

# 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 385 期  
2023 年 10 月 15 日

\*\*\*\*\*

### 目 录

#### 【论 文】

- 我与问题研究——学术上的心路历程 杨圣敏
- 走入民族教育和乡土教材研究的心路历程——滕星教授访谈 熊秉纯
- 习俗与声望：马克斯·韦伯论种族与民族 张亚辉
- “中华民族是一个”讨论背后的傅斯年与吴文藻 娄贵品
- 【《国外族群研究动态》公众号】第 16 期《加勒比移民：殖民主义的遗产》 Anke Birkenmaier
- 【《国外族群研究动态》公众号】第 17 期《牺牲的家庭：跨越边境的法律、劳动和爱》 Leisy Abrego

\*\*\*\*\*

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

## 【论 文】

# 我与问题研究<sup>1</sup>

## ——学术上的心路历程

杨圣敏<sup>2</sup>

**摘要：**民族学研究的选题可分为理论导向和问题导向两类，尽管两类研究都是有价值的，而中国民族学界应该更紧密地联系中国社会实践，更多偏向问题导向的研究。为此，应该努力克服在面对社会大众时清高自诩，脱离社会；在面对西方学界时没有自信的积习。在研究选题中应以社会的焦点、热点问题为主要对象，努力为社会进步作出贡献，为学科理论作出创新，在这样的道路上建设民族学的中国学派，让中国的民族学逐步走到国际学术舞台的中央。

**关键词：**问题导向；新疆民族；历史；当代社会；学科道路

民族学研究的选题可分为理论导向和问题导向两类，这两类研究都是有价值的。我自己一直偏重问题研究，这与我对学科的认识有关，也与我的经历有较大关联。

我属于大家所称的“老三届”，“文革”结束后有幸上了大学，读研究生，受了历史学和民族学的训练。几十年的学习、教学和科研，使我在民族问题上积累了不少感悟，也形成了自己的一些观点。有时听到一些同龄人的抱怨，他们因对“文革”耽误了青春而很晚才能上学感到遗憾。我如今到了71岁的年纪，思忖自己在学术研究上的特点时，日益清晰地发现，上大学以前当工人、农民的十年经历实际上对我的学术观点和研究取向有更深刻的影响，让我的关注点一直离不开与多数基层人群以及社会焦点比较贴近的那些问题，并且给我自信，让我坚持。

### 一、我的经历

我于1951年出生于辽宁省渤海边。5岁时随母亲到北京与父亲团聚，此后就在北京度过了我的童年和少年时代。先后在中央民族学院附小和清华附中读书。初中二年级时我遇到了“文革”的疾风骤雨，清华附中的是全国第一个建立红卫兵组织的中学，宣称“造反有理”。我同几位初中同学每天去清华大学看批判“走资派”和“反动学术权威”的大字报，听不同派别的激烈辩论。在清华大学听过周总理在雨中给大学生讲话，也看过群众大会批斗王光美、彭德怀的混乱场面。一身黑裤褂的彭老总被按倒在主席台上，反驳批判他的人时大喊“我一生未打过败仗”的场景至今记忆犹新。当时的难过和不理解，久久难以释怀。那时的很多显赫人物——陈伯达、谢富治、戚本禹等人都曾去清华附中讲话，我都在场。那些经历对少年的我有很强的震撼，自己年纪很小就每天关注着国家的大事。不同人物、派别完全对立的言论和观点也让我养成了遇事独立思考的习惯。这种习惯影响到我后来在研究问题和研究方向上的选择，也影响到我如何看待民族学界、人类学界的国内外权威学者和所谓经典理论，我相信权威往往是被人为过分抬高的了，经典理论往往是有局限和需要去验证真伪的，不能盲目跟随。这些思维习惯让我坚信学术研究的真谛就是刨根问底和独立思考。

---

<sup>1</sup> 本文刊载于《西北民族研究》2023年第2期，第63-70页。

<sup>2</sup> 作者为中央民族大学教授、博士生导师。

那十余年是我的世界观形成的关键期，自己能背诵毛主席的“老三篇”，接受的是理想主义和革命传统教育，最崇拜的是那些革命年代的英雄。

1968年我到陕北插队，就在知青作家史铁生写的那个“遥远的清平川”。那是当时中国最偏僻贫穷的小山村之一。村里多数人一辈子也没去过县城，没见过汽车，没有电，县城里平常都用煤油灯。插队四年，每天劳动十几个小时，曾经累得吐血。但我们在精神上丝毫没有后来的伤痕文学所描写的那种悲悲切切，我们受理想主义支撑，至今还记得当时常用恩格斯称赞劳动的话互相鼓励：“劳动是严酷的，但是能够把人锻炼成钢铁的教育。”冬季农闲时也读了很多名著，受影响最深的是《牛虻》《钢铁是怎样炼成的》《怎么办》《铁流》。还读了艾思奇的《辩证唯物主义与历史唯物主义》。

1972年，我到陕南山沟里一家三线工厂当工人，那是一个拥有五千人的现代化大厂。前五年开磨床。当时准备打仗，三线厂经常加班，我担任车间青年突击队的队长，白班连夜班，一天连续干十几个小时。第六年我通过自学当上了车间技改组的工人技术员，给车间的工人上技术课，讲机械制图、液压传动等课，又在技改组搞机械设备的改造，从设计到实验都需自己动手，就又学习开车床、铣床，特别是钳工的手艺活儿干得比较多。

十年的工农经历紧张劳累又辛苦，但也过得心安理得。因为很清楚自己每天为社会为国家生产着实实在在的物质产品。虽然贡献很小，但对得起那份收入和待遇。在旧社会，传统的读书人以清高自诩，将读书做学问视为既超脱于工农大众，也超脱于政治的观念是普遍的。至今周围仍有些人持这种观念，将高于工农的待遇视为理所当然。十年的工农经历却常令我暗自思索，我们所谓的学术成果是否对社会有那么大的贡献？这种思索经常削弱着我在农村和工厂时具有的那种心理上的安宁。

1978年，我考入西北大学历史系，当时的系主任是著名思想史学者张岂之先生。他是大学期间对我影响最深的老师，多年后我们常在教育部的社会科学委员会会议上见面，他的学问和学者风骨一直令我敬佩。大学毕业后我到中央民族学院民族研究所（民族学系），先后在导师程溯洛和林耀华先生门下攻读硕士和博士学位。我自幼在民族学院附小读书，这时像个苍蝇一样飞了一圈又回来了。民族学院的校园是我幼年常去玩耍的地方，特别是对很多老教师是早已知晓的。上小学时，很多同班同学的家长是民族学院的老师。其中有不少名人，如著名藏学家牙含章，吴文藻先生的门生李有义和陈永龄，全国人大副委员长阿沛·阿旺晋美，突厥学家李森，我读研究生时的导师程溯洛先生等。当时我经常去同学家里玩，也常见到这些同学的家长，学校有时候会请他们来作演讲，讲的内容我已不记得了，只记得吴文藻夫人冰心穿着一身黄底碎花的旗袍，很漂亮，演讲的时候很和蔼，声音悦耳。

那时候的民族学院民族学系是个群星灿烂的地方。研究部那些老先生，吴文藻、杨成志、费孝通、林耀华、吴泽霖、王辅仁、陈永龄、宋蜀华、施联朱等社会学界和民族学界的前辈都在，还有我的导师程溯洛和贾敬颜先生等名重一时的民族史学家，所以那时候的民族研究所确实就如我写的《研究部之灵——几个片段的回忆》一文中描述的那样，是一个名人辈出、灵气缭绕之所。在研究部里，不仅能够安心读书，还听了很多让我长期受益的讲座。如张广达的中西交通史、耿世民的突厥学、王辅仁的藏学讲座等。

## 二、维吾尔族源研究

20世纪80年代，全国都在扭转“文革”中的极左思潮，边疆民族地区则在民族宗教政策上拨乱反正，落实政策。但有的地方强调民族特殊性过头，致使新疆部分知识分子中“泛突厥主义”和狭隘民族主义思潮暗流涌动。在新疆历史问题上也出现了很多错误认识和言论。新疆人民出版社甚至出版了呼应境外“东突”观点的《维吾尔人》《匈奴简史》和《东突厥斯坦史》三本书。

当时，正值国家民委主持编写民族问题五套丛书，程溯洛先生负责编写《维吾尔族简史》。在初稿征求意见会上，一些维吾尔族学者提出了充满火药味的批评。他们声称这是一本大汉族主义的书，矮化了维吾尔族，宣称古代蒙古草原和新疆都是维吾尔族人的疆土，维吾尔族自旧石器时代就已经是新疆的主人，其他民族都是很晚才到达新疆的。他们把汉文文献中有关新疆历史的记载都称为是大汉族主义的歪曲，说不值得相信。这些言论显然极端错误。开了多次会议，都无法达成共识。新疆和维吾尔古代历史中确实存在很多史料和研究的空白，当时史学界并没有将这些问题阐释清楚的学术积累。无奈之下，丛书负责领导决定在书稿中将有关争议的历史问题都模糊处理。

我原以为历史研究是纯粹的学术活动，但这件事的刺激，让我感到了维吾尔史研究与当代社会政治的密切关系。我暗下决心研究这些问题，特别是要叙述清楚维吾尔族族源。开始动手后，才知道这项研究的复杂与艰辛。

这以后，我将读书和研究的重点都集中于此。要把问题说清楚，就需要刨根究底，从浩如烟海的各类史料中爬梳清楚从石器时代到中世纪的资料。这包括我国古代的北方草原、西北和古代中亚民族数千年的历史资料以及中原与这些地区的关系史。为此，我从史前的考古资料开始搜集和研究，潜心阅读了几乎所有能搜集到的考古资料、历史文献。重要的资料都手抄下来，反复校对和考证，很多内容已经能够背诵。经过十几年的努力，我完成了《回纥史》和《〈资治通鉴〉突厥回纥史料校注》两部著作，又发表了《历史上维吾尔族与突厥及土耳其的关系》《维吾尔族的族源及其与中原民族的关系》《回纥人的种族特征试析：简评维吾尔族与其先民回纥人的区别》等论文。还计划在不断修正了二十多年的自编教材的基础上撰写一部详细的《维吾尔史》，以阐释清楚那些争论和被歪曲的史实。但还没有完成该写作计划时，社会形势改变了我关注的重点。

### 三、研究当代社会与文化

20世纪80年代是中国社会开始转型的时期，各种社会问题和群体性事件都涌现出来。新疆的敌对势力也蠢蠢欲动，特别是1990年，“东突”在新疆阿克陶县策动了大规模暴恐事件，给我很强的震撼。推动我对新疆研究的重点，从历史学角度转向了民族学、人类学角度，试图深入探讨维吾尔等民族社会和传统文化的特点，阐释其产生和存在的原因。我希望通过这种研究，对新疆当代发生的事件和各种社会现象作出解读。

当年，学校派我去加拿大西蒙弗雷泽大学人类学社会学系进修，指导老师是加拿大人类学会主席杨·威特克（Ian Whitaker）教授，我听他讲授人类学理论与研究方法。

威特克教授重点从生态人类学角度研究恶劣自然环境中人群的特点，特别强调实地调查的重要性。在他的课堂上我学到了很多在课本上没有的思考角度。1992年，他来中央民族大学民族学系讲授人类学研究方法，我给他当了一个学期的课堂翻译<sup>[1]</sup>，然后又陪他去帕米尔高原的塔吉克自治县调查，在一个多月的时间里与他朝夕相处。这位比我年长二十多岁的老教授，一路上给我示范调查方法的每个细节，讲授他在人类学重要问题上的观点。他特别强调以实地调查为基础的实证研究永远是人类学最重要的方法，这给我的印象颇深。此后，我在中央民族大学民族学系第一个开设了调查方法课；还受他的影响，开始从生态人类学角度研究新疆维吾尔族社会。与他不同之处是，我将历史文献和当代的实地调查结合起来研究。我选择了自然环境严酷的吐鲁番为调查重点。吐鲁番出土的古代文书异常丰富，这些文书因气候干燥而得以保存下来。我希望从古代文献和当代调查中总结出维吾尔这个民族传统文化的特点及其产生的原因。

---

[1] 杨·威特克（Ian Whitaker），“人类学田野工作方法讲座”，杨圣敏译，载李文潮主编，《资源开发与民族文化》北京：中央民族大学出版社，1994。

1995年我到斯坦福大学人类学系访学，做了《吐鲁番维吾尔族社会文化特点》的演讲。该系著名人类学家沃尔夫（Athor Wolf）教授建议将演讲题目改为《干旱地区的文化》<sup>[1]</sup>，我很高兴地接受了他的建议。这个题目让我把吐鲁番作为全球干旱区的一个案例来看，此后我一直围绕此题目开展更大范围的研究。沃尔夫教授已过世多年了，我至今感念他。我在斯坦福的半年时间里得到他很多的指教，对我影响最深的指教是人类学研究的重点不应是与那些细碎“玄妙”的理论对话，而是对人类面对的一些重点问题开展深入、扎实而持久的实证研究，通过这样的研究总结理论。当时，后现代思潮在人类学界泛滥，受到很多年轻人的追捧。斯坦福大学人类学系的教师们因观点不同而势不两立，于是分成了两个系。沃尔夫教授告诫我，如果沉溺于那些貌似深奥的理论推导而脱离实地调查，最后将一事无成。我相信他是正确的。27年过去了，事实也越来越清楚地证明他是正确的。他的指教让我一直对那些与社会现实距离较远而细碎曲折的理论不感兴趣，不喜欢那些以片段的日常现象为对象和目标的“文化研究”。我希望能研究和解释更贴近现实的焦点问题。这样的研究取向，当然与我早年的经历也是有关联的。

在中国数千年的封建社会，在士人阶层中，一直有一种将读书人和他们所从事的学术研究超脱于社会大众之外的思想，认为“万般皆下品，唯有读书高”，认为知识阶层是有知识有良知，因而在人格和社会地位上都高于普通大众的思想。费孝通先生认为，这些自称“为研究而研究”，“为兴趣而研究”，“为学术尊严而研究”的学者是一辈“寄生性学者”<sup>[2]</sup><sup>507-508</sup>。我对这些批评是认同的。当然，中国士人文化的传统中也有经世致用，学问必须有益于国家的一面，费先生是这方面思想的一位典型代表。我认为这是他比同代的其他人类学者有更多贡献和社会影响的重要原因。

20世纪90年代中叶以后，新疆的暴恐活动和民族冲突事件都有所升温，我的研究重点遂转向维汉民族关系的评估及其原因的探讨。民族关系是民族学界很多学者都热衷的研究，但不同学者对新疆维汉关系现状的评估有较大差异<sup>[3]</sup><sup>[4]</sup><sup>[5]</sup>。

为了克服民族学调查的误差，我联合北京大学心理学系韩世辉教授和北京师范大学心理学研究院刘嘉教授的两个团队，共同开展了心理学与民族学的综合调查与分析。为了进行比较，我们的调查还扩大到内蒙古的蒙汉关系、甘宁青的回汉关系以及西藏的藏汉关系。十余年中，参与调查的队伍包括学者、研究生、各民族地方的干部等共60余人，访谈了数百人，分发了一万份以上的问卷，用脑电图仪器进行了数百人的心理测试。我们在这些调查基础上的评估与多数其他学者的相关研究结论有所不同。总体来看，我们认为这些民族关系都是比较乐观的，即便是比较敏感的维汉、藏汉之间的关系也是基本正常的。其中发生的一些误解和冲突，除了由于境内外敌对势力的煽动破坏以外，多来自精英阶层狭隘民族主义思想的负面影响<sup>[6]</sup><sup>[7]</sup><sup>[8]</sup>。我们的调查分析除了发表论文以外，多以内部报告的形式提交给政府参考；我本人也应邀作了多场相关的报告，受到各类听众较好的评价，还应邀在国务院新闻办召集的国外记者会上就这些问题回答了记者的提问。当然，“东突”对我们揭露的真相是反对的。“世维会”的网站上发表了多篇文章攻击我，

[1] Yang Shengmin. The Culture of Arid Areas-The Relationship between the Ecological Environment and the Culture of Uighur, Bharatiya Samajik chintan [J] *Indian Academy of Social Sciences*, 1995 (20).

[2] 费孝通.1937年“再论社会变迁”，《费孝通文集》第一卷.北京：群言出版社，1999.

[3] 王海霞，杨圣敏，“新疆库车县民族关系调查与试分析”，《西北民族研究》2007（2）.

[4] 杨圣敏.“当前中国的民族关系：调查与思考”，中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地，编，《当代中国民族宗教问题研究》第7集.北京：中国社会科学出版社，2013.

[5] 杨圣敏，“如何认识当代中国的民族问题：以新疆为主要案例的分析”，《西北民族研究》2015（3）.

