现，标志着人类生存方式及其人类文化的多样性，是此前从部族到种族的单一的自然进化过程的中止，也是从部族到种族到部族国家的终止。从民族演进及其进步而言，族群对种族的超越，意味着超越从部族到种族的单一自然逻辑，并反过来赋予现实存在的部族以文化意义。在民族的实际发展过程中，族群是扬弃种族的产物，特别体现为扬弃从种族直接发展为国家民族的不恰当方式，族群与国家民族的积极互动，有益于避免以种族直接代替国家民族的种族主义。在此，族群乃种族到国家民族的必要中介，正是族群的多样性阻止了种族与国家的直接同一，既超越了种族的同一性，也成就了文化意义上的国家民族，也即真正实现了国族认同。超越种族而形成的族群自觉，即蕴含着对社会达尔文主义及其种族主义（还应前溯至强调丛林法则的霍布斯主义）的克服，从部族到种族，以及从单一的种族到多样化的族群，意味着单一的自然进化逻辑让位于民族发展的自然与人文相统一的逻辑。在这一过程中，激进的社会政治方案，也受到族群多样性及其不断强化的浪漫主义的掣肘——也是人类文化的自我调节。概括地说来，赫尔德以及歌德主导的狂飙突进运动及其早期浪漫主义，即主张一种世界主义的自然族群观念，洪堡、费希特强化国家民族概念，开启了激进的民族主义，在黑格尔那里，族群的观念从属于伦理国家及政治国家。19世纪30年代，有别于激进社会政治思想的再度复兴，乃是浪漫主义、守成主义以及民族主义背景下的民族志及其族群研究，这一传统成为现代人文社会科学的显学，对于抗御单一的社会达尔文主义及其人文社会科学研究在欧洲中心化倾向，发挥了一定的积极作用。

五、国家民族的凸显及其与族群的互动

在民族演进中，国家民族这一层次不可或缺而且至关重要。作为主权国家及其民族国家的族性，国家民族扬弃了部族、种族及族群诸层次及其样态，并将民族带入现代性，也要求实现对民族诸层次及其样态的新的集聚与把握。国家民族与族群的关系，乃现代国家民族建构的主要问题。

国家民族全称即 **state nation**，在现代语境中，**nation** 所指的一般就是国家民族¹。**Nation** 本身就经历了从与族群相通的义涵到国家民族的转义及其提升。据考证，**nation** 与 **ethnic group** “两个

¹ 按照格罗斯的分析：“‘Nation’这个词有两种含义，一种是国家（state）的意思，指一种政治联合；另一种含义，现在被称作民族性（ethnicity），与文化相一致。我们曾将它们称作国家民族（nation-state）和文化民族（nation-culture）。民族（nationality）一词，其用法常常区别于国家民族。作为一个政治机体，国家民族有时与文化民族重合，但有时它也包含数个民族（nationalities）在内。”（非利克斯·格罗斯：《公民与国家——民族、部落和族属身份》，王建娥、魏强译，新华出版社，2003年，第83-84页）。格罗斯显然关注到梅尼克著名的“政治民族”（political nation）与“文化民族”（culture nation）的区分，其将文化民族关联于民族性（ethnicity），有利于分析作为政治共同体的 nation 与 ethnic（族群）的关联。但是，在本文看来，将 ethnicity 内置于 nation 中，以及又将 nation 混同于文化民族的做法，均不利于凸显作为政治性的国家民族的现代义涵，不利于分析国家民族与族群多样性的关系，所以本文还是将 nation 定位为 **state nation**，进而展开相关讨论。

概念都是从希腊语 *ethnos* (风俗、族群、民族) 而来, 意思是享有共同风俗习惯的一群人, 他们是享有共同的历史、文化、宗教、语言和风俗习惯的大部落, 比如犹太人、日耳曼人、罗马人等等”¹。据勒南的分析: “Nation 的古语意义, 就是指血缘相连的亲属团体, 是同族同根意义上的, 当一定的族群或民族扩大为一个稳定的交往共同体时, 这个共同体对于外来的族群, 则可能称之为民族。在中世纪后期在英语世界中流传时, *nation* 最初的含义就是指族群 (*racial group*), 而不是政治共同体。”²勒南并没有局限于 *nation* 与族群相通的论域, 相反, 其将国家民族的起点确定为公元 3 世纪的日耳曼蛮族入侵: “日耳曼人的入侵为之后的世界确立了一条原则, 并成为民族性 (*nationality*) 存在的基础。”³勒南讲的是作为法兰克帝国的分化及其法国、德国、英国、意大利以及西班牙等国家民族的形成前史, 在那里, *nation*(拉丁文 *natio, nationem*), 本身就有种族及其聚集的意思, 包含生产、产地、部落多重含义, 与种族性的族群 (*racial group*) 相通, 且并非一开始就指向于国家。按照泽尔纳多与格林菲尔德的考证, *natio* 在罗马时的词义, 就是指比罗马人地位低的“外国人团体”, 这个含义与古希腊的 *ethnic* 所包含的贬义意味的“外国人”及其“异教徒”是相通的⁴。哈贝马斯也认为: “民族实际上是他人强加的, 它一开始就是一个从消极意义上区分自我与他者的界限。”⁵*nation* 原本指称神学院及其大学里的外来的、松散的学生团队, 在社会层面流传开来, 逐渐指称不同地域群体, 如法兰西人、意大利人、西班牙人、德意志人、波兰人、捷克人等等, 实际上已先行给出了法兰西民族、意大利民族、西班牙民族、德意志民族、波兰民族、捷克民族等国家民族概念。

13 世纪晚期, 在宗教的干预下, 民族概念不再指某种被排斥的和边缘性的群体, 代之而起的是其精英意义的突显, “‘民族’一词又有了一个含义, 即文化与政治权威的代表, 或政治精英、文化精英以及社会精英。”⁶精英意义上的民族概念, 已经蕴含着作为政治共同体的民族。威廉姆斯认为: “*nation* 的明显政治用法出现在 16 世纪, 并且从 17 世纪末起变得很普遍”⁷。导致 *nation* 政治意涵凸显的关键性事件, 应是威斯特华伦合约之后主权国家以及早期民族国家的形成, 此后, *Nation* 不再局限于地域与宗教背景, 而是逐渐赋予国家民族义涵。在这一过程中, 民族又与一定地域及其制度结合在一起, 突显出了民族的国民及其政治义涵。凯杜里则揭示了民族的“特殊政治含义”: “一个 *nation* 逐渐被理解为这样一群人: 他们要求自己代表或选举代表去代表在政务会、议会或等级会议中的某一地区”⁸。国家民族之形成过程, 也即相应民族、国民及其人民的形成, *Nation* 表征着国家民族与国民及其人民的统一, 诸如孟德斯鸠、迈斯特尔直到黑格尔、叔本华所用的民族概念, 不仅是精英意义上的, 也是国民国家这一政治共同体意义上的; 只是一些阶层特别是知识人阶层, 更有理由代表国民国家。在法国启蒙及美国独立时期, *nation* 则与“人民” (*people*)、 “国家” (*state*) 混同和交替使用, 进一步巩固了“国家民族”概念。

按照霍布斯鲍姆的分析, “‘国家’、‘民族’、‘语言’等词汇的现代意义, 要到 1884 年后才告出现”⁹。这里的“民族” (*nation*), 即“国家民族”或“国族”, 而在此之前的意义, 是指“聚居在一省、一国或一帝国境内的人群, 有时也意指‘外国人’”¹⁰。霍布斯鲍姆提示了民族一语从地域性的聚集共同体向以民族国家为背景的国家民族的提升。按照格罗斯的分析, “启蒙哲学、

¹ 许纪霖:《国族、民族与族群: 作为国族的中华民族如何可能》, 载《西北民族研究》2017 年第 4 期。

² 【法】厄内斯特·勒南:《民族是什么?》, 《民族社会学研究通讯》(第 113 期), 2016 年第 1 期。

³ 【法】厄内斯特·勒南:《民族是什么?》, 《民族社会学研究通讯》(第 113 期), 2016 年第 1 期。

⁴ 【美】里亚·格林菲尔德著:《民族主义: 走向现代的五条道路》, 王春华译, 上海三联书店, 2010 年, 第 2 页, Guido Zernatto, “Nation: The History of a word”, *Review of Politics*, 6 (1944), pp. 351-366.

⁵ [德] 于尔根·哈贝马斯:《包容他者》, 曹卫东译, 上海人民出版社, 2002 年, 第 130 页。

⁶ 【美】里亚·格林菲尔德著:《民族主义: 走向现代的五条道路》, 王春华译, 上海三联书店, 2010 年, 第 3 页, Guido Zernatto, “Nation: The History of a word”, *Review of Politics*, 6 (1944), pp. 361.

⁷ 【英】雷蒙·威廉斯:《关键词: 文化与社会的词汇》, 刘建基译, 北京: 三联书店, 2005 年, 第 316 页。

⁸ 【英】埃里克·凯杜里:《民族主义》, 张明明译, 中央编译出版社, 2002 年, 第 6 页。

⁹ 【英】埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》, 李金梅译, 上海人民出版社, 2006 年, 第 14 页。

¹⁰ 【英】埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》, 第 14 页。

法国革命和1848年‘民族的春天’，确实促进了民族主义的诞生”¹，这也是国家民族凸显的历史节点。在很大程度上，国家民族的凸显，与其依附的民族国家并不同步。理论上，国家民族乃民族国家的产物，因而随着1648年威斯特华伦合约主权国家及其民族国家最初形成之后即应确定。但从话语意义而言，nation被用以表述国家民族，却晚了两个世纪。这里不仅有民族国家本身的艰苦卓绝的建构，还有随着民族主义的兴起及其国家民族从实体到话语的建构。中文所译的“民族主义”(nationalism)，实质上即“国族主义”。国族主义的兴起，使得族体(nationality)有可能趋向于形成国家民族(nation)，韦伯直接指出：“民族是一个能在自己的国家(state)中充分展现自己情感的共同体，因此，民族是一个通常会建立自己国家的共同体。”²韦伯所说的民族，即国家民族。民族主义或国族主义的兴起，一方面使nation越来越多地包含和包容族群，nation一语也不再带有贬义内涵，并成为常规的现代性概念，另一方面，族群聚集，也越来越倾向于获得来自于nation的肯定，并表达为族群民族主义(ethnic nationalism)。国家民族之突显，意味着国家与民族的区分以及关联同时加强。首先是国家(state)与民族(nation)的区分。这主要涉及对现代国家的把握。布克哈特曾断定“有关把民族和国家不加区分地混为一谈的传说主要涉及人类起源时期”³。布克哈特讲的国家，指的是现代民族国家之前的国家，诸如部族国家或区域性的族群共同体，在那里，种族及部族性的民族与族群性的民族并没有截然区分开来。部族及种族等生物学层次的民族，与族群意义的民族，其实都是在很晚时候才区分开，而且在很大程度上是国家民族重新规范的结果。实际上，只有在民族国家及其国家民族的基础与背景下，国家才从民族中区分开来。

现代性状况下，国家也需要再次寻求与民族的关联，特别表现为建立国家民族并形成相应的国族认同：一是公民或国民意义上的国族建构，二是族群意义上的国族建构。通常所谓公民民族主义(civil nationalism)与族裔民族主义(ethnic nationalism)，即分别表达了这两个方面。族裔民族主义特别反映了国家民族与族群的关联。关联于族群，便于反映国家民族对族群的超越，及其国家民族与族群之间的互动关系，建构并呈现国家民族的集聚效应，也便于表现族群本身的丰富性与复杂性。关联于族群，还便于将国家民族与现代性背景下的其它民族样态关联起来，实现国家认同。其中，关联于宗族、世系及其有可能的部族，便于重构国家民族与家系、宗族及其可能存在的部族的关系，建构国家伦理、国家忠诚及其国家认同，包括论证部族国家的合法性；关联于种族，便于为建立国家民族、族裔及其祖国渊源提供更大的血缘或拟血缘式的根系联结及其认同。

族群(Ethnic)本身也经历了一个演进历程。与nation同源，Ethnic同样来自于古希腊文ethnos，其本义即“异教徒”(heathen)。斯蒂夫·芬顿的研究指出：“1473年，‘族裔的’(ethnic)或其对应词第一次被一个书面成果所引用，随后它们便被借入英语，经常具有‘异教的和国外的’这种含义”⁴。表明在古希腊到中世纪的相当长时间里，ethnic与nation的含义是相通甚至于等同的，而且，从Nation与Ethnic词语的形成先后及其内涵的一致上看，应是以Ethnic来表达Nation。二者含义分开，是现代以来的事情。一方面，民族主义及其民族国家(nation state)强化了国家民族的逻辑，出现了国家民族对族群的统摄，nation从边缘群体转向贵族及其精英式的主流群体。民族主义及其国家民族逻辑的强化，也带来Ethnic在含义上的变化，最显著的变化有两点：一

¹【英】非利克斯·格罗斯：《公民与国家——民族、部落和族属身份》，王建娥、魏强译，新华出版社，2003年，第91页。

² Gerth and Mills, *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press, 1958, p.176. 转引自菲力蒲·G·罗伊德：《民族-国家的创建方式》，练睿民译，郭忠华、郭台辉编：《当代国家理论：基础与前沿》，广东人民出版社，2017年，第2页。

³【瑞士】雅各布·布克哈特：《世界历史沉思录》，金寿福译，北京大学出版社，第26页。

⁴【英】斯蒂夫·芬顿：《族性》，劳焕强等译，中央民族大学出版社，第18页。

是 Ethnic 的文化性质逐渐突显,1830 年代至 1840 年代间民族学以及民族志的兴起即是见证¹,由此形成了延续至今的“少数族群”(minority)话语,少数族群话语在突显族群多样性的同时,持续巩固有关文化民族(culture nation)与 political nation(政治民族)的关联与区分。二是 Ethnic 自觉与种族关联,甚至于直接以种族来称谓和描述 ethnic。随之而来的是 Ethnic 语义的重大变化。据雷蒙·威廉斯²的分析,“到 19 世纪, Ethnic 作为 heathen(异教徒)的‘普遍义涵’,已被具有‘种族’(Racial)特色的意识取代”²。斯蒂夫·芬顿也指出:大约在 19 世纪 60 年代以后,ethnics(ethnic group 以及 ethnicity)获得了一种人种学的含义:“一种礼貌性的词汇,用来指涉犹太人、意大利人与其他次要的人种”³。其实质是族群概念不得不屈从于社会达尔文主义意义上的种族概念。而随着对种族主义的反思批判,至 20 世纪 30—40 年代,种族话语退出于人文学术,甚至赫胥黎(Huxley.J.)和哈登(Haddon A.C.)建议以族裔(族群)概念取代种族概念。当然,取代不是取种族主义的种族,而是强调族群多样性,表明当代理论界对种族主义的自觉批判及其对国家民族与族群关系的正当理解。对于当代政治而言,尽管有的国家(如美国)尚不能走出种族主义困局,但去种族化的族群理解,已成为保持国族认同与族群自觉关系模式的基本前提。当然,国家民族与族群的互动,还受到最高一个层次的民族即人类性民族的规定与影响。

六、何以需要人类性民族?