[6] 杨圣敏，“对如何处理当前民族关系问题的一点看法：多年实地调查后的思考”，《社会科学战线》2013（7）.

[7] 卢焕华，徐苗，方慧珍等，“民族关系研究中的内隐偏见调查综述”，《西北民族研究》2011（4）.

[8] 徐苗，张莘，杨圣敏等，“中国新疆维汉间内隐信任态度研究”，《西北民族研究》2015（1）.

称我为“杨叫兽”，称我在新疆历史、维吾尔族源和新疆民族关系上的研究都是惑众的谣言。我们的研究显然打到了他们的痛处，这让我认识到了自己多年来研究的价值。

#### 四、学科发展道路与方向的思考

自 1993 年以后，我相继担任中央民族大学民族学系主任、民族学与社会学学院院长等职务 18 年，还曾任国务院学位办民族学社会学学科组召集人，教育部社科委员会民族学社会学学部召集人，中国民族学会会长等，这让我有责任较多考虑中国民族学的发展方向问题。几十年的学术经历和思考让我坚信，建设民族学中国学派是中国民族学进步和走向国际舞台中心的必由之路。

自 1840 年鸦片战争以后，中国知识界失去了自信。一百多年来，民族学界、社会学界跟在西方学界后鹦鹉学舌成了常态。我们应该清楚，在国际学界，民族学、人类学一直存在两大体系，一个是马克思主义体系，一个是西方主流的民族学人类学体系。马克思和恩格斯从政治经济学、哲学的角度创建了马克思主义以后，又计划从民族学角度来进一步论证其理论。他们为此发表了一些著作和论文，如《德意志意识形态》《家庭、私有制和国家的起源》《劳动在从猿到人转变过程中的作用》《英国工人阶级的状况》等，从而初步创建了马克思主义民族学。马克思还写下了数十万字的笔记，如《卡尔·马克思的民族学笔记》《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，为更系统地开展民族学角度的研究做着准备，可是他未及完成其民族学著作就过世了。西方各国政府都排斥、压制马克思主义，马克思、恩格斯去世后，马克思主义民族学不再有系统的发展。“二战”后马克思主义在全球得到传播，有些人开始从马克思主义民族学角度从事民族学研究，可是进展不大。所以，马克思主义民族学在国际学界一直处于边缘地位，至今如此。

中国学界在 20 世纪 50 年代初的学科改造中接受了民族学的苏维埃学派。苏维埃学派的目标在于用苏联各民族的历史作为案例来阐释马克思主义理论，是理论导向的研究，却忽视社会现实，不对苏联的实际社会开展调查研究。由于没有第一手的案例研究，苏维埃学派在理论上也就缺乏创新，对马克思主义民族学贡献不多。当时中国的民族学界和民族理论学界也有类似的情况。1957 年以后，中苏关系破裂，民族学被称为“资产阶级、修正主义学科”而被逐步撤销。1978 年以后，民族学学科在中国得以重建，重建的一个步骤就是积极与国际学界接轨，为此费孝通先生号召重读西方经典，称之为“补课”。补课的目的是熟悉国际学界的研究成果，加以学习和借鉴，这是重建必要的。于是翻译、学习和在课堂上讲授西方学界的理论，在研究中与西方理论对话，成为中国民族学的主业和常态。有人将对话看作目的，以为这样就站到了国际前沿。与西方对话的议题都是西方学界设置的，是西方比较多地关注的话题。在对话中却忘了民族学对解决中国当代社会问题应负的责任，也忘了从中国人的立场上研究国际社会的责任。这样的补课、对话已经四十多年了，造成了什么结果呢？没有对话的研究，即不能根据西方设置的话题开展的研究，甚至被有的人认为没有理论，不够学术。这种现象显示，民族学界、人类学界不少人的研究已经走偏了，忘记了初心<sup>[1][2][3]</sup>。

为什么这样说呢？我们知道，近二百年来，西方民族学界创建的众多理论是人类思想库中的一部分财富。这些理论对于很多司空见惯现象的分析常令我们眼前一亮，让我们对人类社会有了更深刻的认识，但其局限性也是明显的。这些理论多为微观的角度，而且如所周知的是，西方主流的理论从来没有对中国有过准确的分析和预测，也就是西方从来都没有读懂中国。套用西方的话语、理论说不清楚中国的问题。西方理论尽管多有精彩的分析，给人观察一些问题以智慧。但

[1] 杨圣敏，“中国民族学的百年回顾与新时代的总结”，《西北民族研究》2009（2）。

[2] 杨圣敏，“中国民族学社会学界 69 年前的反思及其当代意义”，《民族研究》2018（1）。

[3] 杨圣敏，“民族学如何进步——对学科发展道路的几点看法”，《中央民族大学学报》2016（6）。

这些议题有一个普遍的特点，即大多是片段的、零散的、无方向的，不是人类社会中的焦点问题。西方学界的研究大多是脱离大众利益，缺乏大形势关切、大格局关切的研究，因此其议题的设置多是微观、零碎的。至于一些有关中国的研究，在宏观上认为西方文明是合理的、先进的，往往对中华文明持居高临下的态度，因此也习惯以“负面中国”作为叙事主题，观察站位。在这样的情况下的与国际对话，实际上是在套用西方话语讲中国，以西方感兴趣的议题讲中国，用西方标准、西方话语、西方概念、西方理论看中国。我们在自主设立的中国社会的议题上，需要参考国际学界相关的理论，这类参考也往往是有益的，特别是在对中国一些微观事项作研究时，西方理论确有可借鉴之处。但在宏观的、比较大的社会问题的研究上，则很少有理论可以借鉴。于是一些学者也就不去讨论这些中国社会中的焦点问题，而满足于围绕着西方议题在与西方学界的对话里做文章。这与旧文人的脱离社会、清高自诩又有多少区别呢？

我们并非主张每人都做大问题、宏观的研究，恰恰相反，我们认为大问题的解决应该从多个微观角度、小问题的调查研究开始。小问题研究积累得多了，才可能对解决大问题提出可靠的理论和方案。大问题都是在对研究小问题的基础上，宏观都是在微观的积累上，获得突破的。同时我们认为，微观的、小问题的研究应该有大的方向，有对大形势、大格局的了解，明白小问题在大格局中的位置，在大数据中的位置，这样才可能对小问题、微观问题有更准确的理解和把握。小问题研究得多了，就能够对大格局产生影响，达到学科为社会的进步服务的目标。而不能相反，把研究看成脱离社会发展大势、脱离绝大多数人民的象牙塔里做文章<sup>[1][2]</sup>。

建设民族学中国学派的道路才刚刚开始，需要在话语体系、理论、研究模式和方法等诸多方面建构自己的体系。要有对中国国情和道路的信心、理论自信、文化自信，对中国语言和概念的自信。建设民族学中国学派，并不排斥西方理论，但那种以西方学界为榜样的“补课”已经可以放一放了，要开始走自己的路了。关于如何创建民族学中国学派，我有如下几点主张：

- (1) 坚持以马克思主义为指导（从立场、观点和方法论角度）；
- (2) 对西方的民族学理论重新梳理、评价和反思；
- (3) 发掘中国传统文化中的现代价值，在中国数千年的传统文化中汲取思想营养；
- (4) 坚持问题导向为主的研究，重点研究中国和世界的现实问题，从中国当前的社会实践中总结理论；
- (5) 坚持实地调查为主的研究方法；
- (6) 坚持开放和多学科结合的研究方法。

总之，我始终认为民族学、人类学是以研究当代社会为主要目标的学科，该学科特点和优势就是实地调查，离开了实地调查，这两个学科就失去了存在的意义。同时，如果这个学科不能以当代多数人即普通百姓最关切的焦点、热点问题为主要目标去开展实证研究，也就得不到社会的重视。我相信基础理论研究是必要而且有重要价值的，但如果多数民族学界的学者纠缠于那些细碎的、理论互证式的文化研究而脱离社会焦点与实地调查，这个学科也就没有前途。这是我在多年研究实践中悟出的一点道理，说出来供年轻学者和我的学生们参考。

2022年7月6日稿

[1] 杨圣敏，“民族学研究如何参与文化强国建设”，《民族研究》2020（6）。

[2] 杨圣敏，“走向世界学术舞台中心的道路：建设民族学中国学派”，《西北民族研究》2019（2）。

## 【访谈】

# 走入民族教育和乡土教材研究的心路历程<sup>1</sup>

## ——滕星教授访谈

熊秉纯

**编者按：**滕星教授一直致力于中国民族教育学和中国教育人类学的学科建设和发展。多伦多大学熊秉纯教授对滕星教授的访谈：《走入民族教育和乡土教材研究的心路历程——滕星教授访谈》一文是滕星教授学术研究的一个缩影。这篇访谈熊秉纯教授以题为：**Exploring the Frontier of Chinese Ethnic Minority Education: An Interview with Prof. Xing Teng** 发表在 2021 年 **Qualitative Inquiry** 的第 27 期上。中文版刊发在《中国农村教育评论（第五辑）》（2023 年）。经滕星教授授权，本文将中文版的内容做了一些修改。全文共计 2 万余字。我们相信这篇文章将会让你看到时代境遇中个人如何实现更好的发展，也会看到一个学科建设和发展的缩影。

**访谈者：**熊秉纯，博士，任教于多伦多大学社会学系和亚洲研究中心。学术代表作《客厅即工厂》。多年来从事与社会性别及质性研究相关的研究与教学，致力于对知识传播、生产和再生产的历史情境和社会机制的研究工作。

**被访者：**滕星，博士，师从国际知名人类学、社会学、民族学家林耀华先生。中央民族大学教授。中国人类学民族学研究会教育人类学专业委员会首任理事长。学术生涯致力于中国民族教育学的学科建设和发展、中国教育人类学的学科建设和发展。学术代表作：《文化变迁与双语教育——凉山彝族社区教育人类学的田野工作与文本撰述》。教育人类学学科建设标志性代表教材：《教育人类学通论》（商务印书馆，2017 年）。民族教育学学科建设标志性代表教材：《民族教育学通论》（哈经雄、滕星，教育科学出版社，2001 年）。

### 一、走进民族教育的心路历程

**熊：**滕老师，您可不可以谈一谈您走进人类学、民族学的历程？因为您刚刚讲到人类学主要是站在弱势群体的角度来看问题，那么，您作为一个汉民族学者，后来走入民族研究和民族教育研究的事业中，这是怎样的一个历程？

**滕：**我想所有的事情都不是个人主观地说我要做这件事就能做到的，很多事都是命运决定的。简单来讲，我从小在北京长大，“文革”时我们回了浙江绍兴老家，在农村进行了六七年的劳动，然后我又转户转到了北大荒插队落户。那里的草原过去都是蒙古族的地方，叫科尔沁草原，就是清孝庄皇后的老家。我在那边放了三年马，还当过小队会计、大队会计，我在农村插队落户整整 13 个年头。直到“文革”结束后恢复了高考，我才考上了大学。大学毕业的时候，我被分配到中央民族大学。当时我们学校还叫中央民族学院。

那时，我对少数民族的概念不太清楚，只对我插队所在地方的蒙古族有一些了解。来了以后，那时还没有教育系，有个教育学教研室，让我教全校教育学的公共课。因为有些学生毕业了要到民族地区去当老师，同时也因为我在东北师范大学学的是教育学和心理学。上的第一堂课就给了

<sup>1</sup> 来源：人类学与教育研究 2023-06-09, <https://mp.weixin.qq.com/s/L0nez7YHYDVKznnK2cgKvw> (2023-6-10)

我很大的冲击力。那时中央民族学院有个干训部。干训部主要训练民族地区县级以上干部。因为20世纪50年代，中央民族学院就是专门培训少数民族地区干部的。民族地区那些干部上不了其他学校，因为他们很多不懂国家通用语言文字，甚至有的是文盲或者半文盲，这样，国家在全国成立了很多民族学院，开设预科班专门来培训他们，先补中小学的知识，补完中小学课程以后，再进入大学学习。这就可以看出，民族学院跟一般大学的国民教育不一样的地方，就是它有预科，并使用民族语言文字和国家通用语言文字开展教育教学，这个传统后来就慢慢变成了国民教育体系的一部分。预科教育体系就这样在国民教育体系中存在。它有个干训部，主要培训干部，第一次课就让我去教干训部的学员。我记得教的那个班的学员是新疆维吾尔自治区的县级干部。这些学员全都不懂普通话，我也不懂维吾尔语。我上课怎么上的呢？一个翻译站我边上，我讲一段，翻译翻译一段。所以他们听没听懂，我也不知道。这节课就这样讲完了。

**熊：您讲什么主题？**

**滕：教育学，就是普通教育学。当时中国的普通教育学主要还是20世纪50年代从苏联翻译过来的凯洛夫教育学体系的四大块：教育原理，教学论，德育论，教育管理。**就这么四块组成的，非常僵化的东西。我稀里糊涂地就把一学期讲完了，他们听没听懂，我也不知道。最后，期末考试的内容就是每人写一篇3000字左右的小论文，写完了以后由我来批改。

**熊：用汉字写？**

**滕：维吾尔文。**他们既不会说普通话也不会书写汉字。全都是维吾尔文，我也看不懂。翻译就给我念，念完我就根据印象给他们按照百分制来打分。我想根据我的印象给他们提高点分数，每个人都给他们打了80多分。我觉得这可以了。结果分数公布以后学生们都炸开了锅。他们把我的宿舍里三层外三层地给围住了，把我堵在宿舍门口。他们说我也听不懂，我就把翻译叫来，翻译说我分数给他们打低了。我解释说我都往高里打了，怎么就打低了？他们说不行！这分数对他们回到工作岗位以后提干有着重要的影响。同时，学生们说道，滕老师，我们觉得您的课讲得很好，您的水平很高，翻译的人翻译得不好。他们也很会说话，不说我讲课讲得不好，不说我不公平，是翻译的人翻译得不好，所以你就给我们把分打低了，他们要求把分数提高。

这件事给我的触动非常大。后来我想怎么解决矛盾呢？那只能给他们都打高分了，都给他们打了90多分。这件事你也说不清道不明呀。你怎么跟他们说呢？沟通也沟通不了。我也不能说翻译的水平不高，这不闹矛盾吗？我也不能说我讲得不好。这无疑对我是一次文化冲击（cultural shock）。我第一次感觉到，我在东北师范大学教育系学的这套苏联凯洛夫教育学理论，在中央民族学院这一多民族高校的多元文化课堂教学实践中，根本就不管用。这也是我第一次感觉到东北师范大学教给我的教育学理论根本就无法解决中国多民族教育的问题，特别是少数民族地区的教育问题。因此，**要想解决少数民族地区的教育问题，那就应该了解少数民族的文化。**

那么，哪里适合研究文化呢？恰恰就在我们中央民族学院。中央民族学院是当时中国社会学、民族学、人类学的大本营。1952年院系调整的时候，北大、清华等国内著名的民族学、人类学、社会学的学术大家全部都到我们中央民族学院来了，如潘光旦先生、吴文藻先生、费孝通先生、我的导师林耀华先生、杨成志先生等。这时候，我才知道有个学科叫人类学，或者说民族学，它是研究文化的。这个学科从20世纪50年代开始，主要研究中国少数民族问题。那时候我才发觉，我要搞民族教育研究的话，就要学人类学。从那时起我就看了很多人类学方面的书。随后我考上了林耀华先生的博士，然后我就开始做田野调查。到目前为止，我做了30多年的田野调查工作。我每年都有两到三个月时间在民族地区做研究，我几乎跑遍了中国少数民族地区。我去的地方很多都是一般人去不了的地方，都是非常贫困、非常原生态的地方。我长期在云南的中缅边境、新疆的南疆、四川凉山等地做田野调查。有时候一个项目一做就是十年，有时候和我的学生同时做几个项目，在几个田野点做长期的田野观察。

你问我是怎么进入这一行的？这就是一件很偶然的事情。赶上了改革开放后的首轮高考，并考上东北师范大学教育学系。为什么我选择学教育学呢？当年刚刚高考，我来北京碰到发小，他在1977年考上北师大了。他跟我说，你高考报专业就报教育系，听说以后都是留在中等以上城市。我不想再回到偏远的地方了，所以就选择了教育系。那时候这个专业学什么我也不知道，后来才知道学教育学和心理学。毕业后国家把我分到中央民族大学教书，在民族学系继续攻读了民族学、人类学的博士，又到民族地区做田野调查，开始做民族教育和教育人类学的研究，逐渐才建构出我现在的学科研究知识体系。最近我主编的《教育人类学通论》一书由商务印书馆出版了。**我觉得一门学科需要有本教材，这个学科没有教材就没办法把学科知识教授给下一代学子。**这本专业书籍在国内目前应该算是学科体系比较全的一本教材了。总体来说，我进入这个行业是中国社会历史进程和个人的偶然性促成的。

**熊：个人历史没有规律性。**

**滕：社会发展都是由每个社会成员个体的偶然性促成的。一个一个的偶然性促成了每个人的发展，进而推动了社会的发展。**就像你父亲当年到台湾是由很多偶然因素促成的，然后你又到美国读书，去了加拿大工作。每个人的现状都是由各种各样的偶然因素促成的，都是由历史的大趋势来决定一个人总的发展历程。**在这个大趋势下，你个人的奋斗能改变得很少，但实际上个人的奋斗还是被这个大趋势所制约，在大趋势里你个人奋斗有一些改变而已。就是说你走到哪儿，关键不取决于你。**当年如果改革开放晚两年，我就会在我当知青的北大荒农村找一个姑娘结婚，就在北大荒牧羊、放马和种地了，到今天我可能就有很多子孙，成为东北的一个地地道道的老农民了。但是，还好1977年恢复了高考，我的命运就发生了改变。经历过上山下乡、“文革”，经历过家庭的磨难以后，突然有一天国家允许我们参加高考，我很幸运经过激烈的竞争考上了大学（当时高考录取比例为40:1），毕业以后成为所谓的社会精英。我的那些小学和初中同学，很多人都在20世纪80年代末或90年代就下岗了。因为他们没有在社会急剧变革的大趋势下，通过教育改变自己的命运。

**熊：就这个门槛。**

**滕：就这个门槛。**现在国家给他们拿了最低生活保障，每个月5000块钱左右，那我至少是他们的十多倍呀，就差这个学历。我有更多的社会资源，他们就没有。其实大家都是在历史的大趋势下改变了命运，不用下乡了。但是不用下乡他们回来了以后，就在城里干着最底层最辛苦的工作。因为我考上了大学，我大学毕业回到了北京，并在大学教书，现在是大学的教授。这个社会就是这样一个大的趋势。但是为什么会存在这些问题呢？这就是个人能不能抓住机遇。随着社会变化，你能抓住这个机遇，你赢了；你没抓住机遇，你就输了。因此，在社会急剧转型的时候，你能不能顺应这个社会，抓住这个机遇，我觉得是非常重要的。**社会的浪潮可能给你抛到任何一个地方，你应该去适应这种社会文化。**文化适应是人类学非常重要的一个概念。“文革”结束后，恢复了高考，我参加了高考并考上了大学，毕业后被分配到中央民族大学当老师，但是我在东北师范大学教育学系学的教育学知识在这里很难用上。在民族教育研究领域里，当时又没有现成可以学的东西。那我就自己去发展。后来我就自己开辟了一个学科：民族教育学，以后又发展为教育人类学。

20世纪80年代初，民族教育还没有形成一个学科，我自己摸索着来，经过几年的文献和田野研究后，我发觉国内的研究缺乏理论基础。当时国内开放还不像现在这样，现在是网络社会，当时没有网，搜索资料主要是到国家图书馆。那时候国家图书馆不在中央民族大学旁边，而是在北海。为了查阅文献，我每天骑自行车到国家图书馆。那时刚实行改革开放，国外的资料还不多，我当时检索到冯特主编十本一套的《民族心理学》，还查到国外一些教育人类学的文献和多元文化教育的资料。鉴于内地文献的有限性，我想我应该出去看看。因此，从20世纪80年代末期开始，我去了香港大学，后来又去了夏威夷大学一年。这两次外出学习的经历更加坚定了我要出去

学习的决心。后来有了富布赖特（Fulbright）高访学者的机会。这个机会当时给了中国 15 个名额。这些名额全部都是给重点大学的教师，每个大学给一个名额，也要通过考试。我顺利地通过了考试，拿到了出国访学的名额，去了美国加州大学伯克利（Berkeley）分校人类学系，跟着国际著名教育人类学家奥格布教授在一个办公室里做了一年的研究工作。那一年对我的影响非常大。

奥格布教授把自己收集整理的有关教育人类学的全部资料都让我复印带回了国内。这些资料对我的教学和科研起到了极大地推动和提升作用。其间我先后两次拜访了斯宾德勒教授。那时他已经退休了，因此我去他纳帕河谷（Napa Valley）的家里拜访他和他的夫人。

回来以后，我就把西方的理论和中国本土实际联系起来，并尝试用西方这套理论来做中国本土的研究，以此来检验西方理论在中国的适用性状况。这样做有什么优点呢？这样把西方这套研究的方法理论和中国本土研究结合在一起来做，对推进这个学科的发展起到了非常重要的作用。在此基础上，我出版了一些研究成果。这些研究成果主要集中在主编的“教育人类学研究丛书”中，现在已经出版到第 55 本。这些著作都有长期的田野基础，既有田野数据，也有理论的阐释或建构。与此同时，我培养了一批在国内从事教育人类学研究的学生。目前，我一共培养了 33 个博士、62 个硕士，其中有 7 个学生在硕博阶段都跟我学习教育人类学。我相信这些学生会更好地把这个学科传承下去。

## 二、民族教育的实践

家乡人类学就是研究本文化的问题。人类学有个术语，叫做局内人。与之对应的一个概念叫做局外人。一个经过学术训练的学者去研究自己的家乡，就是局内的局外人。他是这个民族的人，但是他又来了北京上学，从本科到硕士再到博士，他已经接受了主流文化和学科训练。这时候他再回到家乡，跟原来那时候他看家乡的角度、视角、层次就完全不一样了。他对他的家乡既熟悉又陌生。这时他是个局内的局外人。他把他过去司空见惯的东西重新拿来审视，这样审视的视角就不一样了。因此，这种家乡人类学的研究有它的好处，也有它的弊端。**在这个过程中可能很多熟视无睹的东西可能依然熟视无睹，或者有了新的启发，这都有可能发生。**就像我，进到某个民族，对于那个民族来讲我就是个陌生人。我不是个熟悉者，对于那个文化来讲我就是个陌生人。我的主要工作就是把陌生变熟悉这样一个过程。而家乡人类学研究就是要把熟悉变成陌生。这是两个不同的视角，我们看同样一个问题会有不一样的感觉。

我举个简单的例子。十五六年以前，我带五个研究生去中缅边境金三角附近做拉祜女童辍学问题的研究。当时正落实九年义务教育，学龄儿童都必须上学，而且是强制性的，上面来检查，学生必须都在学校里面，可是当地老百姓就是对上学这件事不感兴趣。因此上面要来检查了，老师就去做动员，把学生弄到学校里，检查过去就不管了，学生也不来了，其实就是糊弄。我们下去就是要调查为什么学生不上学。因此，我们就到老百姓家里去做访谈。那地方全都是大山，我们要爬到山顶上拉祜族居住的寨子里去访谈。我有一次爬了两个小时才爬上去。当地把任务层层落实到班主任老师那里了，这班如果一个学生没来，那就扣老师工资，两个没来扣双倍，三个没来就扣得更多，反正把任务分给老师。乡村老师本来工资就不高，所以为了动员学生来上学，乡村老师就得走好几十里的山路去做家长的工作。那些家长也都对这些老师避而不见。后来我们就去做调查，白天老乡家里的门都是锁着的，晚上 11 点之后再偷偷溜回来。为了访谈，我们就坐在门口等他们回来。他们告诉我们说他们的孩子马上就要结婚了。我说十二三岁的孩子怎么马上就要结婚了？他们说孩子已经十八九了。我说瞎说，不才 12 岁嘛。总之，家长反正就找各种各样的理由不让孩子去上学。那天夜里我们沿着山路往回走，几十里的山路，深一脚浅一脚地走回学校，把我们累得够呛。我的学生就一边走一边抱怨：“滕老师，怪不得拉祜族穷啊！”我说，怎么了？他们说：“你看他们家长，思想观念太落后了，不送孩子上学，怪不得他们穷呢。他们不

重视教育，你看我们北京的家长，礼拜六、礼拜天也不让孩子歇着，什么舞蹈班啦，钢琴班啦，绘画班啦，外语班啦，有多少钱全都投在教育上了。”我说：你这就是客位的观点了。那你不想想为什么北京的家长对教育有这么大的积极性？他们都送孩子读书。为什么拉祜山的家长就不让孩子读书呢？你想过这个问题没有？你说落后，已得出结论，落后就是因为他们不重视教育，但是你再深深地想一想，为什么他们不重视教育？如果你拿经济学理性人的理论来看这个问题又会是什么样的观点呢？**理性人的理论说，不论一个人接受教育程度的高低如何，每个人的每次行为都是经过深思熟虑的，都是理性的。他觉得这件事符合他的利益，他就去做；不符合自己的利益，就不去做。**你要从理性人的角度来看，家长认为送孩子上学是没有任何利益的，反而对他的家庭是有害的。我说你看啊，1949年这里建立了有史以来的第一所学校，到今天已经50多年过去了。可是从小学到初中，没有培养出一个初中生来，而且小学毕业了以后回去又变成文盲。由于教学质量太低，家长们都不愿让孩子上学。**这种教育实际上是国家权力延伸到它的神经末梢最边缘的一个地方的表现。**

随着距离政治中心地理距离越来越偏远，国家权力越来越式微，到这个地方的时候已经非常微弱了。**国家权力的影响力除了行政和强力机构外，管理主要是通过学校教育来体现的。**可是由于边疆学校师资太差，老师都是当地的代课老师，很多都是小学毕业教小学，自己的普通话和规范汉字都还不太通，或者根本不通，你说能教出什么来。一代代的这么复制，复制到今天，学校教育就成了一个摆设。所以，家长都看到了孩子上学给他的家庭和孩子带来不了任何利益。而在那里设立学校的目标是，能够让贫困地方的年轻一代通过学校教育实现向上流动。

**第一，学校在这里设立了50多年，根本起不到这个桥梁作用，家长眼里没有看到一个榜样。**当他们看到这个事实的时候，觉得做这件事没有任何回报，而且还对家庭有拖累。本来这孩子在家可以看护弟弟妹妹，上了学就没法看护了。**第二，本来不上学她们能到山上去采蘑菇、采野菜，家里还有一点收入，而上学之后这些事都不能干了。****第三，义务教育在当地是寄宿制，孩子到乡里读书就要带米。**

本来这个地方的拉祜族过去过的是采集狩猎的生活，是个原始母系残余制部落。后来汉族人进去了以后教他们种地，他们把山开了，修了梯田。他们当地有三种田：第一种叫保水田，第二种叫二手田，第三种叫雷响田。保水田就是山沟里面的，山沟沟里开出一个小盆地来，因为山沟里面有水，所以那个地方种的稻子一年四季都是稳获丰收的，但是山涧里的地非常非常小，稻谷产量非常低。二手田就是山腰里开出一块田，那种田稻谷的产量没有保证，山上有水流下来它才能长苗，没水流下来就不长苗。最后一种就是雷响田，山顶上开的一些田，只有打雷下雨之后才长苗，不打雷不下雨就不长苗。所以当我们十几年前去做田野工作时，他们已从一个原始采集狩猎民族变成了半农耕、半狩猎、半采集的民族。他们每年产的粮食只够吃六到八个月，剩下的都要到山里面采蘑菇、采竹笋，打一些变脸猴等小动物或掏野蜜蜂窝来维持其他几个月的生计。

首先，像这些半农耕、半采集的民族个体生命维持的食物能源补充主要靠人力。当你的人力（孩子）都去上学的时候，家里的生计就会更加困难了。其次，孩子上学要带米。本来就只能吃六到八个月，当一个孩子或者两个孩子带米去上学，家里的米就更不够吃了。最后，当时还没有免费义务教育，还要交学费。交学费的话，他没有钱只能卖米。学费你要卖米，书本费要卖米，然后还要交煤火费、电费、住宿费，所有都要卖米。本来能吃八个月的粮，这样一来就只能够吃六个月，让家庭更加贫困了。因此，家长一算，孩子还不如不上学，这样不仅可以减轻家里的负担，而且可以为家里的经济做一些贡献。这就是家长不送孩子上学的原因。

从经济学理性人的角度来看，他们采取了最符合他们利益的一种行动。因为那里的学校没起到让学生向上流动的作用。本来学校教育就有一个社会筛选功能，可是它起不到这个作用，因为教学质量太低。这个田野工作中遇到的案例和课堂中学习的理论放到一起讨论，理论联系实际，学生们觉得获益匪浅。**所以，研究者不进入社会实践就发现不了这些问题，学的理论就没有地方**

应用。这就是为什么既要学习理论也要下到田野里进行理论的碰撞，从不同角度看问题。所以，在民族教育研究当中，做田野调查是非常重要的。它是一个对理论进行验证的过程，对理论限定修饰的过程。

我还在那里做了一个慈善项目——拉祜女童教育资助项目。支持了师资，挑了最贫困的46个家庭的学龄女童，从我的项目里面支持她们从小学一年级读到初中，完成九年义务教育。这个项目还拍了一个片子——Children of Blessing，中文名为《拉祜女童的教育选择》。这个片子在国际上很有名，记录了拉祜女童从小学四年级到五年级的学习和生活，讲述她们如何克服语言文化的障碍，通过学校教育进入主流社会，然后都遇到了哪些问题。这只是记录了她们求学历程中的一个缩影。

我是如何来做这个事情呢？在这个实验中，我没有先把这46个女童放到学校里面去，而是把她们放在一个养老院里面进行教学。那个养老院几乎是空的，只有七个老人在里面居住，就是影片里看到的那个很大的院子。同时，我成立一个对照班。这个班有18个木嘎乡汉族干部的学龄儿童。两个班都在养老院里面进行教学，即一个拉祜女童班，一个汉族对照班。我给他们配备了四个老师，其中三个拉祜族老师，一个汉族老师教语文兼当班主任。我为什么要这样做？我就是要做一个实验。这个实验就是要证明在同样的环境、同样的老师、同样的教材、同样的教学用语等客观条件之下，经过几年的学习，拉祜族学生和汉族学生之间的学业成就有何不同？

为什么要做这种对照呢？因为我在美国做研究的时候，美国关于学业成就有各种各样的理论，其中一个理论就是詹森斯提出来的遗传基因差异理论。这个理论认为美国黑人孩子的学业成就低，是由他们的遗传基因差异导致的。这个理论是在20世纪60年代提出来的，那时候刚刚“二战”结束不久，从而导致这个观点受到政治上的攻击。但是从生物学的角度来看，我们需要反思种族基因的差异是否真的不存在。1992年我在伯克利做富布赖特高访学者的时候，正好哈佛大学一个生物学教授和一个心理学博士在这个领域做出了一个重大的研究成果，又重新把这个问题提出来了，说种族差异的确是存在的。我就在想我回国以后做一个实验来检验一下这个理论。因此，我就选择了拉祜族女童和汉族学生来做这么一个实验。

1987年，国家对全国56个民族做了唯一的一次营养、生理和心理的测试。数据显示，拉祜族的综合指标非常低。因为拉祜族长得又瘦又小又黄，1949年以前他们都生活在树上和山洞里面，并且近亲结婚相当普遍，所以1949年以前拉祜族是个原始母系制社会。到我们去做研究的时候，这种母系制社会基本还存在，她们山寨部落里面几乎都是母系社会，家庭、寨子都是母系制，还有原始公社的痕迹，谁家杀了猪，大家都要去吃，寨子里的东西很多都是共有的，基本还是处在这么一种状态。然后我就想，为什么在1987年做调查的时候，他们的体质、心理和智力测试指标那么低？同时，从资料来看，拉祜族学生的学业成绩也排在末位：在云南省各地每年的测评里面也排在末位。要知道，拉祜族在云南那一带并不是人口最少的民族，布朗族、哈尼族等少数民族的人口都比拉祜族少，但是这些民族的孩子们的学习成绩都比拉祜族学生的好。那么，这是不是种族基因遗传的问题？我就想做一个实验，来验证一下詹森斯的遗传种族基因差异理论是否正确。因此，我就做了这么一个实验。可能你要问，为什么不放在中心小学？如果这个实验放在中心小学来做的话，影响因素就太多了，不好控制。放在养老院里面就非常简单了。这个环境里只有两个班，同样的四个老师，这样就把无关的因素排除了，就可以做这个实验。

这个实验挺有趣。两个班的起点不一样，汉族班的学生在乡里上过幼儿园，到小学的时候他们已经认识了1500个左右汉字，基本上能读懂幼儿科普的一些画册，然后普通话说得很好了。这些拉祜女童在乡里上学之前就没见过汉字，也没听过普通话，更不会说。这些拉祜女童和汉族学生放到一起，由三个拉祜族老师和一个汉族老师来教。这个汉族老师是我从离那个乡还有五小时路程的一个山村小学里找来的，她当时正在那个小学做代课老师。她是澜沧师范学校毕业的，毕业以后没有找到工作。因为那个县里面的老师指标都是有限的，都占满了，财政收入又低，没