人类性民族即人类类群。人类类群看起来不那么像民族,但却是民族的最大聚集。在人类类群中,民族在体现其多样性的同时,也开放自身,向民族的社会丰富性方面拓展并转化,在这一过程中,民族超越其特定的族群,以更为丰富的方式成就人类共同体。人类类群虽不是民族的实体形式,但却必然是一种规范性的和批判性的形式,而且,就现代性状况下诸民族样态及其矛盾而言,人类类群必然是未来人类性民族的合理样态。

如下从理论合理性、思想史资源以及现代性境遇三个方面揭示何以需要人类性民族。

人类性民族是民族演进并走向人类解放的一个总体性层次及其哲学样态。部族、种族、族群以及国家民族,都属于人类类群的实体形式,是民族在走向最终的人类性民族过程中的特定表现,不同实体性民族各自的特性及其特殊性,不仅被更高层次的民族样态所超越,也在总体上被人类类群所超越。部族与种族,虽也表达了人类性民族的自然生物形式,但人类性民族不只是自然生物形式,还是社会历史形式,而且本质上是由社会历史性规定其自然生物性的高级民族形式,因此必然超越部族与种族。人类性民族对部族的超越,最终规定了部族的自在性以及发展与文明程度的低层次性质。人类性民族对种族的超越,则更为直接,因为人类性民族本身就是对自然生物学意义上的种族观的超越与批判,由此才有理由将种族置于族群之下的一个层次,不仅避免种族僭越本位,而且避免使国家民族种族化。在文化多样性方面,人类类群本身就表达了对族群多样性的承诺与肯定。因而,当族群受到直接超越于它的国家民族的过度抑制时,其有理由获得人类类群的支持。同样,在族群过多地表达自身并趋向于政治化且失去国家民族的约束时,其也有理由受到来自于人类类群的批评与规范。

人类性民族之形成,特别表现为人类类群对国家民族的超越。在实体意义上,国家民族乃民族作为我们共同体的完成。但国家民族毕竟不能看成是人们共同体的最高形式。作为政治共同体,国家民族实现了民族的新的聚焦与组织,也巩固和肯定了民族国家,但在国家民族的逻辑中,仍然包含着诸国家民族间的矛盾、国家民族与此前民族样态的矛盾,以及尤其是国家民族建构与族群多样性之间的矛盾,这些矛盾所导致的紧张与对立,不能由国家民族或仅仅由某一个国家民族

¹【英】雷蒙·威廉斯:《关键词:文化与社会的词汇》,刘建基译,北京:三联书店,2005年,第155页。

²【英】雷蒙·威廉斯:《关键词》,第155页。

³【英】雷蒙·威廉斯:《关键词》,第155页。

来解决，所需要的，正是人类类群意义上的协调与统摄，需要发挥人类性民族的巨大韧性与张力。当然，肯定人类性民族，显然是建立在肯定国家民族的基础上的，否定国家民族的现实意义，一味强调人类类群的超越性，本身就是无政府主义，这种思想在理论上站不住脚，在实践上也是有害且行不通的。

人类类群本身也是人们共同体及其集聚的形式与样态，因而包含着相应的族性，也有理由成为一种民族样态。人类类群并非民族的实体形式、而是对民族实体形式的超越，不能局限于实体的民族概念来把握。从民族的实体形式，可以得出部族、种族、族群以及国家民族等诸民族样态，但民族的最高层次及其样态，就是人类共同体，也是最广义的我们共同体。实际上，“人们共同体”中的“人们”，就是古今中外人们讨论民族概念时最基本、最广博的所指，即“人民”（people），有国际主义及其世界主义的基本话语背景。

人类类群是最高层次的民族，是民族前四个层次及其样态的合题，因而也统摄着民族诸层次。人类类群分为自在的形式与自为的形式，自在的人类类群，本身就是民族演进的起点，人类类群是最高层次的民族，是民族演进的目的与民族的完成。整个民族演进，就是从自在的人类类群经氏族、部族、种族、族群、国家民族再到自为的人类类群即人类性民族的跃迁，并因此构成人类的演进与解放历程。从氏族、部族、种族、族群与国家民族也渐次体现着人类类群的自在性与自发性，并逐渐达到人类类群的自为性，成就人类性民族。其中，作为民族样态的氏族与部族，本身就是早期人类类群的自在形式，种族的生物自在性从属于其社会历史的自为性及其责任，族群以及国家民族各自从自在到自为的演进及提升，构成民族演进与进步的关键环节。民族的演进史，显然要求从属于人类社会从必然王国向自由王国的跃迁，并要求从这一历史逻辑规范民族的各个样态。

人类性民族显然不是人类概念的全部内涵。除民族内涵之外，其尚有国家、阶级、阶层、宗教、地域、职业、性别等可以并有理由分化的所有社会关系及其共同体范畴的涵义。人类性民族只是人类在族性方面的内涵及其表现。不过，人类性民族却在总体上反映着人类演进及其进步程度。

将自为的人类类群看成是民族的完成，这意味着民族的终结。恩格斯断定，在人类结束史前史进入未来人类社会过程中，国家将最后消亡，民族同样会摆脱其实体性的和政治性的形式，而进入终结。但这本身是一个漫长的历史过程，而且，民族之实体性的终结并不意味着民族文化多样性的消失，而是消融于更高的发展形式并以更为丰富的文化存在方式表现出来。民族的终结，主要是指在积极的人类共同体建构过程中，民族在此前不得不采取的实体的、同时也是政治性的存在方式的终结，并转变为文化性质的族群多样性，其实质是民族文化的世界化，也即马克思所描述的世界市场及其普遍交往时代从民族文化向“世界文学”的转变。“过去那种地方的和民族的自给自足和闭关自守状态，被各民族的各方面的互相往来和各方面的互相依赖所代替了……民族的片面性和局限性日益成为不可能，于是由许多种民族的和地方的文学形成了一种世界的文学。”¹马克思所讲的“世界文学”，当然内蕴着阶级意识及其人类解放观，但其延用浪漫主义者歌德的同一个概念（歌德的“世界文学”概念显然又受到了赫尔德的直接影响），表明这一概念对民族文化多样性的肯定，马克思的世界文学概念所强调的，正是世界历史意识与民族文化多样性的历史统一，而这正是人类性民族所要求体现的。马克思曾提出未来共产主义的自由人联合体思想，其核心就是“每个人的自由发展是一切人的自由发展的条件”²，依此逻辑，民族的发展则应是：每个民族自由而全面的发展，是整个人类族群全面发展的前提。显然不能激进地理解民族消亡论，而将民族送进故纸堆，而正确认识和保护人类族群生活及其文化多样性，本身就是现代性建构必须始终要求正视和重视的问题。

¹ 《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社，2009年，第35页。

² 《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社，1995年，第294页。

近现代以来人类思想的一个基本走向，就是从政治性的国家民族及其激活的诸民族实体样态进一步走向人类类群及其生存自觉，这也是人类性民族概念的实际生成。赫尔德是第一位民族主义思想家，康德则首次提出世界历史时代的人类永久和平问题，不过，二人都强调一般世界历史及其世界主义范畴下的民族自觉，他们不同的民族定向中都默认了人类性民族的存在。国家民族及其观念，则是在此后由费希特与黑格尔所展开，由此开启了关于德国民族主义思想及其现代演进。这一演进被历史学家格奥尔格·G.伊格尔斯概括为：“从18世纪后期的赫尔德的世界主义的文化导向的民族主义向19和20世纪众多德国历史研究中的民族主义和权力导向的假定的转变”¹。伊格尔斯重点揭示了从世界主义的民族主义向政治的民族主义的转变，但是，就人类文明走向而言，恰恰在于如何规避政治的民族主义及其恶果。因为正是在经历费希特的激进民族主义、费尔巴哈的抽象的人类概念以及特别是黑格尔的理性国家及其国家民族精神之后，国家学以及国家主义的倾向得以进一步加强，并为超民族国家及其帝国主义埋下理论伏笔。在这一意义上，马克思主义以及其后兴起的新康德主义，则是力图避免走上超民族国家及其帝国主义，寻求和确证更大意义上的人类性民族及其人类共同价值。可见，从赫尔德、康德经费希特、黑格尔再到费尔巴哈与马克思与新康德主义，本身又见证了一条由国家民族向人类性民族的理论提升。

马克思将民族问题前所未有地带入现代性，其阶级分析、社会革命以及致力于被压迫民族独立解放的思想，以及区域性民族向世界历史民族转变的思想，开拓了民族视野及其论域，进而更新了民族概念本身。在马克思那里，从代表特殊利益的“农民的民族”“资产阶级的民族”，到无特殊利益代表的“无产阶级的民族”“世界历史的民族”，乃人类解放必由之路，无产阶级民族，即超越阶层及其阶级利益代表的普遍的人类共同体——亦即人类性民族。“无产阶级民族”虽然还有“民族”这一话语，因为只有用“民族”才能显示无产阶级作为共同体所具有的强大的内聚及其自我认同效应，但与无产阶级连用的“民族”却“完全不是资产阶级所理解的那个意思”²——即与传统的血缘世系、部族、地域、种群、族群以及国家民族等等关联在一起的实体性的民族，但无产阶级民族超越了这些实体性的民族，是代表人的普遍利益的未来人类共同体。虽然资产阶级社会已经开始消解民族，“资产阶级，由于一切生产工具的迅速改进，由于交通的极其便利，把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。……它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式：它迫使它们在自己那里推行所谓的文明，即变成资产者。”³但这仍然还是“资产阶级的民族”，但真正的“统一的民族”，还是无产阶级为主体的社会革命的产物。马克思用阶级分析扬弃了传统的实体性的民族，并在感性活动与感性关系意义上理解诸民族的交往实践，化解了民族的实体化理解。马克思借助民族之群体集聚及其认同的本义，赋予无产阶级及其世界历史个体以民族的义涵，并给出“统一的民族”，实质上完成了人类性民族的建构。人类性民族乃马克思“无产阶级民族”的题中应有之义。

人类性民族的确立，也有哲学人类学的背景。哲学人类学前溯康德，并成为新康德主义的理论标识。凯杜里曾将民族主义的兴起追溯至康德，断定康德的意志自由论“在很大程度上是一种民族自决的学说的民族主义”⁴，这一点本身值得商榷，因为康德讲的国家、公民以及宗教等范畴，还不能等同于民族主义中的民族，康德显然反对赫尔德的激情式的民族主义⁵。实际上，康德的世界主义以及人类永久和平的观念，对民族研究产生了更大的影响。作为新康德主义代表人

¹【德】格奥尔格·G.伊格尔斯：《德国的历史观——从赫尔德到当代历史思想的民族传统》，彭刚\顾杭译，南京：译林出版社，2006年，第37页。

²《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社，2009年，第50页。

³《马克思恩格斯文集》第2卷，人民出版社，2009年，第35-36页。

⁴【英】埃里·凯杜里：《民族主义》，张明明译，中央编译出版社，2002年，第23-24页。

⁵赫尔德与康德的交恶为学界共知，赫尔德终于恼怒康德对其浪漫主义的蔑视。依伯林的评论，说康德“不喜欢赫尔德作品那种空泛无凭的概述，汪洋恣肆的想象，在他看来，这些都是对理性的冒犯。”（【英】以赛亚·伯林：《浪漫主义的根源》，吕梁等译，南京：译林出版社，2008年，第67页）

物，马克斯·韦伯从世界文明比较视域展开的解释学的社会理论传统，对民族学社会学及其功能主义方法显然产生了重大影响。20世纪20年代以马林诺夫斯基为代表形成的民族学人类学研究范式，不只是重视实证研究与功能主义方法，而且自觉引入人类文明视野，强调族群文化多样性，与当时新康德主义的总背景是有很大关系的。作为马林诺夫斯基的中国弟子，费孝通自述其晚年提出的文化自觉及其“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”理念，与其师马氏的民族学社会学旨趣大体是一致的，也隐含着哲学人类学的理论自觉。当然，哲学人类学也有益于开放民族学以及文化人类学的民族概念，使其不必局限于边缘性群体的被动定位，从族群自觉地上升为人类性民族。不同文明传统的民族研究，显然也有理由打开从属于人类类群的境界及其视域。

人类性民族本身就是现代世界人类社会发之必然目标。19世纪中叶之后，在欧洲现代民族国家体系形成过程中，欧洲民族主义与国家主义再度复兴，一些民族国家，借社会达尔文主义及其种族主义，走向超民族国家暨帝国主义，不仅国家民族，而且人类性民族的概念，都被裹挟其间，或成为帝国主义的话语工具，或者干脆予以拒斥，排犹主义以及法西斯主义显然复活了种族性的民族概念，以之重新规定族群与国家民族，抑制甚至阻止人类性民族的介入与规范，种族主义及法西斯主义肆虐之时，一定是人类性民族概念屈辱与蒙羞之时。“在欧洲，民族主义是与反犹主义联系在一起的，并带来了重重恶果。”¹面对人道主义灾难，现代人本主义、新康德主义及其哲学人类学、现代诸多人文主义思潮以及现代马克思主义，均致力于批判和超越国家主义，探求人类共同体及其人类类群的生存与发展之道。也正是在经历两次前所未有的世界大战之后，国际社会形成了世界联合政府即“联合国”（the united nations）的协调框架，“联合国”的含义，即“联合起来的国家民族”，本身就是人类性民族的题中应有之义，也希望其能够持续有效地发挥人类性民族的整合、调节与规范功能，以维护世界正义与和平。

值得肯定并需要发掘的是，人类性民族，尤其是以天下为己任的中华人文学术的基本价值，现代中华人文学术显然延续了这一价值。中华文明的平天下及其和平主义传统中，本身就包含着人类类群及其人类性民族的概念，并不倨于实体性的民族尤其是民族国家。梁启超云：“中国人则自有文化以来，始终未尝认国家为人类最高团体。其政治论常以全人类为其对象，故目的在平天下，而国家不过与家族同为组成‘天下’之一阶段。政治之为物，绝不以为专为全人类中某一区域某一部分人之利益而存在。”²梁启超针对的正是基于西方超民族国家而生发的国家主义，其“以向内团结、向外对抗为根本精神。其极也，遂至以仇嫉外人为奖励爱国冲动之唯一手段。国家主义之苗，常利用人类交相妒恶之感情以灌溉之，而日趋蕃硕。”³在梁启超那里，中华文明本身就蕴含着超越国家民族及其超民族国家的人类性民族概念。但彼时列强环伺、国力渐衰，中国问题的严峻性还在于国家民族之艰难确立。正因如此，此后现代中国政治家及其理论家，大都自觉致力于强化中华民族共同体之于国家民族的建构，并持续彰显人类类群及其人类共同价值。应该说，改革开放以来的当代中国，中华民族复兴进入快车道，民族研究的人类性民族自觉问题，也已提上议程。除前述费孝通先生的文化自觉及其“十六字诀”，高清海先生也提出“类哲学”，异曲而同工，也都蕴含着人类性民族的问题意识以及中华优秀传统文化的理论自觉，也是当今时代推进人类命运共同体建设以及筑牢中华民族共同体意识值得吸取和领会的学术思想资源。

当今时代强调人类性民族，还有一个急迫的背景，即技术及其生态危机时代人类性民族的重要性。在这里，所谓人类性民族，就是今天技术时代以及生态危机迫近中的人类家园及其地球公民命运共同体。相对于整个星球生命共同体而言，人类本身也是众多生命物种、尤其是有机生命物种中的一个类群，有必要将人类本身民族化，并迫使其使承担人类以及整个自然世界永续生存及其可持续发展的责任。今天，不同人文社会学科乃至自然科学学科都在关注和引入“人类世”

¹ 【德】于尔根·哈贝马斯：《包容他者》，曹卫东译，上海人民出版社，2002年，第131页。

² 梁启超：《先秦政治思想史》，商务印书馆，2014年，第6页。

³ 梁启超：《先秦政治思想史》，商务印书馆，2014年，第6页。

“人类纪”乃至“元宇宙”概念，人类性民族，显然是这类概念的题中应有之义，茫茫宇宙，万灵万物共存共居，人类性民族当有其位。

大道至简，“类”的观念即属于如此之大道。类的观念显然立足于人类经验及其常识，但人类社会却特别需要这一经验与常识，并为当下时代人类社会的生存发展，提供致思及求解之道。