办法扩编。那怎么办？你就去偏远的地方，因为那些地方缺老师，可以去那里当代课老师。代课老师和公办老师干的工作都一样，但是工资差异非常大。那时候代课老师的工资每个月只有150元，公办老师的工资最低是每个月680元。那代课老师为什么还要干呢？因为他们希望有一天能转正。于是，我找了当地的县委书记，他跟我讲这个县一共有4500个老师，代课老师有1500个，每年县财政只能拿出10个转正的指标。如果这样的话，那么这1500个老师全部转正需要150年，所以有的代课老师从年轻一直干到退休，还是代课老师。大部分代课老师都是这样，转不了正。这个老师在那里已经当了两三代课老师。我去听她的课，发现这个20岁的姑娘普通话讲得非常好，语文教得非常好，逻辑非常清晰，是个好老师。然后我就跟她谈，问她能不能来拉祜女童班当班主任，带这个班六年。如果带好了，我跟县里商量给她转成公办教师，而且把她调到县民族小学当老师。其实我放的这个“诱饵”是非常诱人的，为了做这个实验，我跟县里达成一致，然后她去带这个班。

这个实验的第一年，实验结果是，对照班语文数学都比实验班好。第二年发生了变化了，语文对照班比实验班强，数学两边一样。第三年，实验班语文数学都比对照班好。这里面肯定有皮格马利翁效应。因为这个班在全国都有名了，上过中央电视台。这帮孩子也“鬼”，认识到原来我们是这么受关注的，那个班是不受关注的。各级领导都给我们带礼物，都来看我们。镇里面的领导来，县里面的领导来，省里面的领导也来，地区的领导来，北京的领导来，他们都来看我们，我们是受关注的，我们要努力。这就是皮格马利翁效应。但是不管是不是存在皮格马利翁效应，你这里都需要回答一个问题：遗传基因差异到底存不存在？**我想遗传基因差异是存在的，但是后天教育的作用比遗传基因差异要大，它完全可以通过后天教育来改变遗传基因差异。这主要还是后天教育的问题。**所以这个实验可以给詹森斯的理论提供一个中国本土的回应。黑人的学业成就问题，其实不完全是遗传基因差异的问题，还有后天的教育问题，还有语言文化差异的问题，还有公立学校这种学校制度存在的一些问题等。**这就是通过中国本土的个案研究来回应西方的理论。因为一个理论能否跨文化、跨语言，是否具有这种张力，需要经过实验来检验。任何理论是不是能放诸四海而皆准？这个实验就证明了一个理论放在不同的文化情境里可能就不一样了。他有一个文化检验的问题，这个实验就检验了这个问题。**所以对于拉祜族来说，我觉得只要把我们的学校教育做好了，她们还是能够通过教育这个系统实现向上的社会流动。

但是这里存在另外一个问题，影片放完了以后有人就说，本来人家千百年都在山里这么生活挺好的，你去了不是一种文化干涉吗？让她们自生烦恼吗？本来我这个项目是想为拉祜族培养46位有文化的母亲，是一个未来母亲工程。因为在田野中我就反思她们为什么穷啊？是观念。我觉得要改变她们从什么地方入手呢？她们之前是原始母系社会，母亲在家庭和社会中有着极高的地位，那么我就培养46位母亲。这样就能改变她们千百年的生活方式和习惯，包括她们的育儿方式等。这就是美国的文化人格学派米德、本尼迪克特他们做的那些事情，也就是通过文化改变母亲抚养孩子的行为，进而改变这个民族。**因此，这个实验的目标就是为这个民族培养46位有文化的母亲，从此改变这个民族。**

但是我们这个实验到初中毕业，很多学生不愿回去了。这跟我们的初衷完全不一样。我因这个问题苦恼了一年多，后来我想明白了，我觉得应该给拉祜女童文化选择权，不能因为原来我的项目设想是让她们回去，她们就必须回去。她们也有人权。她们既然已经融入了主流社会，从人类进化理论来讲，她们看见了好的事物，看见了霓虹灯、看见了网吧、看见了电脑、看见了柏油马路、看见了汽车等。她们进入工业化、城市化社会以后，才发觉原来在拉祜山以外还有另外一种社会生活方式。她们也会比较，她们也希望过好的生活。她们也向往有空调的房间，不想住在茅草棚里，晚上冻得要命，白天热得要死。她们也不想过这样的生活。不能说项目让她回去她就回去。因此，我想给她们权利，让她们自己来选择。**所以，很多项目开始设想的事情会在研究过程当中发生很多变化，会产生很多东西。**

### 三、校本教材开发

滕：中国从1949年开始，即中华人民共和国成立以后，在教育上实行了一个强力的国家整合的方针政策。因此，在中小学教材编写上，基本从1949年以后实施高度统一的国家教材编写大纲。从1949年一直到20世纪90年代初，我们把这一阶段的教材编写称为“一纲一本”，即一个教学大纲，一本教材，全国统一。不管你是城乡差别、东西部差别，还是阶层和族群的差异，大家用的都是一样的教材。

但是从20世纪90年代开始，经过我们多方呼吁，教育部开始松动，开始了“一纲多本”的时代。也就是说，不仅只有人民教育出版社出版教材，一些先进的省市也可以编中小学教材。比如说在上海、江苏，一些高校也可以编写教材。从20世纪90年代到2000年这十年，教材的编写叫“一纲多本”，但本质上还是一个大一统的思维，因为它还是一纲，只要一纲，编多少本教材都不能违反这个教学大纲，所以还是一个大一统的东西，本质上没有变，只不过把这个教学编写权下放了一点而已。

这种情况一直持续到21世纪初，经过学术界的不断呼吁，国家终于出台了国家课程、地方课程、校本课程和三级教材编写思路，政策规定国家课程要占整个课程的80%，地方课程和校本课程占20%。这20%就由省以下的教育管理者自己去掌握，这个权力就交给地方了。我认为这样的改变应该说是整个共和国历史上教材编写的一大进步。因为不管是过去的“一纲一本”，还是“一纲多本”，实际上都忽视了我们国家的民族差异、地区差异、阶层差异和语言文化差异等问题。三级课程已经开始注意到我们国家是个具有文化多样性的国家，因此教材要反映地方性，要反映民族文化多样性，要考虑语言文化差异等。这说明国家已经意识到这些问题了，这是一个巨大的进步。

但是，为什么是80%和20%的比例呢？这有什么依据吗？70%和30%行不行呢？那这个比例有没有经过详细的研究和讨论呢？是否全国都要“一刀切”呢？全国各地国家一体化的程度千差万别，怎么“一刀切”呢？有的地方国家通用语言文字普及水平高，有的地方国家通用语言文字普及水平低，都按照80%、20%的比例？根本没有因地制宜和反映族群、语言和文化的多样性。像这样的政策出台一定要进行一个区域类别性的划分，国家通用语言文字普及水平高的地方是多少比例？国家通用语言文字普及水平低的地方是多少比例？能不能根据不同区域的差异来划分比例？这是一个很重要的概念。

另外，更为严重的一个问题是，颁布的三级课程文件中规定，地方课程、校本课程谁开发、谁买单？民族地区一般比较贫困，这些地方的学校本来就没有钱，让他们自己花钱开发、编写和出版地方乡土教材无异于缘木求鱼。民族语言文字开发的教材在印刷、编写、图片制作等方面都要花钱，这些钱一般的学校是没有能力解决的。从理论上来说，文化多样性的保护应该是国家和地方政府的行为。政府不能让校长和学校出。目前这个政策严重制约了地方校本课程的开发。因此，我觉得既然制定三级课程的政策，国家和地方政府就应该考虑到后续人力、物力、财力的配置，如果不考虑人力、物力、财力的配置，实际上就是个虚的东西。目前三级课程开发就是这么一个状况。所以各个地方的乡土教材，用他们的行话叫做校本课程设计和教材的编写，目前主要受制于人力、物力、财力。国家的软实力也是一种非常重要的实力，文化多样性就是国家的软实力，软实力既然是国家的资源，那就应该由国家来建设和保护。因此，中央政府和地方政府就要投入经费。如果中央政府不拿钱，那么地方政府必须得拿钱来解决这个事情，否则三级课程就是个虚的东西，就是画饼充饥。因此，这个问题一直是制约中国乡土教材、地方课程和校本课程开发的重要问题。地方性知识的传承和保护，目前是我们学校教育面临的一大问题，不仅是民族地区，其他地区也是如此。这就是我对目前这个问题的看法。

我为什么要去编写乡土教材，就是我常年做田野时发现了这些问题。因为我常年在民族地区跑，那里都是最贫困、最基层的地方，所以我了解了大量的这种情况。过去这种贫困地区的孩子不上学是因为穷，那时候教育是收费的，后来实行了免费义务教育以后，这学生还是不上学。为什么不上学？我们最后了解到，关键是学校教的东西，家长都认为没有什么用。我们教育的主要目的，是把一个小孩通过学校教育带入主流社会，但是边远贫困地区的师资水平、教材内容带他们进入主流社会和城市的很小，所以在边远农村学校初中毕业以前，就有百分之七八十的学生在不同程度上辍学了，也就是有不到 20% 的学生上了高中，最后高中能上大学的也就不到 10%。所以我们这套学校教育体制是个选拔体制，它在不同的教学年级不断地往下淘汰。因此，你去看贫困地区从小学到初中辍学问题有多严重。所以，你就看我们这套教育体制，边远地区农村学校能上大学的有 10% 左右，再往东部可能 20%、30%，越往东部越高。北京这边高，基本上百分之七八十都能上。

因此，我们这种选拔性的教育，一方面，国家的教育经费不多；另一方面，我们的教育经费又极大地浪费，都浪费在这种选拔功能上，为那百分之几的少数人服务。大部分学生都在学校教育不同阶段中断了学业。这些学生离开学校以后，回家他又不愿干农活，他们认为他们读过书，不愿像父母那样面朝黄土背朝天每天都干农活。他反而看不起他父母和千百年这种祖上传下来的那套生存的知识。**他们既不愿回归传统的农耕社会，又无法通过教育向上流动进入主流社会，进入城市，进入现代化社会。这种人我们把他们叫做“文化边缘人”。**现在这个社会存在大量的“文化边缘人”。所以我就在想，怎么能让当地的家长对学校教育产生兴趣，愿意把孩子送到学校里面去？我们如何让学校教育能够对学生家庭的生计有帮助？我们现在学的东西对家庭没有任何帮助，都跟他们身边的事情没有太大的关联。我觉得我们的教育内容，有必要改一改了，应该提高地方性知识在学校教学内容中的比例。因为地方性知识一直是现代学校教育忽视的东西。

过去中国的农耕社会，人类组成血缘或姻缘自然村，相对分散居住。这种分散性有什么好处呢？第一，它能自给自足。第二，它良性进化，家族会管理社会事务，它会让土地可持续发展，绝不会让它像现在这样被农药、化肥破坏。因为过去的土地是私有化的，谁会对自己家的土地下手呢？社会出现纠纷的时候由家族来调解，它有一套体系、一套制度来做这个事情。如果这个村发生了瘟疫，只要一隔绝，别的村就没有。现在我们都住在一起了，你怎么隔离呀？所以过去的祖先崇拜文化非常重要。祖先崇拜这种仪式增强了家族的凝聚力，因为我们这群人有一个共同的祖先，我们是一家人，会有凝聚力，都是张家、李家、王家……这些东西，它是血缘关系的一套体制。它还是个农耕社会，自给自足，所有的吃、穿、住等在地里都可以解决。这种生活可能收入不是很高，但是能解决温饱，而且能够实现可持续发展。现在你看，现代化导致所有的农作物都在用化肥和农药，大家也都不再精耕细作，土地反正不是自己的。我承包这两年我就使劲用它，用完了以后，生态被破坏了，我就不管了。所以，我们静下来去想想，过去的那些东西是不是有它合理的地方？我们怎么继承祖先的智慧？这些地方性的知识支持中华民族至少生存了几千年，而且能持续地生存下去。看看我们现在都是在过度开发。现在我们开始警觉这个问题了，可是我们书里教的东西呢？都是所谓的现代化、城市化、主流化的知识，和他们地方性生存没有太大的关系。

刚才我讲了两个。一个是百分之八九十在高中以前就回到当地社区了，他们要想在这些地方生活，书本里教的东西都没有用，还是从祖上传下来这套农耕知识、游牧知识能够维系他们的生存，可是学校不教这些，所以家长就觉得把孩子送去学校没有什么用。相反，这些孩子受过教育反而看不起这些东西了。今后那些孩子就只能到北京等地去打工。现在大量的年轻人来北京打工，他们不用祖先的知识在土地上生活了，他们只要学会在城市里的知识，懂得红绿灯，懂得上下班制度，懂得契约精神，懂得送快递，懂得用手机，懂得上网，就能在北京生存。**现在中国面临最**

大的问题就是这种过度的现代化、城市化导致大量农村的青年人全部涌入城市。他们再也回不到家乡了。现在中国面临的是城市过度拥挤和乡村荒芜这样两个极端的问题。中国乡村荒芜以后，中华民族将面临一个重大的问题。那就是一旦国际形势不好了，国家被封锁了，大家吃饭都是一个什么问题。现在我们大量的粮食都主要从国外进口。

最典型的的就是新农村建设。一开始都说盖房子。是，把乡村的房子弄得好一点，弄得现代化一点，住得方便点，这都不错。但是乡村的人不进行现代化的话，乡村永远都治理不好。第一，乡村那些人的卫生观念、契约观念、地方性知识、如何进行农耕等，他们都不了解，那你怎么办？可是我们的学校教育一直没有履行这种职责。因为我们学校教育就是大一统的教育。虽然我们已经有从“一纲一本”到“一纲多本”，再到后来的三级课程，但是三级课程实际上并没有真正实施，没有真正落到实处。我当时看到这个情况之后，就想去开发一套乡土教材。这个事情政府不做，我们社会力量来做。我们来给大家探索怎么编写乡土教材。然后这套乡土教材编写出来了以后我们做实验，看看到底能不能得到家长们的欢迎。为此，我就着手申请一个乡土教材编写的课题。

我做课题论证的时候就在想，从哲学层面上，我们国家为什么要搞乡土教材？因为我们过去特别是改革开放以后的指导思想，就是遵循“三个面向”，教育要面向现代化、面向世界、面向未来。因此，整个教材编写、师资培养都是遵循“三个面向”。现在回过头来看，“三个面向”对中国改革开放、科学技术发展、培养人才是非常重要的，你可以看得见这40年中国培养了大量的人才，这和执行“三个面向”直接相关。过去是闭关锁国，过去教育是为无产阶级政治服务。后来教育方针变成“三个面向”，我觉得非常好。但现在回过头来看，我觉得它有缺陷。面向现代化、面向世界、面向未来，这都是对的。但是有一个非常重要的面向必须要提，那就是面向本土。因为一个人浑浑噩噩地去面向现代化、面向世界、面向未来，结果他都不知道我是谁，我从哪里来，我向哪里去，就会导致一个人没有根！如果缺了面向本土的话，就连我是谁，我从哪里来，我向哪里去都不知道。人生最根本的东西都没搞明白，那你还面向什么未来、什么世界、什么现代化。所以在“三个面向”的基础上，我提出来要再加一个面向，应该是“四个面向”。第一个先是面向本土。你面向本土了以后再面向现代化、面向未来、面向世界。一个人不面向本土，那他就没有根。没有根他根本就不知道为什么要那三个面向。这是最根本的，从哲学上来讲的问题。实际上从哲学层面、从教育方针上，我们的教育都缺少了一个面向本土。所以地方性知识进入学校教育是我们修补“三个面向”最重要的方面。所以我们学校教育必须是四个面向，要补齐这个短板，即面向本土。

**教育面向本土的话，那就需要思考地方性知识如何进入学校教育。**首先，进入教材。在教材方面，现在国家开了个口子，给了20%的比例，那我们就要充分利用好这20%，然后我们来编写教材。编写教材当然有很多方法，我们想的国家课程它不会让你动，教学大纲也不会让你动。那我们就另寻他法，用添加法，编一套乡土教材，然后我们把它纳入课程当中。因为地方课程占总课程的20%，这是国家规定的。因此，我们就去做这件事。为此，我当时申请了一个项目。