七、结 论

民族作为特殊的社会实在与社会形式，乃根源并超越血缘根系、并在更大的社会关系结构中集聚并建构认同的人们共同体。民族有一定的实体性，但不应实体化，不宜将民族诸层次及其样态实体性地区隔或对立起来。民族有多种含义，其间存在着区分，也存在着复杂的关联。应立足于唯物史观，将民族依血缘根系的自然进化与民族的进步发展统一起来，在民族演进及其进步谱系中并在现代性的语境中定位民族诸层次及其样态，理解其间的复杂关系。对民族演进的把握，不能限于从部族、族群到种族的生物学逻辑，这一逻辑并最终将种族与国家民族同一起来，而应当循着民族的自然演进与人们共同体的历史发展相统一的逻辑。民族演进与发展表现为从部族、种族、族群、国家民族、人类性民族的演进谱系及其价值排序。其中，部族、种族、族群、国家民族，既是实体性的民族样态，又是民族演进的必要的中介。现代性状况下，国家民族突显，激活了民族诸层次及其样态，推进了民族义涵的理解与反思，促成了民族样态的现代重构，并带来人类性民族的实际生成。从自然的实体性民族到政治的实体性民族，再到非政治性的和非实体性的人类性民族，是一个正反合的转化与提升过程，人类性民族，标示着民族演进在完成了的自然主义与完成了的人道主义的统一。民族五个层次及其样态的演进不只是单一的进化模式，诸层次及其样态的层层递进与上升，构成民族演进的主线，其交互作用、流动及其回复，则构成民族演进的丰富的复线。

作为血缘根系及其想象的共同体，民族的前史是从氏族到部族的演进。有必要设定蒙昧时代血缘家族的原初存在，但民族作为社会共同体，则是出离血缘家族的结果。鉴于氏族尚未超越血缘世系关系，在更为普遍的历史演进逻辑中，应将氏族与部族区别开来，将根于、但又超越了氏族之血缘世系关系的部族看成是民族的初始样态。马克思恩格斯在解读摩尔根《古代社会》及其展开的民族起源研究，也确证了这一点。部族所具有的强大的内聚力及其排斥性，即形成了一般意义上的族性特征，在现代性话语背景下，也成就了与世界主义相逆反的部族主义，但不应将少数民族称为部族。

族群作为民族演进中的重大事件，并不在其系民族自然生物性演进中从部族到种族的中间环节，而是在反思与检省作为自然的种族与国家民族直接同一起来时出现的种族主义及其超国家国家逻辑的结果，其实质是一个被国家民族赋予政治意涵的族群乃至部族在现代性境况下呈现出来的人文化与多样性。族群的实存，应视为现代性批判的结果。种族应置于族群与国家民族之下，族群则是种族到国家民族的必要中介，这一中介既超越了种族，也阻止了种族与国家民族的直接同一，还成就了文化意义的国家民族，种族受族群、国家民族以及人类性民族的多重制约。种族概念受到了种族主义的污染，其运用有其限度，现实中也不存在纯粹的种族。

作为主权国家及其民族国家的族性，国家民族将民族带入现代性，不仅扬弃了部族、种族及族群诸层次及其样态，也要求实现对民族诸层次及其样态的新的集聚与把握。其中的基本问题，则是国家民族认同与族群自觉的关联问题。现代语境中称为国家民族的 Nation，其传统的语义，恰恰是与更古老的族群（ethnicity）相通的边缘性的、贬义的“异教徒”，中世纪后期赋予了“精英”的义涵，在欧洲主权国家及其早期民族国家之后逐渐获得现代语义，并在 19 世纪晚期正式成为表达国家民族的概念，nation 作为国家民族的含义，是民族主义的产物。民族主义也使族群本身成为一个激进的概念，并在某种极端的情形下导向族群的激进化，但族群的去种族化，也成

为现代性境况下国族认同与族群自觉关联在一起的必要前提。

在民族的演进过程中，作为实体性的并且是政治性的民族将归于消亡，代之而起的是人类性民族。基于人类类群的超越性与韧性以及对诸实体性民族样态及其关系的统摄、规范与协调，有理由将人类类群看成是民族的总体层次及其样态。人类类群不是实体性的民族，却又是民族的最大聚积，代替民族排斥性的，恰恰是其对其它民族层次及其样态的包容与统摄，是民族文化多样性的真正实现。现代思想的基本走向，即从国家民族及其激活的诸民族实体向人类性民族的跃迁与提升，马克思主义以及哲学人类学引导和表征了这一走向。人类性民族，是马克思所讲的“无产阶级的民族”“世界历史性民族”“统一的民族”的题中应有之义，其中的“民族”，已经不是如传统的民族概念所包含的意义（血缘关系的内聚与排斥）。至于民族学人类学之兴起及其世界主义视野中的人类类群与比较的民族观，本身就存在着新康德主义及其哲学人类学的理论背景。中华文明及中华民族民族，蕴涵着丰富的和值得发掘的人类性民族思想资源，现代中华人文学术也已形成一定的学术思想资源。人类生存处境以及人类世、人类纪观念，均突显了人类性民族建构的现实紧迫性。

【论 文】

中共话语体系中“少数民族”概念的内涵演进（1921—1949）¹

卢阳凌冰、王建华²

摘要：自中共二大提出建立民主的联合战线后，“少数民族”概念的内涵随统一战线的调整而呈现出阶段性的变化。就修辞而言，经历了从“异种民族”“弱小民族”到“少数民族”“兄弟民族”的转变；就地域而言，从仅指蒙古、西藏、回疆三部拓展至包括台湾在内的全中国境内。梳理这段历史可以看出，“少数民族”概念演进的过程是中共逐步摆脱苏联模式的过程。也是马克思主义中国化的过程。透过概念内涵的演进，可以体悟中共对阶级革命理论的继承与超越。

关键词：中国共产党；少数民族；概念内涵；阶级革命；马克思主义中国化

在中共的话语体系中，“少数民族”具有特定的政治内涵。厘清这一概念的内涵与演进逻辑，对于深化马克思主义中国化研究具有重要的历史与现实意义。考察现有研究成果，虽偶有学者考证了“少数民族”一词的出现时间与使用情况³，分析了“少数民族”概念在中国的早期演变⁴，但鲜有学者从中共的视角对“少数民族”概念的阶段性变化进行深入探讨。有鉴于此，本文拟从梳理中共档案文献中“少数民族”概念的内涵演进入手，考察马克思主义民族理论中国化的历史逻辑，体悟中共对阶级革命理论的继承与超越。

¹ 原文载《福建论坛·人文社会科学版》2019年第11期，第124-132页。

² 作者：卢阳凌冰，南京大学政府管理学院博士研究生；王建华，南京大学马克思主义学院教授。

³ 金炳镐，《我国“少数民族”一词的出现及使用情况探讨》，《黑龙江民族丛刊》1987年第4期。

⁴ 杨思机，《“少数民族”概念的产生与早期演变——从1905年到1937年》，《民族研究》2011年第3期。

一、中共初创时期的“异种民族”

中国自古以来就是一个统一的多民族国家。自“华夷一统”思想确立后，王朝国家通过文化族类观实现了中心与各方在地域上的统一，儒家的“天下”秩序观逐渐成为封建王朝国家的根基。鸦片战争后，西方列强的对华政策颠覆了中国传统的“天下”秩序观，动摇了以儒家思想为核心的文化族类观的基石。随着帝国主义的殖民扩张与民主化浪潮的全球扩散，具有强烈政治动员意涵的现代民族概念进入中国知识分子的视野，中国传统文化族类观下的“族”从文化领域转向政治领域。

据此，晚清革命派将中国传统文化族类观与现代民族概念相结合，形成了具有浓厚种族主义倾向的“异族”“异种民族”等术语。种族主义的民族理念虽推动了革命的进程，但激进的政治话语容易割裂中国内部的民族关系，成为帝国主义与民族分裂势力进行民族分离活动的工具。辛亥革命后，孙中山将以“排满”为中心的种族主义民族政策调整为“五族共和”。“五族共和”的主旨在于维护中华民国的领土完整与民族统一，强调“合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国，即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一。是曰民族之统一”。¹“五族共和”的主张提出后，民国初期的民族理念更具包容性，“异种”“异种民族”等术语的使用语境已不具排他性色彩了²，但沙俄、英国等帝国主义国家仍在蒙古、西藏、新疆等地进行民族分离活动，现代民族国家的一体化进程远未完成。

在此背景下，十月革命的胜利为中国提供了解决民族问题的新范式。中共成立前，伴随马克思主义在中国的传播，马克思主义的民族理论已被早期的社会主义者所接受。1920年12月，毛泽东在写给蔡和森等新民学会友人的信中就提到“帮助蒙古、新疆、西藏、青海自治自决”³。可以看出，中国早期的社会主义者虽没有明确提出“少数民族”的完整概念，但对我国少数民族的范畴已经进行了初步界定，将少数民族的地域限定为蒙古、新疆、西藏、青海。

1922年7月，中共在《中国共产党第二次全国大会宣言》中使用了“异种民族”这一术语。鉴于“本部各省(东三省在内)”与“异种民族”地区在经济上的巨大差异，在此宣言中，中共提出“促成蒙古、西藏、回疆三自治邦，再联合成为中华联邦共和国”的政治愿景⁴。由于“经济生活”的差异成为区分不同民族的第一要素，满洲被列入“中国本部”的范围，“异种民族”仅指蒙古、西藏、回疆三部的民族。随后，中共对民族的区分标准有了更详细的阐释。1922年9月，高君宇在《国人对于蒙古问题应持的态度》一文中将民族的差异归为“经济与文化方面”⁵。同年11月，中共发布的《中国共产党对于目前实际问题之计划》则将民族界定为“经济状况不同民族历史不同言语不同的人民”⁶。1923年6月召开的中共三大虽将异种民族的范畴调整为“西藏、蒙古、新疆、青海等地”⁷，但仍主要指涉蒙古、西藏、回疆地区。

值得注意的是，中共初创时期的文献中虽有涉及满族的论述，如李大钊在《平民主义》一文中提及“今后中国的汉、满、蒙、回、藏五大族”⁸，但在早期共产党人的民族工作视野中，满

¹ 孙中山，《临时大总统宣言书》，《孙中山全集》第2卷，中华书局1982年版，第2页。

² 参见王马克，《民族概念及其对中国近代政治思想的影响》，张凤阳、孙江主编，《亚洲概念史研究》第三辑，生活·读书·新知三联书店2017年版，第192页。

³ 毛泽东，《致蔡和森等》，《毛泽东书信选集》，人民出版社1983年版，第3页。

⁴ 参见《中国共产党第二次全国大会宣言》，中央档案馆编：《中共中央文件选集》第一册，中共中央党校出版社1989年版，第111页。

⁵ 高君宇，《国人对于蒙古问题应持的态度》，《向导》1922-09-27（第19版）。

⁶ 《中国共产党对于目前实际问题之计划》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第一册，中共中央党校出版社1989年版，第122页。

⁷ 《中国共产党党纲草案》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第一册，中共中央党校出版社1989年版，第141页。

⁸ 李大钊，《平民主义》，《李大钊全集》第四卷，人民出版社2006年版，第123页。

族一直未被列入“异种民族”的范畴，这与满族所处的特殊历史情境有关。作为满族发源地的东三省，在清政府移民实边政策推行后出现了民族融合的趋势，中共初创时期，沦为奉系军阀张作霖割据地的东三省在经济上与“中国本部”已无明显区别。更为核心的是，辛亥革命后，孙中山虽期许通过“五族共和”弥合“排满”口号造成的民族割裂，但由种族化民族理念造成的民族紧张关系依旧延续，满汉矛盾尤为突出。周恩来在新中国成立后接见溥仪等人时也谈到了中共早期未将满族界定为少数民族的原因，他认为，在北洋军阀与国民党的统治下，满族被迫隐瞒民族身份，“几乎完全和汉人同化了，分不清了”¹。

与中国传统文化族类观的文化中心取向不同，马克思主义民族理论以唯物史观为基础，并以此将经济差异作为区分不同民族的核心要素。中共初创时期，“异种民族”的特定内涵体现了共产党人对用马克思主义民族理论解决中国民族问题的探索。面对国内军阀割据的政治局势，早期的共产党人从国家结构的角度探讨了“中国本部”与少数民族地区的关系，试图通过苏联的联邦制模式达成国家统一的目标。由于受党员人数与党组织发展规模的限制，早期中共的工作重心主要为领导工人运动。因此，在中共的话语体系中仍沿用了“异种民族”这一术语，还未开始建构中国化的马克思主义民族工作话语体系。

二、国民革命时期的“弱小民族”

国民革命联合战线正式形成前，国共两党对于如何解决民族问题存有较大分歧。从孙中山的演说中可以窥探国民党民族主义的实质：“本党应以美国为榜样。今日我们讲民族主义，不能笼统讲五族，应该讲汉族底民族主义。”²国民党的民族主义理念虽由“五族共和”转为“国族主义”，但仍带有强烈的同化主义色彩，这与共产党人倡导的“民族自决”处于截然相反的理论立场。针对国民党的民族主义释义，1924年1月，中共在《中国共产党中国社会主义青年团中央局对于国民党全国大会意见》中明确表达了异议，提出“我们的主张是：对外反抗侵略主义的列强加于我人之压迫，对内解除我人加于殖民地弱小民族（如蒙古西藏）之压迫”。³

在两党关于民族主义解释的交锋中，中共的民族工作话语由“异种民族”转为“弱小民族”⁴。“弱小民族”的使用植根于列宁民族与殖民地革命理论中区分两种民族的理念。1920年6月，列宁在共产国际二大上提出要把“被压迫的、附属的、没有平等权利的民族，同压迫的、剥削的、享有充分权利的民族”进行区分，从而使各国无产阶级联合各被压迫民族与资本主义进行斗争⁵。国共合作期间，中共用列宁区分两种民族的理念剖析国内的民族关系，用“弱小民族”一词指涉国内的少数民族。

除了话语的转向，中共“弱小民族”的范畴在国共合作后也有所变动。1924年1月18日，毛泽东在共产党党团会议上提出应对民族自决的范围进行限定的意见。毛泽东认为，在蒙古和“中国的土耳其斯坦”应倡导民族自决，而在共产党影响力薄弱的西藏，民族自决的口号则会成为英国分裂中国的工具⁶。从毛泽东对民族自决的意见来看，此时共产党人对“弱小民族”范畴的界

¹ 周恩来，《接见嵯峨浩、溥杰、溥仪等人的谈话》，《周恩来选集》下卷，人民出版社1984年版，第319页。

² 孙中山，《在中国国民党本部特设驻粤办事处的演说》，《孙中山全集》第5卷，中华书局1985年版，第474页。

³ 《中国共产党中国社会主义青年团中央局对国民党全国大会意见》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第一册，中共中央党校出版社1989年版，第216页。

⁴ 中共在1922年发布的《中国社会主义青年团第一次全国代表大会文件》《中国共产党第二次全国大会宣言》等文件中已使用“弱小民族”一词，但中共初创时期文献中“弱小民族”的使用语境为民族国家层面，并未具体特指国内少数民族。

⁵ 列宁，《民族和殖民地问题提纲初稿》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，《列宁选集》第4卷，人民出版社1995年版，第217页。

⁶ 《鲍罗廷的札记和通报（摘录）》，中共中央党史研究室第一研究部译，《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（1920-1925）》，北京图书馆出版社1997年版，第469页。