这样的话，问题又来了。你到哪里去给他们编写乡土教材呢？这就是面临的第一个问题。我当时用了人类学的知识，就是我的导师林耀华先生20世纪60年代从苏联引进的理论——经济文化类型理论来编写教材。整个中国有14亿人生活在这片热土上，我们祖先创造的七种经济文化类型，中国是否还存在？目前考察的结果是这七种经济文化类型在中国都不同程度地还存在着。首先农业没有问题吧？牧业还存在吧？哈萨克族、蒙古族、藏族、裕固族，好多民族都是牧业。渔业有吧？舟山群岛有打鱼的，沿海也有打鱼的。所以，采集狩猎也还存在，西南山地里的人们，现在还是半农耕半采集。你看在中国这些不同的经济文化类型都还存在。至于手工业，现在很多地方的生活用具都是手工业品。像我老家的竹椅竹凳竹筐，它有专门编织这些东西的师傅。同时，像陶瓷这些工艺，现在各个地方的工艺师很多都成了非物质文化遗产的传承人。这些经济文化类型都还在我们的生活中不同程度地存在着。实际上我们已经进入数字文化和数字经济以及数字网

络信息社会，但是这七种经济文化类型还不同程度地存在，还没有完全依靠数字经济。如果这14亿人全依靠数字经济，那大家的温饱都成问题了。地谁种啊？羊谁放啊？你还不得靠这些东西来存活嘛！所以我们国家的教材必须要反映这七种经济文化类型。那么，是不是全国都一样呢？当然不是，各地要根据情况来编写自己所需要的教材。所以当时我就想怎么去做这件事情，当时我的学生也就不到20个人，要是这七种经济文化类型各选一个样本的话，我顾不过来。因此，我就选了两种经济文化类型来做：一个是农业经济文化类型，另一个是牧业经济文化类型。农业我就选了云南西双版纳的南方稻种农业，牧业我选了西北甘肃祁连山上的裕固族高原牧业。然后我就把博士生和硕士生搭配成两个小组，一组派到了西双版纳，另一组派到了甘肃祁连山上的两所学校去做长期的田野。编写的教材你没拿吧？

**熊：没有。这是什么？小学还是初中？**

**滕：**初中。我编写了两套教材。一套是农业经济文化类型的教材，另一套是牧业经济文化类型的教材。一套三本：初一一本，初二一本，初三一本，三本编在一起了。你可能会好奇，为什么编在初中阶段呢？因为当地90%的学生初中读完了以后就不念书了，那他回到家里就要干活。可是他们父母做的那些活很多他们都不懂。那我们就编写一套教材来让他们学。那我们怎么编呢？我们这两个组去之前我先培训他们编写教材的相关知识，包括什么叫经济文化类型，如何调查经济文化类型，什么叫教材，如何编写教材，什么叫教学大纲，怎么来编写教学大纲，然后如何根据教学大纲来编写教材，包括教材编写的一些原则。这一套知识，在他们走之前都系统性地培训过，请不同的专家来讲课、培训。先培训我的学生，然后我的学生下去以后，他们第一步跟着我做地方性知识调查。我们就用人类学的方法到田野里去观察和访谈。访谈当地各行各业的专家，比如说西双版纳有热带雨林的水稻专家、种橡胶树专家、所有关于热带动植物和亚热带动植物的专家，反正就是涉及生活在西双版纳社区方方面面的知识。这就包括农作物、各种动植物、生态方面的知识。然后我们划分了板块去访谈。我们把这些知识调查完以后，下一步就讨论哪些知识应该进入教材。因为地方性知识很多，到底哪些知识应该进入教材？进入教材它应该占多大比例？进行了充分讨论后，我们就请当地专家一块来讨论，把他们组织起来成立专家组。在此基础上，我们形成一个大纲，大纲确定了以后，经过反复讨论确定，我们再来编写教材。教材编写出来以后，我们就来培训老师。老师掌握了以后，就成了教学的主力军。因此，教材编写的主体就是老师，我们主要承担培训任务。

**熊：嗯，培训老师。**

**滕：**对，培训老师。当时我们去的时候，他们连计算机都没有，也不会计算机。所以我给他们买了计算机，从学习计算机开始，然后培训老师，到最后这套教材都是老师们亲手编出来的。我们还给他们买了照相机，老师们去拍照片、去排版。我们教他们排版，就从最细微处着手，一步一步地推进这项研究。我那两个小组一待就是五年。他们最后跟当地人都打成了一片，到现在那些地方的人还记得他们，他们和当地人的关系非常好，最后把老师都训练成专家了。后来，我把我们编的教材拿给人教社的编辑看，他们说：“不比我们编的差。”我有个学生在人教社当编辑。人教社原来的社长是我的小师弟，拿给他们看，他们说：“哎哟，比我们编得要好。”所以基层农村老师其实很聪明的，你只要教他们，他们慢慢地就学会了，并且上手非常快。这帮年轻人潜力巨大。由我的两个学生主编的《地方性知识与校本课程建构——教师论文与田野日志集》一书里详细记载了这个项目中老师们的感受。

**滕：**这套教材编完以后，非常受家长欢迎。为什么呢？因为我们的教材跟他们的生活息息相关。比如祁连山上的整个生态循环是人、牲畜、草原。就是这样一个生态循环，牛依靠草原，草原好，牛羊就吃得肥，牛羊就吃得肥，人就更有钱，人就能获取更好的乳制品、更多的羊毛，经济收入就会上来。那人依靠牲畜，牲畜依靠草原，人保护草原。它就是这样一个良性循环的生态。所以所有的知识都围绕生态循环圈在运作，那这里面包含哪些具体知识呢？

第一，这个草场就这么大，它和牲畜有个量的关系。就这么一个草场，比如说，只能放 1000 只羊，放多了以后，草场就会被破坏。高原牧场生态极为脆弱，它那个草场是经过几万年才演化出来的，土质层是很薄的。你过度放牧，一旦羊把草根吃掉，这地方的草就几百年都恢复不过来了。所以当地的牧民都知道这套知识，他们也有应对的策略。所以这一块地方能养 1000 只羊绝不能放 1100 只。

第二，这个草场不能过度放牧，他们必须要转场。所以他们就演化出冬季草场和夏季牧场这样的概念。冬季牧场一般都在家门口的牧场。夏天的时候，这地方是不放牧的，这草是养着的。他们就转到雪山那块去放牧。然后到冬天的时候，那些地方都被大雪覆盖了，牛羊就到家门口的草场来吃。所以他们必须要有夏季牧场和冬季牧场这一套知识。如何维护草场，他们也有一套知识。因为这草场有时会长毒草，牛羊一旦吃了以后会全都死掉，因此怎么避免草场长毒草就很重要。如何避免毒草的发生，他们有一套土办法去治守。

第三，羊病了，怎么治？关于牲畜的防疫问题，这又需要一套知识。然后还有草场的承载力是有限的，但是牧民想多增加收入，那想什么办法呢？这个时候，羊毛就成了他们的主要收入。因此，你就要改良羊毛。为此，他们引进了澳大利亚的羊和当地的羊杂交，获得更好的羊种，从而获得更多的羊毛。这套增产的知识，在同样的草场能够获得更多的收入。这时候配种又是一套专业的知识，什么时间配种、怎样来配种，这些很关键。所以你看，要在当地生存就需要这套知识，包括当地气候的知识也是一套地方知识，可是这些知识我们的学校教育根本都没有教。我们的教材把这些知识都编进去了，所以学生一毕业回家以后，他比他父亲都明白，因为我们有实践课。比如怎么给羊配种，就专门有实践课，让学生去当地的配种站实习。再比如毒草方面的知识，就教给学生都有什么样的毒草，让他们学习完了之后到草场上去找，然后就在草场上解释为什么会生毒草，怎么避免草场长毒草，用什么药来治理毒草。而薅羊绒、剪羊毛等技术，我们的教材里也全都有，而且我们的教材安排了很多实验课。

在西双版纳，橡胶树是摇钱树，所以家家户户都种橡胶树。当地有一句俗语叫“看谁富不富，就数橡胶树”。所以西双版纳的人都不喜欢上大学。西双版纳的人都很富，年收入都有四五十万元。你还要上什么大学？上了大学没多少钱。有的送了孩子上大学，毕业以后工作，家长一看收入，算了，你在这儿找工作挣不了多少钱，还是回家种橡胶树。但是橡胶树有个技术活——割胶。橡胶树需要长五六年才产生胶。割好了能割 30 年；割不好，八九年就死了。所以如何割胶，是一个很关键的问题。我们实验的那个学校里有橡胶林，然后专门请有割胶经验的师傅，上这门课的时候，我们就去割胶。割胶师傅会告诉学生有好多种割法，哪一种割法最好。在这个过程中，我们把实践课和理论课有机编排在一块。我们一共是初一一门课，初二一门课，初三一门课。这门课在初中开设，我觉得比较好的地方就是，当他们初中毕业后，就能够动手去谋生了。他们了解了家乡都有什么，家乡的生产方式是什么，生活方式是什么，有什么节日，这些节日有什么意义，然后有什么信仰，这是一套地方性知识。所以上完这门课，他们对家乡就有了很深的认识。这对学生的发展起到了很重要的作用。这两套教材编写好了以后，他们试行了几年，反馈的效果非常好。但是现在有一个很大的问题没有解决，就是我们的考核制度。考核学校校长是看学校有多少人考上高中、有多少人考上大学。这弄了半天，就又回到选拔这一套机制上来了。他们校长总跟我说，这套东西好是好，问题是他们考核我不算啊。所以考核制度也得变，老师开发了乡土教材的课程，也要算在他的考核里面。现在我们国家的这套考核制度也要完善，虽然建立了三级课程体系，但它的考核制度不管这些。

#### 四、乡土教材的收藏

熊：你说乡土教材，我很好奇当初你是怎么开始想收集这些材料的？

滕：为了收集材料呀。

熊：在这个过程当中，你的理想是要做到什么程度？

滕：因为下面考察多了呢，我就看到好多地方过去的乡土教材。

熊：都还在吗？

滕：有的地方就有。比如我去民族地区，20世纪50年代用民族文字编写的扫盲课本。这些教材都快没了，我在底下调查的时候无意中发现了这些教材。我就收集了好多。有一年我去日本，日本大阪有一个全世界最棒的民族博物馆。他们馆长邀请我和校长去参观民族博物馆。在参观过程中，我发现民族博物馆的一个角落里展览了好多中国的民族乡土教材。我就问他们馆长，你们这儿还有这个呀？他说，有啊！我说，我家里就有不少这个。

熊：什么时候搞过去的？真是。

滕：那馆长说，要不你来我们这儿工作怎么样？我们按教授级馆员聘您，您月薪60多万人民币，一个月六万多人民币。那时我还挣不到1000元人民币。我说，好啊！这挺好的。后来我一想，不行！为什么给他收集呀，咱们自己收集。然后我就开始重点关注这件事情。

熊：这是哪一年？

滕：这已经都是20年前的事了。然后我在心里老是惦记着这件事。我说一定要做这件事。而且这些乡土教材和过去的老教材，经过“文革”以后很多都没了，大部分都丢失了，现在越来越少了。我觉得这些都是宝贝。教材是个有形的资产，教材里面的内容是无形的非物质文化遗产。它记载了彼时彼刻的乡土知识。很多东西现在都没有了，但当时的教材就有记载。所以我一想，应该赶紧把这些教材收藏起来，不然以后随着时间的流逝，这种东西可能就随着老人离世都没了。我在2005年时申请了一个课题，专门做全国乡土教材的收藏与研究。后来我又申请了香港乐施会的一个课题，他们给了我50多万元。在此基础上，我组建了一个乡土教材收藏小组，准备收藏清末以来所有的乡土教材。

这里面有一个问题，就是怎么来定义乡土教材？我们的定义主要包括两个方面：第一，教材呈现的是地方性知识；第二，用于学校的教学。中国这么大，这些教材收藏不过来。怎么办？我就让我的学生培训新人，让这些新人下去收集。学校每年都有寒假和暑假，我就在寒假、暑假开始前，让我的学生办班。我的学生就在校园里拉一条横幅，招募志愿者。每个学期都有100多人参加，这些学生利用假期回家的时间去收集当地的乡土教材。我们学校的学生来自全国各地，学生回家就将收集材料当作他们的暑期社会实践课。另外，我给他们报销来回的路费。这样学生的积极性就很高。招聘完了，我们就培训，教他们怎么去收集乡土教材。在培训的过程中就给他们说，你们回到了自己的家乡，问你们家里的爷爷奶奶、亲戚以及寨上的老人有没有他们上学时候的教材。如果有，你们就收集起来。另外，就是去当地的图书馆、档案馆等地方去查。最后还要教他们写研究报告。这个主要就是让他们写是如何收集乡土教材的，在收集乡土教材的过程中他们学到了什么。等他们收集上来之后，我们再把这些乡土教材进行整理、鉴定、录入、拍照等。这些事情我们都有一套程序来完成。在每一届培训活动中，我们都会对上一届的志愿者进行评选，分别评选出一等奖、二等奖、三等奖，并给予一些奖励。这个工作一直持续了十年，一共收集了5000多种教材，经过筛选之后现在目前有5000余册乡土教材。乡土教材的收藏大概就是这么个情况。

后来因为有了经费，这件事就中断了。目前为止，全国乡土教材的收藏中，我是收藏得最多的。同时，我在北京西山开过全国最大的一次乡土教材研讨会。那个会开得很隆重，全国人类学、民族学、教育学等学科的专家都来了。在这次会议召开的过程中，我就把我收藏的乡土教材放在大厅进行展示，与会的学者都非常惊讶。他们认为这件事做得非常有意义。现在我年龄大了，没有力量再去做这件事情了。原来我是希望学校来支持这件事，让它给我弄一个乡土教材博物馆，然后我拉起乡土教材研究队伍继续把这件事做下去。学校不支持，这件事情就中断了。

## 【论 文】

# 习俗与声望：马克斯·韦伯论种族与民族<sup>1</sup>

张亚辉<sup>2</sup>

**摘要：**马克斯·韦伯在《经济与社会》中有两处集中论述了种族与民族问题，这些论述是韦伯的声望社会学和近代政治体系研究的重要文本。韦伯从习俗共同体和声望欲求出发，通过细密的理论推演和丰富的案例展示了他对种族与民族问题的深入思考，他的概念体系和研究进路在很大程度上不同于二战后的思想家对相关问题的论述。本文重新综述韦伯的研究，一方面是要寻找在经典社会理论中对相关问题的根本性论述的启发性，另一方面也意在对中国今日的民族问题研究提供理论借鉴。

**关键词：**种族；民族；习俗；声望

在第二次世界大战之后关于“民族与民族主义”的研究浪潮中，马克斯·韦伯无论如何都不能算做是一个被足够重视的经典理论家，甚至除了盖尔纳（Ernest Gellner）曾经在论述欧洲工业社会起源于民族主义发生学之间的关系时曾经批判性地借鉴过马克斯·韦伯的理论之外<sup>3</sup>，几乎没有重要的作品声言从马克斯·韦伯的研究中获得启发。而事实上，马克斯·韦伯自己就曾经在《经济与社会》一书中详尽阐述过他对于种族与民族关系的看法，这些研究一方面构成了马克斯·韦伯关于声望体系研究的重要组成部分，并有助于我们更加深入地理解马克斯·韦伯的世界宗教比较研究中所牵涉的种族与民族问题，另一方面也对我们从现代社会学思想的经典范式出发反思种族与民族问题提供了不可多得的凭借。

尽管韦伯的社会理论一直秉承着康德以来对现代社会何以可能的高度理性化思考，但他关于声望的研究却无疑与前现代社会有着更加密切的联系。韦伯对种族与民族的讨论直接与德国浪漫主义运动的思想后果有关，尤其是从赫尔德开始的对共同体状态的持续思考，构成了韦伯的种族与民族理论的核心内容。当不同的共同体相互遭遇的时候，基于风俗与生活样式的差异而形成的声望竞争，在韦伯看来是种族与民族体得以形成的根本社会学机制。这一视角很好地消解了关于种族与民族究竟是现代性的产物亦或文化差异的必然结果的争论，也使得诸如文化本质主义和工具主义的争论变得不再必要。

本文分析的文献来源包括两个部分，一是《经济与社会》第一卷第二部分的第五“种族群体”<sup>4</sup>；二是《经济与社会》第二卷第九章“政治共同体”的第五节“民族（nation）”，这两个部分在《经济与社会》中并非连续编排的，而且韦伯的章节名称也表明这恐怕是两个不同层面的问题，但是在“种族群体”的最后一节“民族性与文化声望”中，韦伯确实将种族问题与民族问题联系在了一起，并且以极为概要的方式重复了“民族”一节的核心思想，因此，将这两个问题综合在一起并不算是对韦伯的曲解。