定仍主要为西藏、蒙古、回疆地区，并不包括满洲。在苏联顾问鲍罗廷的斡旋下，1924年1月23日，孙中山在国民党第一次全国代表大会上对国民党的民族主义进行了修正，承诺国民党“承认中国以内各民族之自决权”¹。大会虽使用了“各民族”，但仍未具体提及民族的范畴。同年1月27日，孙中山在《三民主义》中介绍了中国的民族情况，“就中国的民族说，总数是四万万人，当中参杂的不过是几百万蒙古人，百多万满洲人，几百万西藏人，百几十万回教之突厥人”²。显然，国民党一大宣言中享有自决权的“中国以内各民族”是指蒙、满、藏、回四族。作为国共合作的政治纲领，《中国国民党第一次全国代表大会宣言》代表了两党解决民族问题的共识。因此，国民革命统一战线正式形成后，满族已被纳入中共“弱小民族”的范畴中。

中国大革命开始后，中共在领导农民运动的过程中对“弱小民族”的内涵再次进行了延伸。国民革命前，中共的民族工作多停留在理论与纲领的探讨层面。国共合作后，中共在广东海陆等地的农运经验为共产党人进入国民党的农业部和中央农民运动委员会提供了契机，进而推动了国民党农民运动计划的施行。国民党在彭湃等共产党人的建议下在广州开办了农民运动讲习所，培养了包括韦一平、易挽澜等少数民族在内的大量农运干部。伴随各地农民运动的开展，湖南、广西、海南、陕西等省份的农民运动渗透到苗族、瑶族等民族聚居和杂居地区，“中国本部”的世居少数民族开始进入到中共的民族工作视野中。1926年1月，瞿秋白在《列宁主义与中国的国民革命》一文中将“弱小民族”的范畴界定为“中国境内蒙古、西藏、满洲、回回等民族”³。可以看出，“弱小民族”已不止于蒙、藏、满、回四族。

如何勘定“弱小民族”在国民革命中的地位？1925年10月，在《蒙古问题决议案》一文中，中共肯定了党在内蒙古开展工作的意义，提出“竭力联合中蒙农民”反抗“大地主、王公、帝国主义和军阀等”的方针⁴，依据阶级革命理论，中共在蒙古族内部进行了阶级划分。阶级身份为农民的蒙古族成为革命的联合对象。1926年9月，湖南省第一次农民代表大会专门发布了《湖南省第一次农民代表大会解放苗瑶决议案》，决议案认为苗瑶“全体都是爱和平的农民”，主张在“解放弱小民族为革命农民”的同时，还要“援助苗瑶解除土司酋长的残酷压迫”⁵。可以看出，“弱小民族”被赋予了特定的政治内涵，仅指涉世居少数民族中的革命农民。国民革命的斗争对象是国内军阀，而各民族的“弱小”乃国内军阀的压迫所致。中共通过“弱小”这一具有政治动员意蕴的话语，突显了国内军阀与各民族对立的政治立场，将世居少数民族中的革命农民吸纳到国民革命统一战线中。

国民革命时期，共产党人在民族实践工作中已开始探索建构本土化的马克思主义民族工作话语体系，“异种民族”“异族”等术语逐渐被“弱小民族”“小民族”取代。共产党人对“弱小民族”内涵的界定虽有所变化，但在维护各民族的政治权利上则一贯坚持无产阶级的民族主义立场。国共合作期间，国民党右派一直以“民族自决”为噱头，鼓吹中共支持国家分裂，试图消解中国共产党的合法性地位。针对民族自决会造成弱小民族脱离中国的疑虑，恽代英于1926年9月在《军队中政治工作的方法》一文中进行了回应，“苏联不是允许了许许多多他国内的弱小民族自决，而这些民族都愿意联合成一个国家么？”⁶ 恽代英的观点也反映了这时期中国共产党人倡导民族自决的初衷。

¹ 孙中山，《中国国民党第一次全国代表大会宣言》，《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第119页。

² 孙中山，《三民主义》，《孙中山全集》第9卷，中华书局1986年版，第188页。

³ 瞿秋白，《列宁主义与中国的国民革命》，《瞿秋白文集（政治理论编）》第三卷，人民出版社1989年版，第409页。

⁴ 《蒙古问题决议案》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第一册，中共中央党校出版社1989年版，第493页。

⁵ 《湖南省第一次农民代表大会解放苗瑶决议案》，中共中央统战部，《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社1991年版，第52页。

⁶ 恽代英，《军队中政治工作的方法》，《恽代英全集》第八卷，人民出版社2014年版，第158页。

三、土地革命时期的“少数民族”

1928年7月，中共六大通过的《中国共产党党章》提出了“设立小[少]数民族工作部”的要求¹，文中同时使用了“小民族”与“少数民族”两个术语。但自六大始，中共开始强调使用“少数民族”这一概念²。在六大期间发布的《关于民族问题的决议》中。“少数民族”被赋予了新的内涵，中共将“少数民族”具体界定为“北部之蒙古，回族，满洲，高丽人，福建之台湾人，以及南部苗黎等原始民族，新疆和西藏”³。日据时期，旅居福建的台湾人被日本称为“台湾籍民”或“日籍台民”⁴，东北的朝鲜人被称为“帝国臣民”⁵，在法律上为外籍。因此，除了世居少数民族中的革命农民，“少数民族”的范畴还新增加了“北部之高丽人”和“福建之台湾人”。

“少数民族”内涵的这一变化与工农民主统一战线的建立相关。国民党右派的叛变使国民革命联合战线走向破裂，原有的革命力量只剩工人、农民和小资产阶级。为走出大革命后的困境，中共开始建立工农民主统一战线。1928年，针对朝鲜农民关注的土地问题，中共满洲临时省委曾发出声明，将与朝鲜农民“在斧头镰刀交叉的红旗下面，共同作反日运动，作土地革命运动”⁶。在中共恢复和整顿党组织的过程中，外籍革命工农的阶级身份赋予了其加入工农民主统一战线的正当性资格。因此，中共六大“少数民族”中新增加的“北部之高丽人”和“福建之台湾人”特指阶级身份为工农的外籍朝鲜人和台湾人。随着土地革命的深入，外籍革命工农的范围也在不断拓展。在中共同年发布的《中共满洲省委告满洲朝鲜农民书》中，满洲的外籍革命工农已包括移居中国的“韩俄日工农”。⁷

1929年6月，中共中央六届二中全会会议指出，“少数民族问题确是一个很重要的问题，如上海的英美日等国人民，及印度、安南、朝鲜、台湾人民，满洲的朝鲜及日本人，山西、顺直的蒙古人，四川的藏人，甘肃的回民，云南的苗族等。安南只有中国华侨支部而无安南党，马来岛、菲律宾亦是如此”⁸。从文本中可以看出，中共对“少数民族”的内涵又作了进一步的调适，除世居少数民族中的革命农民和移居中国的外籍革命工农，还新加入了“上海的英美日等国人民，及印度、安南、朝鲜、台湾人民，满洲的朝鲜及日本人”等移居中国的外籍共产党员。中共此次对“少数民族”范畴的调整，根源于共产国际的一国一党原则。

共产国际东方战略的实施，推动了殖民地国家共产主义运动的发展，但共产国际的工作重心仍在西方。鉴于此，在1924年召开的共产国际五大会上，共产国际强调“今后将更多的注意东方”⁹。为保持国际共产主义运动的统一性，会上还提出了一国一党的原则，然而，一国一党的原则在当时并未受到各国共产党的重视。对此问题，瞿秋白在1927年2月发表的《中国革命中之争论问题》中也有所提及。瞿秋白认为，中共对移居上海的韩国共产党党员加入中国共产党的

¹ 《中国共产党党章》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第四册，中共中央党校出版社1989年版，第472页。

² 据金炳镐考证，中共文献中“少数民族”一词最早出现在1926年11月中共中央关于西北军工作给刘伯坚的信中，原文为“冯（玉祥）军在甘肃，对回民须有适当的政策，不损害这少数民族在政治上、经济上的生存权利”，从中共六大开始，中共逐渐强调使用“少数民族”这一术语。参见金炳镐，《我国“少数民族”一词的出现及使用情况探讨》，《黑龙江民族丛刊》1987年第4期。

³ 《关于民族问题的决议》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第四册，中共中央党校出版社1989年版，第388页。

⁴ 詹冠群，《论日据时期在闽的“台湾籍民”若干问题》，《台湾研究》2001年第4期。

⁵ 孙春日、沈英淑，《论我国朝鲜族加入中华民族大家庭的历史过程》，《东疆学刊》2006年第4期。

⁶ 《满洲的朝鲜农民问题》，中共中央统战部，《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社1991年版，第478页。

⁷ 《中共满洲省委告满洲朝鲜农民书》，中共中央统战部：《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社1991年版，第95页。

⁸ 《中共六届二中全会讨论组织问题结论》，中共中央文献研究室、中央档案馆编，《建党以来重要文献选编》第六册，中央文献出版社2011年版，第238页。

⁹ 贝拉·库恩，《共产国际文档汇编》第二册，生活·读书·新知三联书店1965年版，第28页。

诉求“始终置之不理，如此者几及半年（似已有八个月以上？）”¹。1928年8月，共产国际六大完善了一国一党原则，规定移居他国的共产党员应加入该国的支部²。次年11月，中共中央在给满洲省委的信中已开始落实这一决议。中共要求在满洲的韩国党取消党组织，韩国同志个人则“经过一定的手续加入中国党，完全在中国党指挥之下工作”³。由此，在中国进行革命的外籍共产党员被囊括到中共“少数民族”的范畴中。

土地革命时期，共产党人开辟的湘鄂赣、广西左右江、广东琼崖等革命根据地大多位于少数民族聚居和杂居地，工农民主统一战线中的少数民族帮助中共走出了大革命后的困境。1931年11月7日，以工农联盟为基础的中华苏维埃共和国临时中央政府成立，中央苏区第一次党代表大会通过的宪法大纲中提出，凡是居住在中国地域内的“蒙古、回、藏、苗、黎、高丽人等”，除了加入或脱离中国苏维埃联邦，还可以“建立自己的自治区域”⁴。根据苏区的民族情况，除了苏联的联邦制模式，中共还提出了建立民族自治区域的方案。正如毛泽东所言，“共同的革命利益，使中国劳动民众与一切少数民族的劳动民众真诚地结合起来了”⁵。

为何使用“少数民族”这一术语？中国工农红军西北军区政治部发布的工作须知对其原因进行了解释：“除汉人（汉族）占最大多数外，还有藏人、回人、番人、苗人、保保等各种民族。后面这五种人的人口比我们汉人要少，所以称为少数民族。”⁶“少数民族”概念的提出虽基于人口统计学的视角，但其使用语境被限定在工农民主统一战线的范围内，属于阶级革命话语。土地革命时期，中共在维护少数民族政治权利的同时，也明确了党对少数民族革命的领导权问题。1934年1月18日，在中央六届五中全会通过的《目前的形势与党的任务决议》中，中共指明：“党必须领导少数民族的民族解放与自主（包括分立权）而斗争。”⁷党的领导权的确立，保证了少数民族在工农民主统一战线中的革命方向。

四、全面抗战及解放战争时期的“兄弟民族”

为有计划有步骤地发动全面侵华战争，日本帝国主义制定了“分而治之”的侵华策略。在扶植民族分裂势力成立伪“满洲国”后，日本继续以帮助少数民族“自决”为由，挑唆蒙古、新疆等地的民族分裂势力进行分离活动。如何将少数民族联合到抗日民族统一战线中，成为中共民族工作的“第一等重要任务和一切工作的中心”⁸。针对日本煽动部分少数民族上层人士成立自治政府的情况，1937年8月12日，中共在《中共关于抗战中地方工作的原则指示》一文中提到，要争取“少数民族的动摇上层分子（如德王之类）”，与“少数民族的上下层建立良好的关系”⁹。

¹ 瞿秋白，《中国革命中之争论问题》，《瞿秋白文集（政治理论编）》第四卷，人民出版社1993年版，第544-545页。

² 贝拉·库恩，《共产国际文档汇编》第一册，生活·读书·新知三联书店1965年版，第80页。

³ 《中共中央给满洲省委的信》，中共中央文献研究室、中央档案馆编，《建党以来重要文献选编》第六册，中央文献出版社2011年版，第638页。

⁴ 《中华苏维埃共和国宪法大纲》，1931年11月7日中华苏维埃第一次全国代表大会通过，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第七册，中共中央党校出版社1991年版，第775页。

⁵ 毛泽东，《中华苏维埃共和国中央执行委员会与人民委员会第二次全国苏维埃代表大会的报告（摘录）》，中共中央统战部，《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社1991年版，第211页。

⁶ 《中国工农红军西北军区政治部：少数民族工作须知》，中共中央统战部，《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社1991年版，第278页。

⁷ 《目前的形势与党的任务决议》，中国共产党五中全会1934年1月18日通过，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第十册，中共中央党校出版社1991年版，第46页。

⁸ 《中央关于蒙古工作的指示信》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第十一册，中共中央党校出版社1991年版，第283页。

⁹ 《中共关于抗战中地方工作的原则指示》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第十一册，中共中央党校出版

在中日矛盾上升为国内主要矛盾的政治背景下，阶级革命理论在中共的民族实践工作中遇到了理论的困境。为“团结一切抗日力量来保障中国领土完整”，1938年3月，党的三月政治局会议明确将抗日民族统一战线由策略转为战略，并将“使中国苏维埃化”的口号调整为“愿意为建立统一的中华民主共和国而奋斗”¹。抗日民族统一战线战略地位的确立，保证了各革命阶级(层)长期共存的合作关系²，使民族工作话语由阶级革命话语转为民族革命话语。同年10月，毛泽东在中共六届六中全会上强调，“抗日民族统一战线，不但是国内各个党派各个阶级的，而且是国内各个民族的”，并号召少数民族“与汉族联合建立统一的国家”³。自中共六届六中全会始，中共修正了土地革命时期激进的民族自决理论，将参与抗日的少数民族各阶层都凝聚到“中华民族”中。通过对中华民族共同体的强化，中共实现了对阶级革命理论的继承与超越。

中国化马克思主义民族理论的形成，也推动了中共民族实践工作的开展。中共中央六届六中全会召开前，中共中央宣传部副部长杨松就专门在马院开设了民族理论的系列讲座，对中共党员干部进行民族工作的培训和教育。1938年8月1日-10月15日，《解放》周刊连载了杨松的系列讲座讲稿。在讲稿中，杨松对斯大林的民族定义进行了详细阐释，即“民族是历史上形成的一种有共同语言、共同领土、共同经济生活以及在共同的文化上表现出共同心理结构的固定集团”⁴。通过中央机关刊物的宣传，马克思主义民族理论在党内得到广泛传播。依据斯大林的民族定义，毛泽东在《中国革命和中国共产党》中专门对“中华民族”进行了深入探讨。毛泽东认为，中华民族中除了汉人，“还有蒙人、回人、藏人、维吾尔人、苗人、彝人、壮人、仲家人、朝鲜人等”⁵。及至1939年12月，中共已识别出数十种少数民族。