<sup>1</sup> 本文刊载于《西南民族大学学报》2016年第10期，第9-15页。

<sup>2</sup> 作者为厦门大学人类学与民族学系教授。

<sup>3</sup> 盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002，第27-32页。

<sup>4</sup> 韦伯，马克斯：《经济与社会》，阎克文译，上海：上海人民出版社，2009，第508-523页。在广西师范大学出版的韦伯作品集当中，《经济与社会》被拆分成几个部分出版，其中关于“种族”的章节出现在《经济行动与社会团体》一书的第415-434页，标题为“种族的共同体关系”，具体见韦伯·马克斯：《经济行动与社会团体》，康乐、简惠美译，桂林：广西师范大学出版社2010版。德文原著中这个章节的标题是“Ethnische Gemeinschaften”意为“种族共同体”，而英译本的标题为“Ethnic Groups”。本文在写作过程中的引文主要出自这本书，在一些必要的地方也会参照引用阎克文译本。

## 习俗与习律

韦伯对种族的论述与两个法律社会学的概念——习俗 (sitte) 与习律 (konvention 阎克文本译为惯例) 关系十分密切, 因此, 在解析韦伯的种族概念之前, 需要先对这两个概念予以说明。韦伯将法律、惯例与习俗看作是一个彼此之间过渡十分模糊的连续统。其中, 习俗是“一种典型的、一致性行为, 这种行为固守在既定的常轨上, 仅仅因为人们‘习于’如此, 而且也由于下意识的‘模仿’导致如此。这是一种‘群众行为’ (Massenhandeln), 个人之所以会继续采取如此一种行为, 并非出自任何人的‘要求’”<sup>1</sup>, 而习律则是指“某种行为的发生、特别是引发此行为者, 绝非出自于物理的或心理的强制, 并且, 至少一般来说, 除了形成行为者之特殊‘情境’的人群圈内的赞同或指责之外, 不会直接受到任何其他方面的影响”<sup>2</sup>。习俗与习律之间的差异在于, 前者是一个自在的、具体的社会共同体的风俗习惯的综合, 是在群体层面存在的一种无意识的文化现象, 这种现象对应的是一种社会学意义上的共识。而习律则已经发展成一个社会自发地对传统的维护, 尤其是面对触犯习律者的社会谴责与非难。但是与通常所谓习惯法不同之处在于, 习律的存在并不依赖于任何意义上的强制机构的存在。

韦伯认为, 单单是习俗就已经可以对经济于社会发挥广泛的影响, 尽管习俗本身并不带有任何的强制性, 但其相对于个人的先验性一如语言对个人的先验性一样, 是一种集体生命的外在表现, 个人很难逃离其中。“单是‘习俗’的共有, 就足以对社会的交际共同体和对通婚产生重大影响, 并且通常会在‘种族的’共同情感的形成过程中注入一定程度的刺激 (尽管有效程度难以确定), 并进而促成共同体的形成”<sup>3</sup>。习俗既来源于个体行为的习惯化, 同时也会促成个体行为在一定范围内的固定化, 并在个体和集体两个层面都产生一种“惯习化”的心态, 使得任何行为的偏离都会带来极大的不安, 这种心态直接带来了行为的规则性。这种规则性经由习律的中介, 而发展成为具有约束力的, 大多是基于心理强制的规范, 就产生了“传统”, 基于习俗的“群体行为”也就转变成了基于习律的“共识行为”。两者分别对应着共同体行为的无意识层面与有意识层面。韦伯反复强调, 对于共同体行为来说, 单是习俗就已经能够决定实际社会与经济行为的大部分面相。一般来说, 习俗可以成为习律甚至法律规范的来源, 但反过来说, 法律、政治和习律也可以经过妥当的施行而造成新的习俗。韦伯说: “行为单是事实上的规则性, 造就出具有相应内容的伦理信念和法律信念, 同样的, 另一方面, 物理和心理的强制手段号令着一定的行为这件事, 也造就出行为事实上的习惯和因此而来的行为的规则性”<sup>4</sup>。习俗是伦理 (Sittlichkeit) 体系的基础, 一如民情 (Mores) 是道德 (Morality) 体系的基础, 相比之下, 前者更强调一种生命体意义上的民俗共同体, 而后者则更多注意个人意志对善的遵从。正是在这个意义上, 韦伯发展出了他关于种族与民族的学说, 即一种带有强烈浪漫主义色彩的共同体理论。

## 种族共同体的真实与虚妄

在韦伯写作的年代, 种族主义仍旧是一个世界性的问题, 其实直到今天, 这一问题也没有真正消失。在韦伯看来, 种族的自然属性的客观存在和种族作为共同体行动而发挥的社会学作用是基本上可以分开的两个问题。“所谓种族属性是指: 真正是根植于共同的源头而具有遗传而来

<sup>1</sup> 《经济行为与社会团体》, 第 324 页。

<sup>2</sup> 同上

<sup>3</sup> 同上, 第 325 页

<sup>4</sup> 同上, 第 334-335 页

和可遗传的相同特性”<sup>1</sup>，但这种体质人类学意义上的遗传特征对种族共同体的形成却影响甚微。韦伯认为，要从一种基于遗传的种族发展成为种族共同体，首先是一个种族的人们在主观上承认一种共同的标识，比如图腾，其次是不同种族的人或者地方上的邻人团体形成某种社会团结，并共同行动，或者是两个种族之间产生某种敌对关系时，才有可能。所以最初的种族关系大多都是消极的，要么是相互歧视和回避，要么敬对方为鬼神。由于种族体质特征的遗传性被作为种族的外部标识，内婚制就成为种族共同体行动的首要问题，但内婚制并不是单纯指两性关系缔结，更重要的是婚生子女的对父母双方的社会地位的继承权被各自种族承认的程度。因此，对种族通婚的限制反映的恰是种族间社会地位的差异，以及垄断和独占社会势力的意愿。韦伯注意到，在他那个时代的美国，一个人身上哪怕有一点黑人的血统，就会让人“丧失资格、二话不说地宣告出局”，而印第安人血统的境遇却要好得多，其中的原因端在于“人们记得黑人曾是奴隶，也就是被剥夺了身份资格的群体”<sup>2</sup>。这种殖民史导致的种族问题只是韦伯用来否定体质遗传特征的确定性的一个极端的例子，韦伯要做的，是要分析种族共同体得以形成的社会学机制究竟是什么。

除了体质特征之外，语言共同体、宗教共同体和政治共同体是促使种族共同体得以形成的另外三个客观条件。不过韦伯认为这些都是被纳入到种族叙事当中来的其他独立存在的共同体类型，并不能当做是种族的社会学本质。语言共同体和宗教共同体内部的个体之间可以比较容易地理解他人所思所想，以及他人赋予自己行为的意义，同时也自然更容易让他人理解自己。这是一个人群被共同体话最为直接和根本的前提之一，但是，一方面语言共同体和宗教共同体的范围和主观或客观认定的血缘关系群体的范围并不一致，在社会学机制上也不一定有必然的关联，另一方面，强烈的方言差异和宗教差异本身却未必能够妨碍更大规模的种族共同体的形成。因此，尽管语言和宗教共同体经常被认为是种族的核心特征之一，但在学理上却应该区分成各自不同的共同体类型，这一点在下文叙述韦伯关于民族的研究时将呈现得更加清晰。

与体质遗传特征、语言和宗教相比，韦伯认为直接塑造种族归属和种族共同体的力量来自风俗和生活样式。在这里，韦伯首先引入了“社交共同体”的概念，韦伯对这个概念并没有给出清晰的定义，但大致的意思是清楚的，是指个体之间通过友善的、彼此信任的态度而形成的交往关系群体。人种的遗传特征固然对这样的交往共同体的形成有所影响，但韦伯认为这种影响完全无法与风俗的影响相提并论。风俗首先体现在一些看起来特别细枝末节的文化表现和生活样式上，“举凡胡须、法式、衣冠、饮食方式的差异，以及两性习惯上的分工和所有眼见的差异，都可能在某种情况下引起反感和轻蔑”<sup>3</sup>。这些生活样式上的差异，就像任何社会里面的身份群体的差异一样，都可能引发一种同类意识和共同体意识，这种意识会进一步推动个体之间的相互模仿，并使得习俗成为一个对外封闭的、界限明晰的共同体的担纲者。“习性和生活习惯的雷同或对比，不管是来自于先天遗传或传统承袭，原则上无论就其形成或改变而言，都是处于共同体生活的相同条件影响之下，并且同样可以在其各自共同体的形成上显现出来”<sup>4</sup>。也正是这样一种机制促使团体之间发展出同种性和异种性的观念，

并进而生成一种共识机制，也就是发展到习律的水平，这时，生活样式和习惯上的差异形成的原因和动机往往都已经被遗忘，但基于不同群体之间的对比而形成的差异则保留了下来。不过有时候事情并没有这么复杂的象征化过程，而是直接的感官感受就可能带来种族共同体之间的在习律层面的接纳与排斥。韦伯举例子说，斯基泰妇女用奶油来涂抹头发，并因此发出强烈的乳臭味，而希腊妇女则用香水，“根据古老的传说，这使得双方的贵族妇女断绝了彼此社交往来的企

---

<sup>1</sup> 同上，第 415 页

<sup>2</sup> 同上，第 417 页

<sup>3</sup> 同上，第 418 页

<sup>4</sup> 同上，第 419 页

图。奶油的气味确实比最为强烈的种族差异发挥出更加剧烈的分离效果”<sup>1</sup>。

与习俗一样可以推动种族形成的另外一种社会学动力在于迁徙，由于和平的或者武装的迁徙，一个群体适应了异地的生存环境，并和原本习俗极为不同的当地群体比邻而居，但在生活样式和风俗上则保留了泾渭分明的差别，由于每个群体都会赋予自身的生活样式以特殊的不可取代的价值，两个群体便在彼此的对比和差异中各自形成了种族归属感。更为重要的是，如果几个风俗极为不同的群体有着共同的实际迁徙的记忆，由于“故国情怀”的影响，也可以形成种族共同体的信念。殖民遭遇下的种族观念的发展就极大程度上与这一机制有关。在对习俗和迁徙在种族形成过程中的作用进行论述之后，韦伯重新给种族团体下了一个定义：“基于外在的习性或习俗或两者之故，或基于殖民与迁徙之故，因而怀有彼此乃同源同种的主观信念的人群团体，此种信念对于共同体形成的宣传而言毋宁是重要的，反之，共通的血缘关系是否客观存在全然无关紧要”<sup>2</sup>。迁徙史所塑造的种族共同体的维系依赖于政治共同体的共同基于，或者与古老的祭祀共同体之间的联系，以及构成共同迁徙的人群内部的氏族及其他类型的社会团体的发展，一旦这些历时的或者共时的联系消失，种族归属也就灰飞烟灭了，客观上的血缘亲近性对此完全无能为力。

习俗上的对比和差异会带来一种特殊的荣誉感和尊严感，相信自己的习俗优越而他人的习俗拙劣，“本就是支撑‘种族荣誉’的一种信念，与‘身份性的’荣誉感完全可相比拟”<sup>3</sup>，而不同的是，与一般身份性的荣誉感是基于一个社会的等级分化不同，种族荣誉是属于全体种族成员的一种群众荣誉，在内部并不区分阶级或等级。但某些在自己的种族中地位低下的人反而更容易成为种族敌视的担纲者，原因端在于这是他们最后、也最容易获得的社会荣誉感的来源——比如美国南部各州的“白光棍”。在这种荣誉感的基础上，总是自然而然地存在一种造物的选民观念，种族共同体总是相信自己的存在对于整个世界有着特别的意义，而这意义的承担者是这个种族的所有成员，与每个成员在种族共同体中的具体身份没有关系，也正是因为这一点，这种“选民”观念格外收到种族成员的欢迎。而为了向自己证明这种选民身份，种族共同体会形成一种严格的“正统”观念，并在任何可以想见的鸡毛蒜皮的差异上强调自我和他者之间的差异，并用于约束和矫正共同体内部成员的行为。

在习俗层面的种族归属本身并不能被看做是一种完成了的共同体状态，毋宁说是一种促使共同体得以形成的契机，但当种族归属发展成为一种习律层面的共同体时，这种共同体可以是各种类型的，但韦伯认为政治共同体是其中最为重要的一种类型。从种族归属到政治共同体的形成，多半是由于某种随机的共同体行动，比如一次劫掠，一次迁徙，或者一次防御战争，这些随机事件构成的记忆成为政治共同体形成的历史性契机，在这些事件当中，个体主观上彼此认同为部落伙伴或者族人，并进一步巩固了采取共同体行动的内在动机，以及在战争中彼此守望相助的团结义务，那些没有恪尽职守的人或群体将面临习律的最严苛的惩罚，即驱逐出正在形成的共同体。虽然这个阶段还没有形成稳固的种族机关——也许终究不会形成这样的机关，但种族至此已经发展成了维系自身存在的政治共同体。纯然基于自然法形成的民俗共同体里面的行为样式也就此转变成为一种被习律规范的惯习，即“应然”的行为样式。

反过来说，政治共同体也是现实能够观察到的很多习俗和生活样式的最主要来源之一。韦伯认为，习俗、语言和宗教上的明显差异也都是由不同的经济或者政治条件造成的，“在使用这些词汇（种族、部族、民族）的时候，人们想到的要不是当前的政治共同体（无论是过么的松散），就是对先前存在的政治共同体的记忆（譬如各种英雄传说所提及的）”<sup>4</sup>。祭祀共同体也总是伴随着作为政治共同体的部族或者民族而生，而一旦政治共同体不存在，共同体的外部界限就会变得

<sup>1</sup> 同上，第 424 页

<sup>2</sup> 同上，第 420 页

<sup>3</sup> 同上，第 423 页

<sup>4</sup> 同上，第 425 页

模糊不清。韦伯对比了日耳曼的祭祀共同体和希腊德尔斐神谕的祭祀共同体，发现前者直到六世纪都还是日耳曼政治共同体的遗绪，而后者则完全不曾真正成为任何民族或者种族的象征物，而是一直属于整个希腊的。有些野蛮人可以获得德尔斐神谕，而几个最为发达的城邦反而没有进入祭祀组织。因此，德尔斐神谕被韦伯看做是一个“文化共同体”的产物，是由种族之外的因素造成的。

作为“种族”的相关概念，“部族”也多半是政治共同体的产物，而且往往是人为划分的。韦伯列举了以色列的12个部族，三个多利安部族和希腊的部族划分，指出：“当政治体新建立或者重新组织时，这些部族即被人重新划分，就此，‘部族’便是政治共同体的人为产物，尽管它马上就接收了血缘共同体的整个象征，特别是部落崇拜的象征”<sup>1</sup>。即便是纯粹人为的政治共同体，比如美国的州，也会显示出一种独特的类似血缘共同体的特征。在希腊，尽管城邦本身的组织是理性化的结合体，但“在理性而切事的社会行动尚未大幅展开的条件下，几乎所有的（甚至最为理性的）结合体关系都会创造出一种全面性的共同体意识，其形式是奠基于‘种族’归属信念下的兄弟爱”<sup>2</sup>。因此，希腊城邦的下面就会发展出一种带有祭祀共同体性格的祖先崇拜团体，这些团体自认为是同源同种。甚至在克里斯提尼以彻底的理性精神推翻僭主政治，扫除了原有的部族划分，以公民为单位重组了希腊城邦之后，这些新的“区”仍旧走上了种族归属之路。这种虚拟种族的挥之不去“是希腊的共同体生活理性化程度相当有限的一个表征”<sup>3</sup>，相比之下，罗马的政治理性化的程度无疑更高，“仅让宗教的、虚拟性种族起源的重要性占据极小的发挥空间”<sup>4</sup>

尽管韦伯花了大量的篇幅来说明种族的形成与风俗之间的关系，但他似乎仍旧坚持认为风俗并未制造出什么新的东西，种族共同体不过是风俗、语言、宗教和政治共同体交互作用后产生的一种共同体行动，而种族本身并不应该在社会学的概念谱系上获得任何实质性的位置。他说：“种族这一整个概念当然是要彻底抛到脑后。因为对任何真正精确的研究而言，这个集合词一点用处也没有”<sup>5</sup>。而他自己的理论意图无非是“简要地显示出有哪些相当歧异的问题潜藏在这个看似统一的现象里”，以及这些问题是以何种方式在何种社会情境下被统一在一起的，也就足够了。韦伯因此转向了另外一个“我们会感情用事的，因此也是最令人焦灼的概念”<sup>6</sup>——民族。

## 民族、政治和声望

在韦伯看来，民族和种族一样，都是一种基于真实或者想象的血统观念的难以界定的模糊概念。民族（nation）是政治共同体的下属范畴，总体上符合政治共同体的社会学特征。关于政治共同体，韦伯说：“其社会行动的目的就是由参与者借助已经准备就绪的物理暴力——包括通常的武装力量——使一定‘领土’以及领土之内人员的行为服从有序支配”<sup>7</sup>。政治共同体通常包含了以下三个方面的内容：一块领土；使用武力暴力对领土的支配；以及在共同经济需求之外，还要调整领土内居民之间的相互关系。政治共同体总会在领土之内或之外寻找到物理暴力所针对的敌对者，通过消灭或者威胁消灭生命、限制迁徙自由等方式制造他者和自我的区隔。个体被要求为了政治共同体的集体利益而慷慨赴死，献祭使得政治共同体承载了独有的持久的情感内涵，“这种政治命运的共同体，即生死与共的政治斗争共同体，会在各个群体当中产生共同的记忆，

<sup>1</sup> 同上，第427页

<sup>2</sup> 同上，第421页

<sup>3</sup> 同上，第422页

<sup>4</sup> 同上。

<sup>5</sup> 同上，第429页

<sup>6</sup> 同上。

<sup>7</sup> 韦伯，马克思：《经济与社会》（下卷），第1036页

这种记忆往往比单纯的文化、语言或人种共同体的纽带具有更深远的影响。就是这种‘记忆共同体’……构成了‘民族意识’最终的决定性要素”<sup>1</sup>。政治共同体获得了成员对它的宗教般的虔诚与信仰，尤其是在现代，政治共同体更加有力地控制了生杀予夺的权力，这种物理强制力量也成为声望的来源，凭借这一声望，共同体得以裁决个体行动和思想的正当性。对大型政治共同体来说，声望还意味着支配其他共同体时带来的荣耀。在政治实体的内部，享有特权的各阶层除了实际利益的分配之外，还有着意识形态层面的主张，“他们自认为是在该实体成员当中传播的一种特殊‘文化’的特殊‘伙伴’。在这些圈子的影响下，赤裸裸的权力声望不可避免地转变成了其他特殊形式的声望，尤其是转变成了民族的观念”<sup>2</sup>。由此可见，在韦伯看来，与基于习俗和习律的凝结而成的种族不同，民族观念是共同体内部权力格局与共同体的声望追求相结合的产物，而不是每个共同体成员从一开始就平等共享的那种荣誉感。

韦伯认为，民族首先意味着“理应期待某个群体在面对其他群体时表现出一种特殊的团结感”<sup>3</sup>，因此这个概念属于价值观的领域，而不能够从构成一个民族的成员的经验特征入手来分析。民族首先不能和一个国家的人民相同，一个国家这样的政治实体可能包含诸多民族，而自认为是一个民族的成员可能分布在几个不同的国家。民族也不能等同于语言共同体，在这方面，塞尔维亚人和克罗地亚人，以及北美洲的美国人、加拿大人、爱尔兰人和英国人显然并不彼此互认为属于一个民族。在操同样语言的人群中，民族的进一步分化有可能是基于宗教共同体的分离，也可能与社会结构与风尚有关，比如说德语的瑞士人和阿尔萨斯人，都并不自认为与德意志民族有着真正意义上的民族关联。关于共同政治命运的记忆有时要比语言和宗教更为重要，韦伯说：“比如革命战争以来的阿尔萨斯人与法国人，（而）那场战争是他们共同的英雄时代，再如波罗的海沿岸各国贵族与俄国人，是他们帮助俄国人驾取了自己的政治命运”<sup>4</sup>。民族也不能等同于一个共同血统的体质人类学类型，有趣之处恰恰在于，最为激进的民族主义者往往都是外族血统者。体质关联并非不重要，大部分的民族也倾向于想象共同的血统，但这并不足以构成一个民族。比如有着明确的血统关联的遍布世界的犹太人是否构成了一个民族，在韦伯写作的时代就并没有什么统一的意见，上西里西亚的波兰人既不自认为是波兰人，也没有认同于德国人，但仍旧保持了普鲁士臣民的身份感。有着法兰克人血统的阿尔萨斯人也没有简单地认为自己就是法兰西民族的一员。而就是在这个时代的西方人眼中，中国人正在快速地从“种族”被承认为一个“民族”，这种可获得的民族特性无疑不可能是基于血统而产生的。

并不是所有的社会群体在 20 世纪的意识形态环境中都要依附于民族观念，现代的阶级运动就往往采用一种对民族毫不在乎的态度，即便在民族概念盛行的社会，不同阶级或阶层的成员也展现出参差不齐的民族感，“从坚决肯定、坚决否定最后到绝对毫不在乎一应俱全……封建阶层、官员阶层、各个职业范畴的市民阶层，对于这个概念并没有同质的或者具有历史一贯性的态度”<sup>5</sup>。在不同的国家和民族当中，“民族情感”发挥作用的方式也不尽相同，比如，大部分操德语的奥地利人极不情愿与德国人作战，而德裔美国人就没有那么困难，而德国的波兰人则会乐意与俄罗斯的波兰人作战，却不愿意与波兰国作战。在一个民族当中，民族情感更多是一个政治共同体的结构与历史因素的变量，其对何为外部敌人的界定和面对外部敌人时的团结感都不是恒定的。不过，韦伯看到，民族情感正在逐步变得成熟，并超越了阶级的影响。

<sup>1</sup> 同上，第 1038 页

<sup>2</sup> 同上，第 1058 页

<sup>3</sup> 同上

<sup>4</sup> 同上，第 1059 页。韦伯在分析阿尔萨斯的科尔马博物馆时说：“那里馆藏丰富，诸如三色旗、消防用具和军帽盔，路易·菲利普的敕令，尤其是法国大革命的纪念物，应有尽有。……它们作为摧毁封建制度的象征而受到大众的高度评价，这些事件的历史取代了原始民族的英雄传奇。这个伟大民族史让人们拜托封建奴役状态的解放者，她是文明的载体”，见《经济与社会》（第一卷），第 520-521 页

<sup>5</sup> 同上，第 1060 页

尽管在客观上，“共有的政治记忆、宗教、语言、最后还有种族特征，都可能成为民族性意识的来源”<sup>1</sup>。但民族确实不能在经验上依靠这些经验特征来界定，韦伯开始走进作为价值观的民族概念，“对于民族观念的支持者来说，它与‘声望’关切有着十分密切的关系。这一观念最早的、也是最富有活力的表现——尽管可能比较含蓄——就是那种天赐‘使命’的传说”<sup>2</sup>。这一使命往往呈现为对独特的文化价值的肯定。这种使命感使得民族天然就具有对“声望”的渴望，一个民族热烈地希望获得相对于其他民族的独特性，“民族的重要意义通常都根植于文化价值观的优越性，至少也是不可替代性之中，只有通过培育群体的独特性才能保存和发展这些价值观”<sup>3</sup>。在这个意义上，民族作为使命的承担者与种族作为上帝的选民相差无几，但与种族通过风俗的正统性来确认自己的身份不同的是，民族并且总是期待某些杰出的成员能够横空出世，成为使命的担纲者。这其中最为重要的群体就是知识分子，也就是那些在文化共同体中获得领导权的人。通过这一比较我们可以看出，种族在韦伯看来是一个多少带有自然法特征的共同体，其存在是基于风俗的差异，以及自身风俗被赋予的神圣意义，而民族则是在多样性的原则下强调自身对人类存在的意义和贡献的产物，其声望基于知识分子所担纲的文化，而非所有成员共同担纲的风俗。

## 结语

比瑟姆在《马克斯·韦伯与现代政治理论》一书中曾经专门讨论过韦伯的民族概念，以及韦伯对民族主义和当代政治理论的看法<sup>4</sup>，在比瑟姆看来，韦伯作为一个民族主义者这一事实不应导致诸如阿隆和迈尔等人对韦伯论述的轻视。比瑟姆讲韦伯的民族概念时，一方面注意到了韦伯对民族所下定义的复杂性，强调很多因素，如语言、政治、经济、历史记忆都可以构成民族概念的来源，另一方面又十分强调韦伯利用德国的文化概念来界定民族的努力。在比瑟姆看来，韦伯的民族概念的主要内涵是政治的，而这个政治体就是带有固定文化性格的共同体，国家只是这种共同体的一种形态，而并非必然的形式。比瑟姆对韦伯的政治理论有着全面而透彻的掌握，但在论述韦伯的民族概念时，将原典割裂于文本语境，放入到了韦伯写作时期的德国政治气候中来进行分析，在颇有所得的同时，也忽视了韦伯论述的逻辑链条的完整性，尤其是没有看到韦伯对风俗的论述与现代政治理论的关系，也没有注意到韦伯对声望的强调背后指向的不同于政治经济学的行动逻辑，从而导致他笔下的韦伯的民族概念成了一个在政治竞争格局下的政治经济学的理性考虑与滕尼斯的共同体理论的一个扭曲混乱的大杂烩。

关于民族与民族主义的系列研究大多是在第二次世界大战之后才陆续展开的，韦伯在《经济与社会》中的相关文本是二战前关于这个问题的深入研究的为数不多的经典作品之一。大概就是这个时候的差异，使得后来的学者所使用的概念体系与韦伯的概念之前存在着巨大的差异，在我们今天看来，甚至觉得韦伯的分析路径多少有些奇怪。韦伯无疑无法预见二战之后波澜壮阔的反殖民运动，以及种族与民族观念在其中发挥的重大作用——其情形恰如本尼迪克特·安德森无法预见苏联的解体一样，但在笔者看来，这也正是韦伯的种族与民族研究的重要性所在，就像他对语言共同体与种族和民族共同体的区分所表明的，韦伯在他的时代以更加广阔的历史与理论眼光进行的比较分析回避了后来过于切近具体历史事件所带来的理论局限。二战之后的民族与民族主义研究在两个具体而微的问题上展现出了这种切事分析的局限，首先是语言共同体与民族共同体在现象上的高度重合使得诸如盖尔纳、安德森、霍布斯鲍姆等人都不再区分这两者的社会学意义，而韦伯的分析表明，语言共同体和祭祀共同体固然对种族和民族的形成意义重大，但却不能混为

<sup>1</sup> 韦伯，马克斯：《经济与社会》（第一卷），第 522 页

<sup>2</sup> 韦伯，马克斯：《经济与社会》（第二卷），第 1062 页

<sup>3</sup> 同上，第 1062 页

<sup>4</sup> 比瑟姆：《马克斯·韦伯与现代政治理论》，徐鸿宾等译，杭州：浙江人民出版社，1989 年，第 128-140 页

一谈；其次是关于生活样式与内在于个体的种族与民族观念之间的关系，休·特雷弗-罗珀在其著名的文章“传统的发明：苏格兰的高地传统”一文中集中体现了一种刻板的观点<sup>1</sup>，即是一种先在的民族观念强烈塑造了苏格兰人的生活样式，在韦伯的理论看来，这样的分析只是问题的一个方面，种族与民族观念以及生活样式的神圣化和通过内部模仿和正统化而进行的缓慢变迁是一个辩证的过程。

韦伯是沿着德国社会学最基本的“共同体与社会”的区分展开研究的，他对习俗共同体的重视是赫尔德以来的浪漫主义的余绪，从习俗共同体到伦理共同体及种族的观念序列一直贯穿着德国社会学对共同体的集体生命的关照，而这种集体生命的社会意义又在康德哲学的理性化要求下被不断重新评价。而民族作为政治共同体的一种表现形式，已经在韦伯写作的年代以民族-国家的形态成为主导性的政治样态，并正在超越西方资本主义上升时期的阶级构成对政治的影响。在韦伯那种不动声色的价值中立的分析当中，我们很难揣测他在社会科学分析之外的用意，但是，他已经明确看到并论述了非理性的政治和文化组织方式如何以共同体的形态必然伴随着现代的政治理性化进程。

关于声望的研究，一直是韦伯的社会理论的核心问题，而恰恰是在这一点上，大部分后来讨论民族与民族主义的作家都没有给予足够的关注。当本尼迪克特·安德森在《想象的共同体》中讨论“爱国主义和种族主义”的时候<sup>2</sup>，几乎没有注意到，爱国主义和种族问题并不只是一种权利格局的意识形态操弄带来的个体的盲目性和非理性，而是民族、国家和个体对声望和使命的强调带来的诸后果；当弗雷德里克·巴斯在《族群与边界》中讨论习俗的互动与分化的时候，虽然注意到了习俗共同体在族群的分化过程中的正统化过程，以及由此带来的道德声望感<sup>3</sup>，从各个方面看，巴斯在理论取向和韦伯之间有着极大的相似性，但他却没有注意到，韦伯在很久以前已经对相关问题的基本原理予以了充分的说明。

与后来大多数研究民族与民族主义的学者相比，韦伯讲述的故事并不是从巴别塔开始的，而是来自在昏暗的德意志森林中游走的赫尔德和格林兄弟的幽灵。

## 【论 文】

---

<sup>1</sup> 休·特雷弗-罗珀：“传统的发明：苏格兰的高地传统”，载霍布斯鲍姆 兰格编：《传统的发明》，顾杭 庞冠群译，南京：译林出版社，2004年，第52页

<sup>2</sup> 安德森：《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海人民出版社，2011年，第136-149页

<sup>3</sup> 巴斯主编：《族群与边界：文化差异下的社会组织》，李丽琴译，北京：商务印书馆，2014年，第6、9页

## 【论 文】

# “中华民族是一个”讨论背后的傅斯年与吴文藻<sup>1</sup>

娄贵品<sup>2</sup>

摘要：傅斯年和吴文藻是1939年“中华民族是一个”讨论背后的主角。由于受到吴文藻组织云南省民族学研究会刺激，傅斯年规劝顾颉刚撰写《中华民族是一个》，费孝通写信反驳顾颉刚，则加深了傅对吴的恶感。尽管费孝通未再应战，吴文藻则从未正面回应，但随着该会活动的开展，傅斯年在私下全面发泄了对吴的不满。因担心日本帝国主义分化中华民族的阴谋进一步得逞，傅斯年不惜在私德上攻击吴文藻，但所列难以取信于人。傅吴纠葛，其实与顾费之争一样，主要源于双方在学科背景、现实关怀及国家建构的路径选择和理论依据等方面的差异。

关键词：“中华民族是一个”；中华民族；傅斯年；吴文藻

1939年发生在昆明的“中华民族是一个”讨论，“在今天仍然具有重大的学术价值和现实意义，可以为我们思考中国的‘民族’定义和民族关系框架提供有益的启示。”<sup>3</sup>关于这次讨论，目前历史学、民族学、人类学、社会学、政治学、法学、文学等学科的众多学者已有诸多涉及<sup>4</sup>，但主要关注正面交锋的顾颉刚和费孝通，对讨论背后的主角傅斯年与吴文藻之间的纠葛，未引起足够重视，而背后的傅吴纠葛与顾费讨论之间是里与表的关系，因此未能揭示吴文藻组织云南省民族学研究会及该会开展活动对傅斯年的刺激，也未能充分认识到傅斯年在本次讨论中的角色；在资料方面，还有较大的发掘空间；傅吴纠葛、顾费之争背后的原因也还有深入探讨的必要。

### 一、吴文藻组织云南省民族学研究会 与“中华民族是一个”讨论的缘起及收场

<sup>1</sup> 本文刊载于《湖北民族大学学报》2022年第1期。

<sup>2</sup> 作者为云南大学历史与档案学院副教授。

<sup>3</sup> 马戎：《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论（代引言）》，马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第26页。

<sup>4</sup> 参见周文玖、张锦鹏：《关于“中华民族是一个”学术论辩的考察》，《民族研究》2007年第3期；岳南：《1937-1984：梁思成、林徽因和他们那一代文化名人》，海口：海南出版社，2007年；黄天华：《民族意识与国家观念：抗战前后关于“中华民族是一个”的论争》，《一九四〇年代的中国》（下卷），北京：社会科学文献出版社，2009年；马戎：《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论》，《中南民族大学学报》2012年第5期；王炳根：《吴文藻与民国时期“民族问题”论战》，《中华读书报》2013年5月1日第7版；付春：《中华民族是一个——抗日战争时期顾颉刚先生的民族思想探析》，林超民：《方国瑜诞辰一百一十周年纪念文集》，昆明：云南大学出版社，2013年；葛兆光：《“中华民族是一个”：从1939年〈益世报〉上的争论说起》，《何为中国：疆域、民族、文化与历史》，香港：牛津大学出版社，2014年；葛兆光：《徘徊到纠结：顾颉刚关于“中国”与“中华民族”的历史见解》，《书城》2015年第5期；黄克武：《民族主义的再发现：抗战时期中国朝野对“中华民族”的讨论》，《近代史研究》2016年第4期；华涛：《二十世纪三四十年代中国共产党解决民族问题的思路及其当代意义》，《民族研究》2016年第5期；李大龙：《对中华民族（国民）凝聚轨迹的理论解读——从梁启超、顾颉刚到费孝通》，《思想战线》2017年第3期；林磊：《“民族主义”与近代中国新史学的命运——以抗战时期的傅斯年为中心》，《中国文化研究》2016年冬之卷；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年第2期；等等。