受世界反法西斯战争发展态势的影响，外籍共产党员逐渐从中共“少数民族”概念中抽离出来。1941年11月，陕甘宁边区政府民族事务委员会向第二届边区政府参议会报告了边区的民族工作情况：“边区为抗日民主根据地，故国内国外少数民族人士来边区求学及工作者，为数已甚多，计有蒙、回、藏、苗、夷、满、马来、印度、泰国、荷属东印度、犹太、日本、安南、朝鲜、台湾等十八个民族之人士。”⁶在汇报中，中共对“少数民族”进行了国内与国外的区分，在边区求学与工作的外籍共产党员被界定为“国外少数民族”。1943年5月28日，为“便于一切爱好自由的国家组织共同进攻去反对共同的敌人——希特勒主义”，斯大林宣布解散第三国际⁷。随着共产国际的解散，外籍共产党员亦淡出了中共“少数民族”的话语义场，抗日民族统一战线中的“少数民族”仅为参与抗日的世居少数民族与外籍革命工农。诚然，早在共产国际解散前，中共的民族工作就以中国化的马克思主义民族理论作为行动指南，这从共产国际随后发布的声明中也得以印证。同年6月，共产国际在《共产国际执委会主席团关于解散共产国际的声明》中指出：“中国共产党人已有很长时间不受约束自主地决定政策并将之付诸实施。”⁸

在抗日民族统一战线的革命队伍中，少数民族成为捍卫中国领土完整的一支重要力量，各民族间深厚的革命情谊，催化了“兄弟民族”概念的生成。1943年8月9日，《解放日报》刊载

社1991年版，第320页。

¹ 陈绍禹，《三月政治局会议的总结——目前抗战形势与如何继续抗战和争取抗战胜利》，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第十一册，中共中央党校出版社1991年版，第462页。

² 王建华，《中国共产党对统一战线理论的独创性发展》，《西北大学学报》2011年第2期。

³ 毛泽东，《论新阶段》，1938年10月12日至14日在中共扩大的六中全会的报告，中央档案馆编，《中共中央文件选集》第十一册，中共中央党校出版社1991年版，第619页。

⁴ 杨松，《论民族》，《解放》1938-08-01（第22版）。

⁵ 毛泽东，《中国革命和中国共产党》，《毛泽东选集》第二卷，人民出版社1991年版，第622页。

⁶ 《陕甘宁边区政府民族事务委员会向第二届边区参议会报告与建议书》，中共中央统战部，《民族问题文献汇编》，中共中央党校出版社1991年版，第939页。

⁷ 《答英国路透社首席记者问》，中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编译，《斯大林文选》下，人民出版社1962年版，第347页。

⁸ 珍妮·道格拉斯，《共产国际文件》（1929-1943），东方出版社1986年版，第601页。

了边区政府主席林伯渠代表中共领导人悼念陕甘宁边区少数民族委员会委员那素滴勒盖(蒙古族)的悼词。林伯渠认为,那素的逝世“不仅使蒙古同胞失去领导者,而且是中华民族的损失”¹。在中共的话语体系中,“中华民族”已超越于阶级、政党之上,成为中共界定“同胞”的第一要义。1943年8月12日,《解放日报》发布回族代表彭怀安在那素滴勒盖追悼会上的悼词:“他早知道只有中国共产党才能解放少数民族,他给我们兄弟民族指出了斗争的方向。”²基于“中华民族”这一上位概念,“兄弟”³与“民族”通过概念嫁接生成了下位概念“兄弟民族”。“兄弟民族”的使用,反映了各少数民族对中共领导下的新型民族关系的内在认同。

世界反法西斯战争胜利后,日本接受了《波茨坦公告》的内容,台湾作为中国领土的一部分得到国际社会的承认。第一届政协会议召开期间,周恩来向与会代表介绍我国的民族情况时,就已明确将台湾的高山族纳入到我国“少数民族”的范畴内,即少数民族有“蒙族、回族、藏族、维吾尔族、苗族、夷族、高山族等”⁴。此外,鉴于帝国主义仍在台湾、西藏、新疆等地进行民族分离活动的政治局势,周恩来认为,我国不宜采用苏联的联邦制模式。1949年9月29日,根据我国各民族的实际情况,第一届政协会议发布的《中国人民政治协商会议共同纲领》摆脱了苏联的联邦制模式,提出通过民族区域自治制度达成“使中华人民共和国成为各民族友爱合作的大家庭”的目标⁵。至此,“少数民族”概念的范畴最终被限定在包括台湾在内的中华人民共和国领土范围之内,“少数民族”亦成为中华民族中非汉族的代名词。

五、结语

梳理中共话语体系中“少数民族”概念的内涵演进,可厘清马克思主义民族理论中国化的历史逻辑。中共初创时期,由于理论准备的不足,共产党人将蒙古、西藏、回疆三部的民族界定为“异种民族”。国民革命时期,基于马克思主义的阶级革命理论,中共将世居少数民族中的革命农民作为“弱小民族”联合到国民革命联合战线内。土地革命时期,伴随中共与共产国际的战略调整,工农民主统一战线中的“少数民族”还逐渐囊括了移居到中国的外籍革命工农与外籍共产党员。全面抗日战争爆发后,中共通过“兄弟民族”一词将少数民族各阶层都嵌入到“中华民族”中。通过对中华民族共同体的强化,中共将少数民族上层的进步人士联合到抗日民族统一战线内,实现了对阶级革命理论的继承与超越。在中国共产党的领导下,各民族结成了兄弟般的新型民族关系,少数民族完成了从“异族”到“兄弟民族”的身份转化。“兄弟民族”的使用,消解了现代民族国家建构中少数民族与中华民族之间的张力,推进了中华民族的政治一体化进程。

¹ 《林主席号召学习那素为人民服务的精神》,《解放日报》1943-08-09(第1版)。

² 《那素委员追悼会上少数民族代表等的演辞》,《解放日报》1943-08-12(第2版)。

³ 中共在长征时期的宣传标语中已大量使用“兄弟”一词,如“一切彝汉平民,都是兄弟骨肉”等,但长征时期的“兄弟”是由少数民族与汉族的“平民”阶级身份衍生而来,为阶级革命话语。

⁴ 周恩来,《关于人民政协的几个问题》,中共中央文献研究室、中央档案馆编,《建党以来重要文献选编》第二十六册,中央文献出版社2011年版,第70页。

⁵ 《中国人民政治协商会议共同纲领》,1949年9月29日中国人民政治协商会议第一届全体会议通过,中共中央文献研究室、中央档案馆编:《建党以来重要文献选编》第二十六册,中央文献出版社2011年版,第767页。

【论 文】

如果一个国家不是主权国家，它又是什么？

反思复杂地方的政治¹

What is a State if it is not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places

克利福德·格尔茨 (Clifford Geertz, 1926-2006)

陈荣钢 译

西敏司 (Sidney Mintz) 和我都有闲逛的天赋，也都能在闲适中有所收获。除此之外，我和他还有一处相同点，那就是我们都历经了深刻的学科转型，我把这种学术思想的变迁命名为“人类学的历史之旅”。

追随弗朗兹·博厄斯 (Franz Boas) 研究旧石器时代的脚步，我们不断收集事实、搜寻特征，无论学科如何转变、更迭，我们人类学一直以部落和岛屿为中心，关注偏远地区、偏远民族和深层时间的沉默遗迹。

早年间，我们偶尔能够看到研究现代和发达地区的人类学家，比如霍腾斯·鲍德梅克 (Hortense Powdermaker) 研究“好莱坞”，劳埃德·华纳 (Lloyd Warner) 研究 (马萨诸塞州) 纽伯里波特市 (Newburyport)。但这些研究只是表明，那些应用于偏远地区的东西也适用于切近之处。

直到在第二次世界大战之后，当欧美和后来被称为“第三世界”的关系发生了遽变，我们才开始重新深入思考我们“应该做什么”和“怎么做”的问题。

在哥伦比亚大学，西敏司遇到了他的老师朱利安·斯图尔德 (Julian Steward)；在哈佛大学，我遇到了我的老师克莱德·克拉克霍恩 (Clyde Kluckhohn)。我们都通过两位老师重建了人类学的目标、方法和范围。两位老师都是美国问题专家，它们都对民族志研究的特殊论 (particularism) 深感不满，并为此付出了巨大的努力。

40 年代末，西敏司参加了斯图尔德组织的科研项目“波多黎各民族” (The People of Puerto Rico)；50 年代初，我参加了克拉克霍恩组织的印尼莫佐克托 (Modjokuto) 研究项目。即使不是最早，我们也肯定是第一批对封闭在多元文明中的差异化社会进行研究的团队。这些社会有半文盲、半城市化、半工业化的特征，有农民和种植园、教士和牧师、首都和省份、阶级和群众，它们都是复杂的地方 (complicated places)。

一如既往，我们一不做，二不休。一开始，我们只是调整既定研究步骤，以应对新的问题，为更有自我意识的社会去书写更有自我意识的民族志，结果却把我们和整个学科推入 20 世纪下半叶一些更深刻的动荡之中。

去殖民化、民族国家建设、“冷战”、两极分化、全球化、新的世界混乱——人类学家发现自己不再潜伏在世界历史的最边缘了。他们不再与世隔绝，不再不被注意。他们被卷入世界历史的湍流，随波飘荡。他们只好亲自近距离接触研究对象，局部而细致地观察它们。除此之外，他们别无选择。

¹ 本文来源：约翰·霍普金斯大学 (Johns Hopkins University) 人类学系第十届“西敏司讲坛” (Sidney W. Mintz Lecture) 讲座，2003 年 11 月 12 日。引用[APA]: Geertz, C. (2004). What Is a State If It Is Not a Sovereign? Reflections on Politics in Complicated Places. *Current Anthropology*, 45(5), 577–593. <https://mp.weixin.qq.com/s/7iGG2sxrsXe8rKDlItjc1Q> (2023-1-1)

我们如何应对，如何在事物的漩涡中摸索前行？这不是我今天要谈论的内容。我认为这是一场重大的变革，西敏司和我都这样想。我们只是重大变革中的偶然参与者，但不一定是总体上正在发生什么、为什么发生、预示着什么的最佳观察者。然而，我们至少可以成为这场漩涡中心的见证人。而且就我自己而言，这种偶然的当代历史之旅，多多少少让人有些不适应。

战后，那些前往爪哇和加勒比地区的团队项目拉开帷幕。“区域研究”（南亚和东南亚、撒哈拉以南的非洲、近东和中东）问世，比较研究蓬勃发展，“新兴民族国家”（或“发展中国家”）成为一个公认的研究领域。这时的我们认为自己卷入了一场巨大的前进浪潮，那里有“第三世界”的民族主义、去殖民化、民主化、经济腾飞和现代化，还有“万隆会议”伟大而急迫的梦想。

但是，事情很快就变了味，令人失望。我们看到了民族的动乱、失败的国家、贪污腐败、经济滞胀、恐怖的牺牲和疯狂的群众——（乌干达）阿明（*Idi Amin*）和（扎伊尔）蒙博托（*Mobuto*）、（菲律宾）马科斯（*Marcos*）和（印尼）苏哈托（*Suharto*）、（伊朗）霍梅尼（*Khomeini*）和（伊拉克）萨达姆（*Saddam*）、卢旺达-布隆迪地区（*Ruanda-Urundi*）问题、阿约提亚（*Ayodhya*）清真寺问题、东爪哇省的杀戮……我们带着自信和乐观，带着道德上的确定性进入那些复杂的地方（对我来说，主要是印尼和摩洛哥）。现在看来，我们被当头一棒。

至少在我看来，比起当时，现在的社会变革不会被催促，也不会被驯服。就国家的形成（这是我今天的重点）而言，在所谓组织得更好的地方已经发生的任何事情，与其说是序幕，不如说是一个不被重提的不同故事中的章节。

不管非洲、中东、亚洲和拉美的所谓“民族国家建设”（我认为这是一个“误称”）如何进行，我们都不可能在回溯早期民族国家建设的例子时，回避发生在英国、法国、德国、俄国、美国或日本的徘徊、分裂、破碎和流血，我们不可能诉诸紧凑而全盘的政治身份。把“人民”的概念实体化（*hypostatized*）也不是我们的目的。但历史不仅不会重演，也不会自我净化和自我规范，历史不能自己理顺自己的路线。

欧洲历经三个世纪的斗争和动荡，才从中世纪晚期的《威斯特伐利亚和约》（*Peace of Westphalia, 1648*）走向第二次世界大战的多民族大军。我敢肯定，在未来几十年里，我对事物发展过程的惊讶、独特和挫败感会有过之而无不及。我们现在应该怎么称呼这些民族国家？新兴力量？后殖民者？笨拙的后生？发展中国家？这个进程和它们所处的阶段都不免让人产生甚至是嘲讽式的联想，想一想“阿拉伯联合共和国”、“指导式民主”（*Guided Democracy*）、“中非帝国”、“缅甸式社会主义”这些名字。

我们这些人类学家，还有政治学家、历史学家、经济学家、社会学家、心理学家和记者都需要认真反思，以确定在这些复杂的地方究竟发生了什么，事情可能正在向什么方向发展，如何发展。我们还需要反思从西方哲学和政治理论中顺其自然继承下来的大量思想组合。我们喜欢依赖这些思想组合做初步定位和分析指导，但它们应该被重新审视和重新思考，被批判和修改。

大约十年前，我在维也纳人文科学研究所（*Institut für die Wissenschaften vom Menschen*）做过一系列讲座，讲座内容收录出版在我的《烛幽之光》（*Available Light, 2000*）一书中。80年代末到90年代初，随着柏林墙倒塌、苏联解体和“冷战”结束，我开始重新审视一些事：

我们习惯了用总体化的概念去组织我们对世界政治的看法，去思考民族、社会、国家和文化的相似性与差异性。我们把这些概念加上着重的双引号，包括“传统”（*tradition*）、“身份”（*identity*）、“宗教”（*religion*）、“意识形态”（*ideology*）、“价值”（*values*）、“民族国家”（*nation*），甚至包括“文化”（*culture*）、“社会”（*society*）、“国家”（*state*）和“人民”（*people*）。……如果我们要看透眼花缭乱的新生异质性（*heterogeneity*），真正讨论它的形式和未来，就必须构建一些新的、经过修订的一般概念。

在这些宏大的指令式概念中，我主要关心两个，一个是“民族国家”，另一个是“文化”。在《牛津英语词典》（OED）中，“民族国家”的意思是“一个广博的人的集合体，他们彼此密切相关，拥有共同的血统、语言或历史，从而形成一个独特的种族或民族，并且通常组织为一个独立的政治国家，占据一定的领土”。“文化”则是一种有边界、有条理、或多或少绵延不断的、共同情感和理解的结构，是一种生活形式，拿我们今天的话说，是一种存在于世的方式。

我有两篇文章，一篇题为《如果国家不是民族国家，那么它是什么？》（What Is a Country If It Is Not a Nation?），另一篇题为《如果文化不是共识，那么它是什么？》（What Is a Culture If It Is Not a Consensus?）。我想证明，几乎所有“新国家”和许多旧国家（包括我们自己的国家）非常不符合这些特征。现在越来越难找到通过文化实现团结的实体（有组织的自主政治共同体），也就是“主权国家”。也许挪威是这样？但那里现在也有巴基斯坦人。或者萨摩亚？但你得把欧洲人的后裔排除在外。

我本来想研究却来不及研究另一个重要的范畴，它与“民族国家”和“文化”的范畴息息相关，那就是“国家”（state）的范畴。某些后殖民国家很难搞定野蛮生长的首都，比如刚果的金沙萨（Kinshasa）、尼日利亚的阿布贾（Abuja）、摩洛哥的拉巴特（Rabat）、印度的新德里（New Delhi）、巴基斯坦的伊斯兰堡（Islamabad）、缅甸的仰光（Yangon）、印尼的雅加达（Jakarta）和菲律宾的马尼拉（Manila）。

后殖民国家衍生出很多非常不确定的讨论主题，这些国家有驳杂的形式和表现，政权多种多样，它背后的政治已经走到前台。人们开始谈论“失败国家”、“无赖国家”、“超级国家”、“准国家”、“竞争国家”和“微型国家”，谈论“挂旗帜的部落”（tribes with flags）、“想像的共同体”（imagined communities）和“不现实的政权”（regimes of unreality）。

中国是一种试图成为国家的社会文明，沙特阿拉伯是一个伪装成国家的家族企业，以色列是一种镌刻在国家中的信仰。那么，谁又知道摩尔多瓦是什么？

但是到目前为止，大部分讨论都充满混乱、焦虑和狐疑，都是针对 19 世纪和 20 世纪西方的主要政治形式——“民族国家”的未来。民族国家会不会消失？会不会改变形式？会不会重新加强？是不是可有可无？或者等待东山再起？在拥有几十种语言、宗教、种族、聚落、族裔、习俗的国家，民族国家究竟意味着什么？比如印度次大陆？比如印尼的各个群岛？或者像尼日利亚首任总理所言，民族国家只是一种地理意义上的表达。

在马克斯·韦伯（Max Weber）的表述中，“国家”的标准特征是在一块领土上拥有合法暴力垄断的既得权力；在欧内斯特·勒南（Ernest Renan）的表述中，“民族国家”的标准特征是把许多具体的族裔融合成一种“大团结”，一种共同的、超越良知（conscience）的道德精神（morale）。

但是，这种定义越来越不适应错综复杂的集合体，不仅合法性被分散、被争夺，而且大量混生和变形的偏狭团体持续摩擦，这些团体围绕族裔、宗教、语言、种族、地域和原始观念组织起来。我再次借用弗洛伊德（Freud）过度使用的短语，“微小差异的自恋”（“the narcissism of small differences”）似乎成为政治斗争（political struggle）的主要驱动力。

四十多年前，尼日利亚有大约 400 至 500 个少数民族，而且没有真正的多数民族。许多民族跨越模糊的地理界线，穿过英国人设置的边界，成立了一个内部相互竞争的邦联（confederation），由三个具有民族和宗教特征的区域性“次国家”组成。那是一个没有主心骨的共和国，最初包含 12 个联邦州，后来逐渐扩张到 19 个、30 个和 36 个。在这个过程中，尼日利亚经历了分裂的内战，在议会制、军政府和总统制之间摇摆不定。尼日利亚还把首都从该国东南部的最大城市迁到了中部的阿布贾，那是一座粗制滥造的城市，地理位置相当偏僻。一开始，这个国家确定了九种官方语言（包括英语），在该国大约三分之一的地区实行伊斯兰教法。

1947年，“印巴分治”之后的印度迎来了英国化的世界主义者、费边社会主义者（Fabian socialist）尼赫鲁（Jawaharlal Nehru）。在尼赫鲁的领导下，印度建立起一个世俗的中央政府和由地方首领组成的印度国民大会党（ICP）。在印度的25个邦、6个中央直辖区和476个县，“国大党”极力对抗着基于宗教、语言和种姓的乡土观念（provincialisms），对抗着约翰·加尔布雷思（J. K. Galbraith）所谓的“全世界最庞大的无政府状态”。

从那时起，英迪拉·甘地（Indira Gandhi）向锡克教徒的圣地金庙（Harimandira Sahib）发动围剿，随后她本人被锡克教徒刺杀身亡；她的长子拉吉夫·甘地（Rajiv Gandhi）出手干预斯里兰卡人的内战，后来被泰米尔（Tamil）武装分子刺杀身亡；此外，国会长期陷入腐败和派系斗争。这些事件推动了一种“矫作”且带有地方特色的“政治印度教”（political Hinduism）。乡土的、由各族裔统治的区域主义卷土重来，不断强化的纯粹主义者（purist）、民粹主义者（populist）和反世界主义者把孟买改了名（从Bombay到Mumbai）。

我在印尼做了半个多世纪的田野调查，印尼独立也半个多世纪了。在此期间，苏哈托四处散布慷慨激昂的民族主义。苏哈托用一种雅各宾式的方式解读爪哇的历史，用一种“冷战”的方式打内战，按照一种政教合一的路线发动大规模群众流血事件。

苏哈托将军对苏加诺（Sukarno）坚定的整合主义（integralism）进行了军事化和更多的爪哇化。在此期间，议会政治逐渐恢复，但吞并东帝汶的企图最终以血腥的失败告终。在整个所谓的外岛地区，宗教和种族冲突的浪潮持续不断，包括亚齐（Aceh）的伊斯兰教，也包括加里曼丹（Kalimantan）、西里伯（Celebes）和安汶（Ambon）的教派杀戮。

着眼现代西方的历史学家、政治学家、哲学家和社会学家总喜欢想象一种切实可行、全盘有效的民族国家（主权国家、单一、自觉），但当他们这样做的时候总是困难重重。这完全不叫人意外。在过去的一个多世纪里，旧帝国分裂成一个个民族国家（法国、德国、意大利、西班牙、希腊、瑞典、爱尔兰、匈牙利、波兰、葡萄牙、土耳其、埃及），他们的大部分时间都在处理这些事情。

但令人惊讶的是，就连人类学家都被迷惑住了，毕竟他们本来就在不太成型的地方研究不太成型的政治。我们非常痴迷于细节和差异性，痴迷于生食与熟食，痴迷于错位的事物，所以人们期望我们在田野里，在不遵循规则的事物（irregularities）和分裂中发现当今国家形式的多样性。

但是，自从人类学家开启“历史之旅”以来，我们所做的大部分工作都是在新国家的混乱和骚动中探寻某些微弱的迹象，这些迹象也许会朝着或远离容易识别的、规则的、标准化的方向发展，析取图画上的同质颜色，在美好的规则中描绘感觉良好的自我。这些迹象包括“霸权”（hegemony）、“标准化的民族主义”（modular nationalism）、“支配”（Herrschaft/ domination）、“依附性”（dependency）、“后殖民性”（postcoloniality）等等。

为了改变这种状况，我们必须把国家首先看成一个利维坦机器（a leviathan machine），一个独立的指挥和决策领域，转向它所处的那种社会背景，去看围绕它的混乱、它面对的混乱、它造成的混乱和它对混乱作出的回应。少一些霍布斯（Hobbes），多一些马基雅弗利（Machiavelli）；少一些主权垄断，多一些权宜之计；少一些抽象意志的行使，多一些对可见利益的追求。

为了不那么隐晦和诉诸修辞，让我举两个例子——印尼共和国和摩洛哥王国。印尼是一个庞大而分散的集合体，2.12亿人口生活在6000个有人居住的岛屿上，而这些岛屿又分布在500万平方公里的公海上（我刚到印尼的时候人口只有7800万）。印尼有15个主要的族群，数百个小民族，300到500种语言，有些语言没有记载。印尼有穆斯林、天主教徒、新教徒、印度教徒、“泛灵论者”（animists），还有一个重商的华人群体、一个巴布亚人的群体、一个本土化的阿拉伯人群体，还有外来的印度人群体。

摩洛哥的面积不到印尼的十分之一，人口 3000 万（我第一次去的时候人口 1200 万），面积 40 万平方公里，是一个紧凑、容易穿越、没有什么区隔的地方（这很不寻常）。摩洛哥到处都是穆斯林，犹太人已经离开这片土地，人们基本都说阿拉伯语，柏柏尔人（Berbers）讲两种语言。摩洛哥国内遍布着不断变化、没什么计划的地方联盟。

比起东南亚的破碎和粒子化，北非国家贫瘠而绵延，他们身处不同的区域环境，有着不同的殖民经历（有重商的荷兰长期殖民者，也有技术官僚式的法国短期殖民者），面临着不同的内部威胁，比如周边地区的分裂和中央的去合法化（delegitimization）。此外，北非国家政治风格迥异，国家的概念、权力的部署和对抗异议的方式大不相同。

首先，我概述一下印尼的情况。这个国家是单一的政治单位，有一个包罗万象的大政府，这让它备受质疑。1949 年，印尼独立，建立新国家。随后，我们见证了一个又一个激昂而坚定的意识形态推力——民族主义、共产主义、军人政治、伊斯兰教，它们都试图为这个国家带来一个独一无二的明确身份，但每一次都失败了。除了最初形式的共产主义，其他意识形态都没有消失，而是造成了更强烈的差异性和不团结感。

无论建立一个像样的、精神上紧密团结的民族国家该如何去做，在印尼，这一直是一项难以捉摸、间歇发作、极具破坏性的事业。印尼的独立运动大概始于 20 年代和 30 年代，总体上模仿了意大利统一运动的马志尼模式（Mazzinian models）。在苏加诺声势浩大的领导下，印尼开启了一场在极端多元化环境下的极端统一运动，这个特点（或事实）适用于印尼共和国政治史的整个进程。虽然苏加诺曾在印度学习过一段时间的工程学，但他是天生的阴谋家、煽动者和全能的颠覆者。

从 50 年代到 60 年代初，印尼尝试为这种整合的“国族性”（nationhood）找一个概念基础，古怪又折衷地杂糅了“印度-爪哇象征主义”（Indo-Javanese symbolism）、欧洲公民精神（European civism）和毛泽东式的农民粹主义（peasant populism）。结果，在派系冲突、“冷战”引发的敌对行动，以及群岛不同地区经济发展不均的共同压力下，这个国家日益风雨飘摇。

1958 年，第一次大选结果表明这个国家的分裂不可救药，民族主义者、伊斯兰主义者和共产主义者几乎平分了选票。之后，苏门答腊和苏拉威西（Sulawesi）爆发了公开叛乱，叛乱的根源是不明不白的分权制和联邦制思想。

苏加诺在部分军队的协助下平息了叛乱，中止了议会政府，转而采用爪哇式的“一体化”（Gleichschaltung）形式（注：这是一个纳粹术语，指将整个公众和私人的社会和政治生活一体化，建立协调并加以绝对控制）。苏加诺凭借自己的创意发明了“纳沙贡”（“NASAKOM”，或“Nas-A-Kom”），也就是“民族主义”（nationalism/ nasionalisme）、“宗教”（religion/ agama）和“共产主义”（komunisme/ communism）的“三位一体”。

截至 1965 年，人口最多、经济最发达的爪哇（占全国人口的 60%，占国内生产总值的 40%，占全国面积的 7%）被党派冲突困扰。当雅加达发生卫戍部队政变后，爪哇陷入了一场惨烈的白刃杀戮。数十万人（有人说是一百万人）死在了为期三个月的一系列大屠杀中，令人毛骨悚然。数千人被流放或监禁。最终，一个紧密而专制的政府上台了。

苏哈托将军的所谓新秩序在雅加达上台。苏哈托摆脱了苏加诺无能的民粹主义，取而代之的是惩戒和大刀阔斧的经济发展，但他继续甚至加强了苏加诺建立的那种协调秩序，同时具有综摄性、象征性和文化折衷性。苏哈托冷漠而严厉地统治了三十五年，之后终于倒台，民族、地区和宗教暴力在印尼大部分地区再次爆发，其中一些暴力明显带有分离主义性质，很多暴力事件针对爪哇人，很多就是谋杀。

最为人知的莫过于东帝汶残忍的解放运动。东帝汶的问题不是分离主义的问题，而是吞并失败的问题。东帝汶曾经是葡萄牙的小小殖民地，印尼军队多多少少依靠自己的力量在葡萄牙总理

萨拉查（Salazar）倒台后入侵那里，在戒严令下坚持了二十五年，然后在苏哈托突然撤走后的混乱中陷入了失控。东帝汶的解放再次触及印尼的国家基础、势力范围、特权和文化背景等一般问题。自殖民时代以来，群岛两端的亚齐和北苏门答腊一直是伊斯兰势力不满的腹地，而且最初也不愿意加入以爪哇为中心的共和国。在西新几内亚，伊里安（Irian）位于美拉尼西亚的外围，因而在政治上被纳入共和国这件事变得不确定、武断和饱受争议。分离主义叛乱爆发了，虽然受到军队反制和惩罚，但效果欠佳。

在此期间，加里曼丹岛、苏拉威西岛、摩鹿加群岛（Moluccas）和小巽他群岛（Lesser Sundas）发生了一系列地方性爆炸，就像1965年的大屠杀一样可怕——爆发，硝烟弥漫，再爆发，循环往复，不同人在不同时间和地点用不同方式推动着政治的进程。

此外，每日新闻报道南斯拉夫解体，报道斯里兰卡正在分崩离析的边缘，于是海内外出现了激越的头条标题：“天堂在仇恨中失落”，“印尼的巴尔干化绝非臆想”，“印尼生活混乱的一年”，“安汶对印尼造成致命打击”（安汶是穆斯林和基督徒发生小规模战斗的地方），“印尼要崩溃了吗？”就连新当选的总统（一位有爪哇口音的现代主义穆斯林）也预言，如果他被弹劾，国家将分崩离析（注：指印尼总统瓦希德（Abdurrahman Wahid），祖籍泉州晋江，生于东爪哇）。

这位总统确实被弹劾了，但印尼没有就此崩溃。苏加诺的女儿梅加瓦蒂·苏加诺（Megawati Soekarno）继承了他的职位，并准备竞选第二个任期。但为什么她最终没有这样做？为什么哪怕陷入这种分散的低强度内战，印尼还是能慢慢走下去？就像印尼人自己说的那样，这个国家像一头戴着镣铐的大象。

民族国家的问题亟待解决，它十分复杂，矛盾的各个部分交错切割，因此我们很难划出明晰的分界线来厘清其中的枝枝节节，也就摸不到问题的节骨眼。

或许要归功于地方团体的实践能力，他们能够把事情端平、端好，尽量暂时把大家维系在一起。雅加达的军队冷酷无情、难以捉摸；反殖民斗争和革命的余晖弥漫、消散开去；当然还有既得利益者的惯性和贪婪精英们的交易，这些都发挥了一定的作用。不管是什么东西把大家维系在一起蹒跚前行，总之就目前来看，肯定不是“全民公决”。

在摩洛哥，国族性的分散和亚社会（subsocieties）的碰撞都不是问题。这个国家已经够中心化（有人会说，太中心化了），而且相对而言（尤其相对印尼而言），这里的文化裂痕微不足道、处在休眠状态、弥散和消退。问题在于，决定摩洛哥的不是它的边缘，它的边缘很模糊，而且在某些方面饱受争议；也不是文化特征决定了摩洛哥，因为文化特征很难把它和周边其他国家（毛里塔尼亚、阿尔及利亚等“马格里布”（Maghreb）国家，也就是非洲西北部的几个阿拉伯国家）区分开来；也没有大规模整合主义的“摩洛哥至上”民族主义运动，这种运动在摩洛哥从未真正萌芽。定义摩洛哥的是阿拉维君主制（the Alawi monarchy），它位于中心和顶点，是一种很离奇、独特和模棱两可的制度，它既古老、传统和坚韧，又经过了彻底的改造。

君主制的特殊性不仅在于它的存在，而且在亚洲、非洲以及以相当不同的方式在拉丁美洲的所谓“第三世界”革命中，即使历经大的动荡和变革（现代化、政治动员、去殖民化、集体自我的主张、行政的理性化、民众政府），君主制仍然保留有一席之地。

如果我们用词无误，在“第三世界”的其他地方也有“君主制”。最近甚至有人提出“三分之二的世界”都保留了君主制。但它们要么是晚期殖民主义操纵的产物，如约旦、沙特阿拉伯和海湾地区，要么是像泰国、不丹和汤加这样“隐居过去”的礼仪性遗迹。然而，摩洛哥的君主制既不是一个幌子，也不是一个遗迹。

摩洛哥的君主制既有形式上的主权，又有强大的实权。人们会问一个基本相同的问题——在一个有选举、议会、意识形态、公司、报纸和政党的世界里，是什么让“国王”和它的任职者保持不变？一个美第奇式的君主能在这个世纪做什么？

诚然，摩洛哥的君主制是一种非常古老的制度。部落式的摩洛哥君主制可以追溯到 11 世纪伟大的柏柏尔王朝入侵安达卢西亚（Andalusia）之前，而阿拉维人（Alawites）在 17 世纪中期出现在“前撒哈拉”干涸的河流和绿洲中，他们声称自己是先知的直系后裔和“巴布”（意思是“代理人”）。

但在另一个更相关的意义上，今天摩洛哥的君主制来自一个临时拼凑的政府核心，那时节，异常年轻却摇摇欲坠的受保护国（Protectorate，指 1912 年之后的“法属摩洛哥”）陷入了最后的混乱。这令人惊讶，多少有点意外。

荷属东印度群岛在经过两个半世纪的股份制公司统治后出现了民族主义运动，但与此不同，摩洛哥殖民地的民族主义与其说是民众的高潮，不如说是当地知名人士的事。不要忘了法属摩洛哥政权只持续了四十多年，随后宗教学者、集市管理员、法官、士兵、工会成员、学校教师、山地领主、沙漠隐士和部落首领在突然动荡、彻底混乱的政治局势中拼命谋求一席之地。

最努力渴望成功的伊斯兰改革派政治家阿拉尔法西（Allal al-Fassi）既没有运气也没有胆量，更没有号召力，无法推动自己上台，而他的主要竞争对手都是世俗知识分子，他们太过高调，不够老练，也无法说服上街的农业劳动者。

随着动乱的加剧，事态变得越来越危险，法国人惊慌失措，把王室成员流放到科西嘉岛（Corsica）和马达加斯加。随后，在阿尔及利亚战争的阴影下，事态在几年后完全失去控制。法国人再次惊慌失措，他们又要留放王室成员，以获得合法地位。

在这个过程中，原本被流放的国王穆罕默德五世（Muhammad V）从一个顺从和不谙世事的形象，一个朦胧、中年、几乎被遗忘的形象，变成了一位民族英雄。穆罕默德五世推到了竞争者云集的中心，与其说他把王位带回来了（注：1955 年 11 月，法国政府被迫同意穆罕默德五世复位），不如说他超越了王位。复位的与其说是“王位”，不如说是一种“执业许可”。

四年后，穆罕默德五世在一次微不足道的鼻腔手术后突然早逝，随之而来的大悲痛完成了民众复辟的过程，而他更坚定、更有战斗力的儿子哈桑二世（Hassan II，当时的陆军参谋长）继承了一个已经被完全重塑和改造的神圣王权。

60 年代，哈桑二世相继粉碎该国北部、东部和南部的一系列农民起义，这些地区都是传统部落的异议地区。70 年代，他戏剧性地两次逃脱暗杀。一次是在 1972 年的摩洛哥政变中，叛军拦截了哈桑从法国返航的客机，但哈桑二世伪装了自己的死亡。（注：他通过无线电对叛军飞行员喊话：“停止射击！暴君已经死了！”于是被愚弄的叛军飞行员停止了射击。）另一次暗杀是在海边晚宴，那里挤满外国政要，一些人死了，而他躲在一块板子下面，还劝说刺客放弃他们的计划，这成为各地的头条新闻。（注：这次暗杀发生在 1971 年的摩洛哥海滨城镇斯基拉特（Skhirat），当时哈桑二世正在过 42 岁的生日，异见军人发起政变，失败后被处决。）

在随后的领导岁月中，哈桑二世对敌人和敌人亲朋进行了猛烈而无情的报复，他把他们囚禁在暗无天日的沙漠要塞中。1975 年，哈桑二世发动“绿色进军”（Green March），派遣近 50 万人步行进入被遗弃的西撒哈拉沙漠，为他争取领土。1965 年、1981 年和 1990 年的大规模城市骚乱遭到迅速而肮脏的镇压。到 1999 年哈桑二世去世的时候，他已经干了三十八年运动——手段、逃脱、恫吓、冷酷、复仇，这些坐稳王座所需的东西哈桑二世都具备了。

如今，哈桑二世的长子穆罕默德六世（Muhammad VI）是一个个性没那么强烈的人，他继承了父亲的王位，自称“人民的国王”。摩洛哥的王位是一个轴心、一个焦点，是一个神圣的存在，围绕着它发生的是全国范围内对领域和地位的无休止争夺。

面对各种毫无准备的暴力，王权在很大程度上是一种防御性的、调解性的制度。摩洛哥国王是一个半神的角色，是先知的后裔，对信仰忠诚。他捍卫信仰，同时不得不同时成为世俗的、卷入激烈争斗的、兵戎相见的政治家。换言之，摩洛哥国王是立法者、各党派领袖、政策制定者、心腹

谋士和惹火烧身的人，是多党议会制中“玩家的玩家”，能够影响各部委、集团、地方机构，也能在一定程度上操纵选举。

作为一个政体，“摩洛哥王国”是分散的，它多极而残酷，充满危险和利益冲突，而且由于缺乏明确的形式和一致的方向，这个国家看起来更像是在做“政治的布朗运动”，而不是利维坦意志的稳定应用。

对这两个长期形成、陷入困境的复杂政体做比较，并不是要充分阐释它们的运作方式和演进历程。要充分阐释，就要去阅读。面对印尼的问题，我们可以阅读乔治·卡欣（George Kahin）、赫伯特·费思（Herbert Feith）、本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）、威廉·利德尔（William Liddle）、詹姆斯·西格尔（James Siegel）和唐纳德·埃默森（Donald Emmerson）等学者的著作；面对摩洛哥的问题，我们可以阅读约翰·沃特伯里（John Waterbury）、雷米·列沃（Remy Leveau）、阿卜杜拉·哈莫迪（Abdullah Hammoudi）、埃德蒙·伯克（Edmund Burke）、戴尔·埃克尔曼（Dale Eickelman）和劳伦斯·罗森（Lawrence Rosen）等人的著作。

我想用这些著作说明，如果一个国家不是主权国家，那么它是什么？是一个不断发展的政治制度投影、一种表现、一个轮廓、一些沉淀物，是一种赋形。

在印度尼西亚和摩洛哥，如同在尼日利亚和印度，又如同在加拿大、哥伦比亚、比利时、格鲁吉亚和美国，民族国家与其说反映了“准自然的人民性”（quasi-natural peoplehood），与其说是多元一体国家的意志与精神的汇总，不如说是一种匆匆捏合的社会手段，旨在给交错的欲望、相互争斗的责任承担者和不同的身份提供充分的形式和指向，毕竟“准自然的人民性”和“意志与精神的汇总”只是一厢情愿的存在，甚至只是说说而已。

印度尼西亚人生活在一个犬牙交错、断断续续、由荷兰人为他们拼凑起来的多民族岛国，在这个国家里，文化群体的紧密混合既亲密又错综复杂，既充满戒心又忧虑重重，这些重要的事实构建起该国政治生活及其跨地区、跨民族的秩序。摩洛哥人生活在一个被法国和西班牙殖民者沿着沙漠景观边缘切割出来的国家，在这个国家里，个人关系和隐秘忠诚时而结合、时而分割，临时联盟不断形成和解体，而这一切都围绕着一个极其稳定、安定和确定的核心不断发展。

“独立战争”之后，克雷夫科尔（Crèvecoeur）谈到了美国农民。（注：参阅克雷夫科尔《一个美国农民的来信》（Letters from an American Farmer），他提出了“大熔炉”的观点。）相应地，新生的印尼人和摩洛哥人把目光投向家庭、地方和社群之外的世界，但他们并没有看到民族情感在雅加达和拉巴特四处涌动，没有看到这种情感把每个人都聚集到一起，形成一种普遍而重要的认同，以及压倒一切的、排他性的忠诚。他们在首都这样重要而核心的地方只看到身边正在发生的事。他们在这个不寻常的世界上目睹了一种不寻常的政治——事情如何在周遭发生，发生了什么，有什么样的方法来处理它们，驾驭它们，或者保护自己免受它们的伤害。

过去几年间，我们看到某种意义上对国家构成实质威胁的尖锐现象——以宗教为名的恐怖暴力，也就是伊斯兰恐怖主义。印尼和摩洛哥这两个国家都有伊斯兰异议和煽动的历史。

从19世纪开始，苏门答腊北部就反复发生宗教起义。在印尼共和国成立之初，政权合法性受到打着“回教之家”（Darul Islam）旗号的武装反叛的公开暴力挑战。和我共事过几个月的耶鲁大学同事、刚刚踏上这个新兴国家的首批美国人类学家雷蒙德·肯尼迪（Raymond Kennedy）就这样死在了西瓜哇。摩洛哥的事态没有那么激烈，时不时出现穆斯林小派系和小团体（尤其在大学），每隔一段时间领导人就被监禁或软禁。尽管在20世纪90年代，“伊斯兰拯救阵线”（Islamic Salvation Front）在邻国阿尔及利亚的崛起使该国陷入了杀戮和反杀戮的漩涡，“伊斯兰威胁论”也在摩洛哥迅速蔓延。随着2002年巴厘岛爆炸案（造成202人死亡）和2003年卡萨布兰卡爆炸案（造成41人死亡）的发生，伊斯兰圣战组织正式走到了这两个国家的前台。

激进的极权伊斯兰势力入侵了印度尼西亚，他们大多来自其他地方，却也难逃我前文谈论的“族群一反族群”模式的窠臼。对分离主义的恐惧成为印尼的独特现象。在亚齐，自始至终都是一小群伊斯兰极端分子打打杀杀的叛乱，他们的目标是极端严格、极端正统的伊斯兰教。中央政府（尤其是军队）把他们视为国家分裂的威胁，需要以毫不妥协的霸权力量来应对，因此他们被恰当地称作“印尼的车臣”。结果，在二十七年时断时续的镇压中，有 1.1 万人死亡。

在群岛的另一端，也就是在“香料岛”摩鹿加群岛，基督教在荷兰传教士的支持下产生了特别显著的影响力。自称是“圣战者”的人（其中许多是来自其他岛屿的移民，甚至来自菲律宾南部）与长期扎根在此的基督徒之间展开一系列对抗，也导致了有组织的骚乱，数百人死亡。军队再次无差别干预，但基本上没有效果。

这种模式很普遍。在印尼全境，入侵群体与以前定居在此的人之间，也就是印尼人口中的“新来者”（pendatang）和“原住民”（asli）之间的对抗不仅导致教派爆发冲突，还导致族裔、文化、部落、意识形态和经济的冲突。比如，和尼日利亚的情况一样，被限制的石油矿床完全不利于民族国家的团结。

我相信，无论是将印尼分成更可行、更同质的部分，还是将其整合在一个普遍存在的、淹没差异的身份认同之下，该国将不得不找到有效的方法来遏制和稳定这种多重和多形式的差异性，但他们尚未为此做些什么。

在摩洛哥也有相似的情况，半秘密的个人联盟和反对派相互作用，这是那里政治生活的主要特征，而基地组织类型的小规模恐怖主义则很容易渗透到中东和北非的伊斯兰颠覆活动中。如果这种恐怖主义像在阿尔及利亚和沙特阿拉伯那样蓬勃发展，它将对基于宗教的君主政体合法性形成直接挑战，而君主政体是整个体系的关键。构建、维持、破坏和重建有效的忠诚链条是一种能力，这种能力是摩洛哥秩序的关键，而不是整体国家的目标和集体团结的意识，后者即便存在，也只是政治生活的投影，而不是政治生活的成因和基础。

总的来说，不管我的对比和描述是不是真理，反正在这些复杂的地方，并不存在由独特而单一的民众组成的紧凑型主权民族国家。你要说它正在形成？我认为，身为学者，迫在眉睫的任务是研究发生的事情，而不是去希望未来或指责过去。

我希望我已经说服了你。我在这次讨论开始时谈到了西敏司和我本人在 50 年代徐徐展开的人类学“历史之旅”。事实上，这场“历史之旅”后来也吞噬了我们同时代绝大多数人的事业。那些翻遍笔记，把婚姻规则和亲属关系术语制成表格的老派民族学家已经成了异类，就像我们自己在当年一样。

我们的问题不是“是否做研究”的问题，甚至不是“在哪里做研究”的问题。任何允许我们去到地方都会有人和我们攀谈。问题是“我们应该做什么”。人类学是一门特殊的学科，而不是含糊的“人的研究”（“study of man”）。“人的研究”是思想和论证、方法和意图的特定方向，如今，这个领域挤满了技术娴熟、手段精良、自信满满的学者，包括历史学家、经济学家、政治学家、社会学家、哲学家、卫生工作者、发展学者、政论人士、法律工作者、心理学家、哲学家、文学家，我们需要探讨这个领域在国家形成的政治发展中有何贡献。

我一直在隐晦地暗示一件事，现在要明确地讲出来——身为社会人类学家，我们对这种复杂地方的政治研究有独特的“前适应性”。今天，伊斯兰教是法国和英国的第二大宗教，2000 万印度人生活在印度之外，移民占美国（和整个加利福尼亚）每年人口增长的三分之二。几乎所有地方都是如此，也许除了冰岛，它似乎很好地保持着它的“基因库”。世界上所有国家，无论好坏，都是为了把自己治理成世界上的一个“集体存在”，但它们像德语动词一样错综复杂，像阿拉伯语复数一样不规则，像美国的成语一样多种多样。它们是为了比较研究、形态学（morphological）和民族志的慧眼而生的。

这种眼光与其说是在寻找铁律和重复的成因，不如说是在寻找重要的形式和启示的细节；与其说是在寻找万物通往的结论或一切模仿的理想型（ideal），不如说是在寻找所有事物各自的特性。

人类学对差异的关注，常常被误解为对差异的偏爱和对理论的厌恶，但这不过是在成百上千次详细而漫长的实地研究中艰难获得的认识，况且差异是使世界（尤其是政治世界）运转的原因。异质性（heterogeneity）是常态，冲突是秩序的力量，而且，尽管左派和右派、宗教和世俗的意识形态都在浪漫地宣扬共识，宣扬统一和“触手可及”的和谐，但在可预见的未来，它们似乎会在相当长的一段时间内保持现状。

【《国外族群研究动态》公众号】第六期

爱、金钱和义务：泰国东北部农村的跨国婚姻

Patcharin Lapanun（著）

新加坡国立大学出版社，2019年

PATCHARIN LAPANUN

LOVE, MONEY
AND OBLIGATION

Transnational Marriage in a Northeastern Thai Village



书籍简介：全球化为经济和文化的交流打开了大门。虽然我们经常从贸易政策或国际条约的角度思考这些概念，但是它们也在更加亲密的领域发挥作用，例如跨国婚姻。在泰国东北部，越来越多的女性和来自西方的男性步入婚姻殿堂。这些女性通常并不富裕，出身于农村地区，而她们的丈夫们则大多来自美国和欧洲，并且在泰国永久定居。这些家庭产生了一个新的社会阶层，有着与众不同的消费和生活方式。他们正挑战着性别关系以及当地人对于性别、婚姻和家庭的观念。

在《爱、金钱和义务》一书中，帕查林·拉帕农探讨了这些跨国婚姻及其对于泰国社区产生的重要影响。作者对这些跨国婚姻中夫妻双方的访谈突出了这一结合的复杂性：一方面跨国婚姻被爱情、金钱以及性别义务形塑；另一方面又受到社会文化动力和历史背景的影响。拉帕农中立且深入的研究凸显了女性能动性的重要作用，以及在社会转型过程中、在面对全球-地方遭遇时，人们在建立有意义生活的追寻中所蕴藏的力量和创造力。

本书入围 2021 年国际亚洲学者大会（International Convention of Asia Scholars）最佳英文社会科学书籍奖。

作者简介：帕查林·拉帕农（Patcharin Lapanun）是阿姆斯特丹自由大学人类学博士，目前就职于泰国孔敬大学人文和社会科学系，她的研究领域包括性别与发展、跨国婚姻以及移民研究。

书籍介绍：本书的书名贴切地抓住了三个经常在跨国婚姻中被考虑到的动机：爱情、金钱和义务。这些动机概括了一些时常发生理论碰撞的领域。这些碰撞发生在道德辩论中，也发生在女性主义关于女性能动性，以及“受害者论”的辩论中。同时，拉帕农小心地将这些动机编织进这部关于泰国与西方跨国婚姻的著作中。

拉帕农的主要研究地点是纳多克迈（Na Dokmai），这是泰国东北部的一个村庄，许多“mia farang”（嫁给西方人的泰国妻子）的家庭都居住在那里。除了泰国-西方夫妇，拉帕农还采访了“mia farang”的父母、当地居民和社区领导人。她还跟随一些纳多克迈女性到了芭堤雅，那里是泰国最著名的旅游目的地之一，许多泰国女性在那里工作，并寻找西方男性作为伴侣。拉帕农对跨国婚姻进行了复杂而细致的描述，以呈现她的多点民族志的调查结果。

拉帕农的一个主要观点是，泰国女性嫁给西方男性是为了寻求经济上的稳定以及完成养家的义务，其中并非没有感情和爱慕。同样，拉帕农驳斥了一种受害者视角，这种视角仅仅将跨国婚姻描绘为经济问题，或是将其等同于性交易。当拉帕农引用许多女性主义研究时，这样的观点便不再新奇：不论是在性工作还是在跨国婚姻中，亲密关系都不可避免地与经济交易交织在一起。尽管如此，反对把金钱和爱情混在一起的卫道士话语是难以动摇的，因为对边缘女性意图的质疑一直是支撑现有等级制度的有力工具。

接下来的问题就变成了怎样的叙事技巧才能呈现这些故事的复杂性。拉帕农的作品与其他作品的不同之处在于，她将读者们吸引到当下“mia farang”的故事中，但也未将读者局限在这一特定的类别。她首先讲述了泰国与西方通婚的历史背景，从17世纪的葡萄牙传教士到越南战争，再到20世纪的买春游。接着她描述了在纳多克迈发生的经济转型，这也带来了文化上的变化。拉帕农指出，当农业经济衰落时，泰国家庭开始到别处寻找工作，这便产生了国内与国际移民潮。这一改变弱化了丈夫离家工作的母系居住（matrilocal residence）形式，甚至带来家庭破裂的可能。在资本主义经济体制下，泰国女性认同男尊女卑的性别关系，寻找能养家的丈夫。许多“mia farang”的成功故事也促使后来数代纳多克迈女性寻找西方男性作为伴侣。

拉帕农在书中展示了一部分纳多克迈女性通过个人社交网络、婚介机构和网站与外国伴侣相识，而更多人则是通过在西方人会造访的旅游地谋生来寻找长期伴侣。为了获取更高的收入以及更有机会与西方男性结识，纳多克迈女性开始在一些酒吧或俱乐部工作。当她们有机会“约会”或“照顾”长期客户时，她们也想借此找到浪漫之爱。以爱为基的西方式婚姻话语期望女性追求纯爱，不必考虑物质条件。这种话语和妻子应该在经济上依靠丈夫的父权观念在纳多克迈女性的婚姻实践中共存。泰国女性希望男性通过提供经济支持来表达他的爱，这似乎与那种歧视女性（misogynistic）的比喻截然相反。

一个对于此书的批判性观察是，拉帕农十分松散地使用了跨国框架，而她的故事牢牢地植根于纳多克迈之中。拉帕农提出了“跨国婚姻轨迹”（transnational marriage trajectory）的概念，将女性在酒吧或俱乐部的工作看作是实现跨国婚姻的通道。她强调了那些被移民“甩在后面”的参与者——“mia farang”的父母和社区内的其它成员，他们在跨国婚姻中也有利害关系。拉帕农这样做是为了将女性能动性以及女性与其他行动者的复杂关系结合起来，以此来批判泰国政府和学术界所惯常使用的“受害者叙事”。然而，她的跨国框架似乎较少关注文化和意识形态的流动及其影响，并掩盖了存在于各种跨国遭遇中的权力不平等，这就掉入了这类强调女性的能动性而忽视不平等影响的常见陷阱。我们不禁要问，对于纳多克迈居民来说，通过与西方男性结合来提升该地区在泰国地位的尝试意味着什么？种族的意识形态和全球等级关系是如何在纳多克迈实现再生产的？

尽管如此，本书语言优美且通俗易懂，受众广泛。此书通过关注一个泰国村庄的居民，应时地参与了当下女性主义关于跨国异性婚姻、女性能动性表现以及跨国生活背景下文化规范的改变等重要讨论。

本文采编整理自：

1. Minjeong, Kim. 2020. “Book review: Love, Money and Obligation: Transnational Marriage in a Northeastern Thai Village” . *American Journal of Sociology* 126(3): 786-738)

延伸阅读：

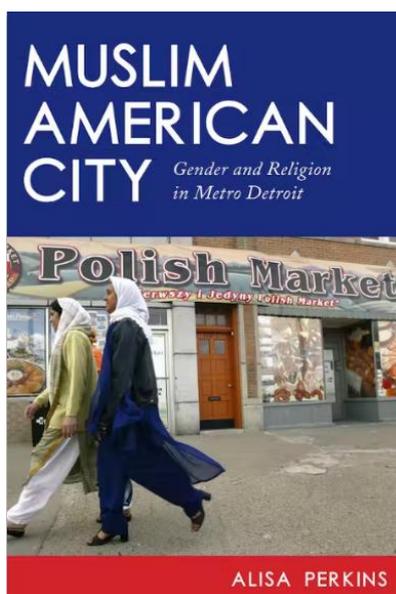
1. Lapanun, Patcharin.2018. “Masculinity, Marriage and Migration: Farang Migrant Men in Thailand.” *Asian Journal of Social Science* 46 (2018): 111-131.男性气质、婚姻和移民：泰国的西方男性移民
2. Ishii, Sari K. (ed.) 2016. *Marriage Migration in Asia: Emerging Minorities at the Frontiers of Nation-State*. Singapore: National University of Singapore Press. 亚洲的跨国婚姻：民族国家边境的新兴少数群体
3. Cheng, Sealing. 2010. *On the Move for Love: Migrant Entertainers and the U.S. Military in South Korea*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 为爱而移民：菲律宾俱乐部女郎与驻韩美军
4. Constable, Nicole(ed.).2005. *Cross-Border Marriages: Gender and Mobility in Transnational Asia*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 跨越边界的婚姻：跨国亚洲的性别和流动
(编译：王志宇，责编：邱昱，排版：刘艺林)

【《国外族群研究动态》公众号】第七期文章

美国穆斯林城市：大底特律地区的性别与宗教

Alisa Perkins (著)

纽约大学出版社，2020年



书籍简介：《美国穆斯林城市：大底特律地区的性别与宗教》一书探讨了穆斯林美国人关于使用公共和政治空间的辩论如何挑战并最终重塑了城市归属感的边界。美国密歇根州的阿姆特拉克市

(Hamtramck) 是美国所有城市中穆斯林居民最集中的地方之一，艾丽莎·帕金斯 (Alisa Perkins) 在此进行了十多年的民族志研究并写成本书。在书中，她展示了美国穆斯林群体如何在公共生活中成长、并坚持自己的立场。例如，她探讨了美国穆斯林妇女在社区、清真寺和学校中为维护性别规范所做的努力，以及美国穆斯林如何组织民众回应市政的倡议。她的研究对象不仅包括穆斯林群体，还融合包括波兰天主教徒、非裔美国新教徒和其他城市居民等非穆斯林群体。

帕金斯重点关注美国穆斯林群体的公民生活，考察了他们如何表达自身宗教和文化身份，特别是在面对社会歧视和偏见的时刻。帕金斯将穆斯林的宗教实践与新形式的社会资本结合起来，挑战了民族主义和世俗主义的归属观念，并挑战了一个基本成见，即穆斯林少数群体的宗教信仰会阻碍他们在世俗社会中获得完整的公民身份。

目录

简介：大底特律地区的穆斯林群体

1. 一个美国穆斯林城市的形成：非裔美国人、波兰人和穆斯林在哈姆特拉姆克的历史
2. 性别、空间和美国穆斯林妇女
3. 也门妇女、公民清规戒律和私人/公共分歧
4. 孟加拉妇女与性别界限
5. 祈祷声与城市的权利
6. LGBTQ 的权利、道德界限和城市的时间性

结语：城市宗教与世俗约束

作者简介：艾丽莎·帕金斯 (Alisa Perkins)，美国西密歇根大学比较宗教系的副教授。她关于美国穆斯林公民参与底特律地铁的研究得到了美国温纳格伦人类学研究基金会 (Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research) 和国家科学基金会的支持。此外，帕金斯还获得了 2019 年美国艺术与科学学院的多样性和包容性奖与女性核心小组性别学者奖。

书籍介绍：美国穆斯林人口相对较少，尽管在不断增长，但在空间上并不集中。大底特律地区可能是一个例外。艾丽莎·帕金斯的民族志《美国穆斯林城市：底特律地区的性别与宗教》研究了密歇根州的哈姆特拉姆克 (Hamtramck)。作为历史上的波兰天主教城市，哈姆特拉姆克的穆斯林人口占全部人口的 40%，也是美国所有城市中穆斯林居民最集中的城市。他们来自南亚、中东、非洲和中欧，体现了伊斯兰教的多样性，并与黑人穆斯林、基督徒和非宗教等邻居一起生活。正是在这种多文化、多信仰的城市景观中，帕金斯试图理解这些信仰伊斯兰教的美国人如何以提出对空间与声音的所有权的方式，改变这座城市。

通过研究有关空间、群体身份和边界形成的理论，并结合实地考察和访谈，帕金斯探讨了哈姆特拉姆克的穆斯林如何在美国社会中“努力应对多元化的承诺和矛盾”，并认为这些宗教和少数民族“从其边缘扩大了美国多元主义的边界”。特别是，这些穆斯林群体挑战了自由世俗主义的宗教多元化理想和公共/私人空间的区分。

作为一名人类学家，帕金斯花了近 10 年时间研究哈姆特拉姆克的穆斯林生活，其中有 18 个月居住于此。在此期间，她参加了公共仪式、市政厅的会议、清真寺、宗教间活动，并花了很多时间与穆斯林和非穆斯林群体闲聊。在实地调查的间隙，她还通过电子邮件、电话和社交媒体与她的报道人保持联系。在早期的研究中，帕金斯住在摩洛哥，她对阿拉伯语的掌握是进行这项研究的一个关键优势。她的语言能力有助于平衡她作为非穆斯林的局外人身份，她在文中很早就谈到了这一点（不过没有讨论到她的种族问题）。

在第一章中，作者通过描述各种移民浪潮以带入这座城市的历史，阐述了哪些群体被种族化为相对于白人的“他者”。在第二章中，作者对性别和伊斯兰教的文献进行了回顾，借鉴了人类学、地理学和伊斯兰教研究中的一系列理论，认为哈姆特拉姆克的穆斯林居民通过他们的日常空间创造实践扩大了美国城市的归属界限。

接下来的第三章和第四章讲述了也门女性和孟加拉国女性对空间的性别化协商过程，特别关注她们如何避免进入那些不是自己亲戚的男性们会进入的空间，但又不将自己与其他女性及其周围环境隔离开来。帕金斯创造了“公民化的深闺制度”（civic purdah）（译者注：Purdah即深闺，指的是部分穆斯林社会中妇女闭门不出或出门时用衣服遮住脸和身体的习俗）这一短语，以捕捉“妇女在城市环境中阐释和应用深闺制度（例如男女隔离）的方式，以参与城市生活不同方面”（第65页）。

在最后几章中，帕金斯转向了城市政治舞台，关注清真寺在社区中播放宣礼（adhan）（译者注：伊斯兰教中清真寺宣礼员通过诵念宣礼召唤穆斯林速来礼拜，通常一天五次，且可通过扩音器播放）的争议和为保护LGBTQ社区成员的权利而提出的反歧视法。在第五章中，作者分析了穆斯林居民如何建立一个跨宗教联盟来对抗一项城市噪音条例，以避免这一条例对他们宣礼权利的限制。在“宣礼争议”的四年后，市议会通过了《哈姆特拉姆克人权条例》（Hamtramck Human Right Ordinance），为LGBTQ群体提供了法律保护。作者在第六章中对这部反歧视法的各种观点进行了深刻分析。虽然世俗和宗教的进步活动家们认为穆斯林群体会赞成这部保护人们免受歧视的法律，但一些穆斯林领导人却因为对同性恋的担忧而与保守的天主教徒站在一起。在这两章中，帕金斯大量引用报道人的话语，以展示持有不同立场的人们之间如何来回交锋。上述内容最大贡献在于，它们展现了宗教与政治的联合关系是如何随着城市居民需求的变化而变化的。总的来说，这些章节阐明，世俗自由主义的公共/私人二元论不足以理解穆斯林群体寻求融入美国社会的复杂性。

本书讲述了美国穆斯林和他们的非穆斯林邻居是如何在一个小城市里超越差异，就城市空间的归属与排斥问题进行协商。借此，作者对自由世俗主义及其附带的多元化和多元文化的意识形态提出了批判。在这些故事中，读者能看到主流社会的信条如何被编码为市政政策、机构运作或日常行为标准。这些标准有时在哈姆特拉姆克居民看来是不公平和歧视性的，阻碍了他们按照自己的方式做生意、抚养孩子和自我表达。本书描绘了美国穆斯林和他们的邻居如何通过排练、辩论和检验在全国范围内占主导地位的自由世俗、跨宗教和多元文化伦理，在哈姆特拉姆克共同建立一个社会。通过这一点，读者能够了解到来自主流社会和少数族裔群体是如何利用一些社会制度的，这些制度有时可能符合他们的理想，但在其他时候却并非如此。

总的来说，《美国穆斯林城市》深入研究了城市如何实现宗教多元化，以及穆斯林居民如何挑战了“自由、主体性和权力”这一自由世俗化的理想。本书的优点之一是数据丰富，文献全面。这同时也是一个弱点，这本书复杂的理论语言以及较为枯燥的小镇历史背景介绍，削弱了这部民族志本身的可读性。尽管如此，它很好地补充了公共生活中的宗教问题，以及宗教少数群体与自由世俗主义的相关文献。

本文采编整理自：

1. Prickett, Pamela J. 2021. Perkins A. Review of “Muslim American City: Gender and Religion in Metro Detroit”. *Social Forces* 100(1): e19.
2. Peterson, K M. 2022. Muslim American City: Gender and Religion in Metro Detroit, by Alisa Perkins. *Nova Religio* 25 (3): 136–137.
- 3.

延伸阅读:

1. Perkins A. Islam Is Not Our Enemy. *Anthropology News*, 2016, 57(11): e95-e102. 伊斯兰不是我们的敌人
2. Perkins A. Muslim sound, public space, and citizenship agendas in an American City. *Citizenship Studies*, 2015, 19(2): 169-183. 美国城市的穆斯林声音、公共空间和公民议程
3. Perkins A. Negotiating alliances: Muslims, gay rights and the Christian right in a Polish-American city (Respond to this article at <http://www.therai.org.uk/at/debate>). *Anthropology today*, 2010, 26(2): 19-24. 谈判联盟: 波兰裔美国城市中的穆斯林、同性恋权利和基督教权利
(编译: 贾一鸣, 责编: 邱昱, 排版: 刘艺林)

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 372 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