1938年11月28日下午三时，云南省民族学研究会第一次筹备会在云南大学召开。由云大校长熊庆来临时主席，代表云大致欢迎词并宣布云大筹设社会人类学系的决议，由吴文藻报告筹备经过，并对研究会章程草案有所讨论。据草案所举，该会宗旨在于：（1）提倡并协助云南省内及近境之一切实地调查与研究；（2）与云大社会人类学系密切合作，俾可积极造就民族学实地工作人员；（3）辅助地方政府与教育当局创设民族学图书馆与博物院；（4）与国外学术机关切实联络，藉以交换图书标本、民族学界之消息等。<sup>1</sup> 参会者有李济、梁思永、罗常培、闻宥、汪懋祖、潘光旦、熊庆来、林同济、张维华、伍纯武、吴文藻等。<sup>2</sup>

1939年1月18日，云南省民族学研究会函请中国国民党云南省党部派员出席成立大会。所列发起人有：罗常培、张维华、潘光旦、林同济、吴文藻、梁思永、熊庆来、闻宥、李济、伍纯武、汪懋祖、顾颉刚、萧遽、高经义。1月19日，函聘云南省教育厅厅长龚自知及民政厅暂代厅长丁兆冠担任名誉副会长。<sup>3</sup>

1月22日，云南省民族学研究会在云大至公堂开成立大会，也称首次会员大会。到会者有龚自知、李书华、熊庆来、陶孟和、潘光旦、吴文藻等40余人，由熊庆来主席报告云南民族学研究会宗旨与筹备经过情形，大会通过会章，设名誉会长1人，副名誉会长数人，理事13人，公推顾颉刚、吴文藻、潘光旦、袁同礼、罗常培、李济、吴定良、凌纯声、梁思永、姚寻源、陈达、周云苍、闻宥为理事，龚自知、李书华、陶孟和为副名誉会长，拟请龙云为名誉会长，周钟岳、丁兆冠为副名誉会长，末由李书华、陶孟和等演说讨论调查民族工作，颇为热烈，至五时散会。该会理事13人于大会散会后即开理事会，推吴定良（理事长）、周云苍（会计）、吴文藻（书记）三人为常务理事。<sup>4</sup> 1月27日，该会函聘云南省民政厅长李培天任名誉副会长。<sup>5</sup>

1939年10月18日，《总汇报·昆明通讯》报道了云南省民族学研究会的成立，除了组织缘起和成立大会情况外，还首次披露了该会决定进行的会务：（1）每月举行演讲会一次，延请中外专家担任；（2）组织编纂西南民族学文献目录及提要委员会，分为数组，由会员三人至五人担任；（3）组织云南民物标本委员会；（4）组织西南民族学研究工作调查委员会。<sup>6</sup>

云南省民族学研究会成立的第二天（1月23日），《益世报·边疆周刊》第六期登了署名“干城”的《云南民族学会成立》。该文对该会的成立表示赞许，并提出期待。文称“云南民族学会在昨日正式成立了，在云南成为支持抗战中心地的现在，有这个民族学会的诞生，诚然是一件可喜之事。我们希望这个学会的任务，不要纯局限于纯学术的研究上，应当以纯学术的研究所得，提供于行政实施参考上。汉人殖民云南，是一部用鲜血来写的斗争史；在今日，边地夷民仍时闻有叛乱情事发生。这不仅政治问题，也是民族问题。民族学者是不应该把这些问题放过的。”<sup>7</sup>

“干城”应该是楚图南。楚是云南文山人，1921年在北京高等师范学校史地科读书时，即发表文章讨论云南土人状况，将云南民族关系史描述成汉（人）进土（人）衰史：“建宁时，为土人与汉民族有关系时代；（注：事见《华阳国志·洱海丛谈》）南诏时，为土人中一部分最强盛时代，当时之文物制度，颇多可纪，（注：事见《南诏野史》）后来大理国代南诏而起，此时云南

<sup>1</sup> 《云南民族学研究会即将成立》，《益世报》（昆明）1939年1月20日，第4版。

<sup>2</sup> 《顾颉刚日记》第四卷（1938-1942），台北：联经出版社2007年，第167页。按：“伍纯武”，顾先生误为“伍振武”。另外，顾先生未说明此次会议是云南省民族学研究会第一次筹备会，但根据后续报道可以确定。第一次筹备会的召开时间亦据此确定。

<sup>3</sup> 刘兴育：《云南大学史料丛书·学术卷：1923年-1949年》，昆明：云南大学出版社2010年，第4-5页。“萧遽”，原文误为“萧遽”。

<sup>4</sup> 《云南民族学研究会昨召开首次会员大会》，《益世报·边疆周刊》（昆明）第6期，1939年1月23日，第4版。

<sup>5</sup> 刘兴育：《云南大学史料丛书·学术卷：1923年~1949年》，昆明：云南大学出版社2010年，第6页。

<sup>6</sup> 《滇省成立民族学研究会 推龙主席为名誉会长》，《总汇报》1939年10月18日第4版。按：报道将熊庆来误为副会长；另见《滇民族研究会成立 推龙主席为名誉会长》，《申报》（上海）1939年10月18日第2张第7版。

<sup>7</sup> 干城：《云南民族学会成立》，《益世报·边疆周刊》（昆明）第6期，1939年1月23日，第4版。

土人中，发生一大变化，就是狄青征侬智高，影响及于湘桂一部分的土人，使他们窜到云南；后来元朝灭大理国，一部分蒙古民族，又流落到云南，云南的土人，越发复杂了。但是我们总观这个时代中，云南的土人，虽未有大发展，汉民族的势力，毕竟没有支配到他们；元以后就不是这样了，明太祖遣傅有德沐英征云南，‘移金陵大姓以寔云南’，并封沐英为黔国公，永世镇守其地。自此以后，汉人势力愈张，土人节节退让；清雍正中，又有阿尔泰等之剿办，又奏请改土归流，民国成立，这些土人，几乎国籍都没有，此后之命运，也就可想而知了。故元朝以后至于现在，为土人的衰减时代。”<sup>1</sup> 1939年1月16日，楚图南在《益世报·边疆周刊》发表《关于云南的民族问题》，认为“汉人殖民于云南的历史，差不多纯粹是一部民族争斗的历史。汉人挟其优越的军事和政治的势力，征服了各地，深入云南来。别的种族以力量不足，自然只有屈服，但这只是一时的，待汉人的防卫稍有一步的松缓，或是他们的力量渐渐恢复起来，他们又乘机反叛了。这样循环不绝的演着民族争斗的战争”。<sup>2</sup> 正是因为有这样的看法，云南省民族学研究会成立后，楚图南遂撰文表示肯定和期待，希望民族学者不要放过云南汉夷民族斗争史。

傅斯年不仅知道云南省民族学研究会的成立，还得知《云南民族学会成立》的内容。据《王振铎流滇日记》，1月24日“下午三点钟，傅孟真先生来所，……济之等都回来了，听说在城内开人类学会（按：即民族学研究会）”。<sup>3</sup> 傅斯年的友人看见《云南民族学会成立》后，认为“所谓鲜血史，如此人稍知史事，当知其妄也。友人实不胜其骇怪”<sup>4</sup>，傅得知后也有同感，于是先后提醒补助吴文藻的管理中英庚款董事会总干事杭立武和主编《益世报·边疆周刊》的顾颉刚注意。

傅斯年说：“彼到云南大学后所为何事乎？即不用心教书，……而办所谓云南民族学会。在此地宣传此等事，绝富于危险性。一月中立武兄来此，弟陈其略，彼乃以为弟攻击彼！”<sup>5</sup> 据1939年1月31日《顾颉刚日记》，“日前杭立武君来昆明，润章、孟真并见邀约，予皆不得去。”<sup>6</sup> 刘节1939年2月1日日记记道：“杭氏已前三日到昆明”。<sup>7</sup> 也就是说，傅斯年在1939年1月底即当面向杭立武陈述过吴文藻组织云南省民族学研究会，提倡民族学研究的危险性，但被视为是私人攻击。

傅斯年既得不到杭立武的理解和支持，又不能当面提醒顾先生<sup>8</sup>，遂于2月1日给顾先生写信，指出其主编《益世报·边疆周刊》应注意事项。傅认为“边疆”“民族”两名词，“在此地用之宜必谨慎”。尤其是“民族”，“‘民族’一词之界说原具于‘民族主义’一书中，此书在今日有法律上之效力，……今来西南，尤感觉此事政治上之重要性。夫云南人既自曰‘只有一个中国民族’，深不愿为之探本追源，吾辈羁旅在此，又何必巧立各种民族之名目乎。”“如巧立民族之名，以招分化之实，似非学人爱国之忠也。”“更当尽力发挥‘中华民族是一个’之大义，证明夷、汉之为一家”。最后表示：“甚愿兄之俯顺卑见，于国家实有利也。”<sup>9</sup> 所谓“民族主义”一书，是指孙中山1924年在广东高师的三民主义演讲的民族主义部分。孙中山此时只承认中国有一个中

<sup>1</sup> 楚图南：《云南土人状况》，《史地丛刊》第2期，1921年1月。按：“发生”，原文误为“从生”。

<sup>2</sup> 楚图南：《关于云南的民族问题》，《益世报·边疆周刊》（昆明）第5期，1939年1月16日，第4版。

<sup>3</sup> 李强整理：《王振铎流滇日记》，《中国科技史料》1996年第2期。

<sup>4</sup> 《傅斯年致顾颉刚（抄件）》（1939年2月1日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第722页。

<sup>5</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第766页。

<sup>6</sup> 《顾颉刚日记》第四卷（1938-1942），台北：联经出版社，2007年，第194页。

<sup>7</sup> 刘节著，刘显曾整理：《刘节日记》上册，郑州：大象出版社，2009年，第24页。

<sup>8</sup> 傅说：“一周之内，时思走访，而未果也。”《傅斯年致顾颉刚（抄件）》（1939年2月1日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第721页。

<sup>9</sup> 《傅斯年致顾颉刚（抄件）》（1939年2月1日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第721、722页。

华民族，构成中华民族的单位则称为“宗族”，不再是民族，主张以“宗族”为基本组织，联合各宗族扩充为中华民族，而不再是以国内各民族为基本组织，融合各民族为一大中华民族。<sup>1</sup> 加上“云南人”也不愿意搞民族区分，所以傅斯年反对在云南“巧立各种民族之名目”，“以招分化之实”，并进而希望顾先生阐扬“中华民族是一个”，证明汉夷为一家。

顾先生接受傅斯年的建议，于2月13日发表《中华民族是一个》，主张“凡是中国人都是中华民族——在中华民族之内我们绝不再析出什么民族——从今以后大家应当留神使用这‘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！”<sup>2</sup>

吴文藻早在留美时期，就认为中国是一个多民族国家。“民族与国家结合，曰民族国家。民族国家，有单民族国家与多民族国家之分。”“一国家可以包括无数民族，例如……中国含有中华蒙藏等民族。”<sup>3</sup>

全面抗战爆发前，吴文藻在1936年为《广西省象县东南乡花篮瑶社会组织》所写的“导言”中指出：“在中国境内，许多非汉族团和汉族迄未打成一片，彼此常处于歧视的地位，在名义上虽为‘五族共和’，（西南诸土著民族是弃之度外的），在事实上，各族间却还没有形成一个大一统的‘族团意识’，这是无可掩饰的。”<sup>4</sup> 这一观点与“中华民族是一个”相距甚远。

因此，1939年3月5日，吴文藻在《益世报》发表文章，明显不赞同顾先生的观点。他认为：“今日吾国之边疆，种族宗教复杂，语言文字歧异，经济水准不齐，文化程度不等，乃是无可讳言的事实。欲铲除各民族间互相猜忌的心理，而融洽其向来隔阂的感情，亟须在根本上，扶植边地人民，改善边民生活，启发边民知识，阐明‘中华民国境内各民族一律平等’的要旨，晓示‘中华民族完成一个民族国家’的真义。能如是，则思想可以统一，组织可以健全，畛域可以化除，团结可以实现，国力既充，边圉自固。”并称“自列宁阐明‘民族自决’的真义及纠正‘民族即国家’的误解以来，于是一国以内少数民族的问题，开始得到了具体解决的妥善办法。”又概括苏俄的民族政策为，“对于政治经济事务，采取中央集权主义；对于教育文化事业，采取地方分权主义。党国权威，如能本此立场，定为国策，广示边民，积极推行，则不但敌人无法施用挑拨离间的诡计，来分化我们的力量；且可促使边民彻底觉悟，覆巢之下，绝无完卵，更加积极团结，一致拥护中央，共保中华国族！”<sup>5</sup> 吴对苏联民族政策的肯定，即是对进行民族区分与识别，实行民族平等与自决的肯定。

4月9日，费孝通完成与顾先生商榷文，除不赞同“中华民族是一个”外，还说：“若是我们比较苏俄国内民族共处的情形，再看拥有殖民地的列强一面侵略人家，一面压迫小民族的情形，使我们觉得一个国家内部发生民族间的裂痕，并不在民族的不能相处相共，而是出于民族间在政治上的不平等。”<sup>6</sup> 可见，在推崇苏联民族政策，主张学习苏联方面，费孝通与吴文藻完全一致。

顾先生收到费孝通的讨论信件后，开始撰写答复文章，并于5月1日先将来函以《关于民族问题的讨论》为题在《益世报·边疆周刊》刊出，又于5月9日和28日分两次将其答复文章在该刊发表。傅斯年说：“他自己虽尚未作文，而其高弟子费某（亦贵会补助之人）则大放厥辞。”<sup>7</sup> 可见傅斯年未注意到吴文藻《论边疆教育》一文。但费孝通所为，在傅看来是受吴指使<sup>8</sup>。傅对

<sup>1</sup> 孙中山：《三民主义》，《孙中山选集》，北京：人民出版社1981年，第617、618、674、675、676页。

<sup>2</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆周刊》（昆明）第9期，1939年2月13日，第4版。

<sup>3</sup> 吴文藻：《民族与国家》，《留美学生季报》第十一卷第三号，1927年1月20日。

<sup>4</sup> 吴文藻：《导言》，王同惠著：《广西省象县东南乡花篮瑶社会组织》，上海：商务印书馆1936年。

<sup>5</sup> 吴文藻：《论边疆教育》，《益世报·星期论评》（昆明）1939年3月5日第2版；又载《益世周报》第2卷第10期，1939年3月17日。

<sup>6</sup> 费孝通：《关于民族问题的讨论》，《益世报·边疆周刊》（昆明）第19期，1939年5月1日，第4版。

<sup>7</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社2015年，第768页。

<sup>8</sup> “吴使其弟子费孝通驳之”。见《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第767页。

费文亦有异见，所以专门为顾先生撰写答复文章提供意见。

费先生考虑到这种牵涉到政治的辩论对当时的形势并不有利，没再写文章辩论。<sup>1</sup> 吴文藻则称自己当时因为忙于搬家，对顾颉刚的观点、傅斯年的发难没有进行反击，同时因为“中华民族是一个”的观点在国民政府及学界占据主导地位，正面进行批评，或者展开争论，尚不是时候。<sup>2</sup> 讨论于是划上了句号。

## 二、云南省民族学研究会开展活动与傅斯年全面“攻吴”

云南省民族学研究会正式成立后，本计划每月定期举行演讲会一次，但因各应聘人员皆为职务所羁，未能按计划举行。1939年6月初，定于当月10日下午四时在云南大学第一教室举行第一次演讲大会，敦请李济先生讲“民族学发展的途径与比较法应用的限制”。<sup>3</sup>

6月10日，云南省民族学研究会演讲会如期举行，由李济先生演讲“民族学发展之前途与比较法应用之限制”。据称，到该会全体会员及时在昆明之名流学者与各大学社会系学生百余人。<sup>4</sup> 李先生的演讲，后以演讲题目为标题在《社会科学学报》发表<sup>5</sup>。该刊由国立云南大学社会经济研究所出版，该所是吴文藻到校后，与比他早一年到校的云大政治经济系主任林同济共同创办。<sup>6</sup>

云南省民族学研究会演讲活动的开展，而且是由史语所考古组主任李济担任主讲人，对怒火中的傅斯年无异于火上浇油。于是，7月7日，傅斯年致函管理中庚庚款董事会董事长朱家骅和总干事杭立武：“兹有一事，小言之关系敝所之存亡，大言之关系国家的分化，媚外害学，或在此酿成重大问题。事关贵会在此所派之教授吴文藻先生。弟思之月余，终不能默尔不言。”<sup>7</sup>

“关系敝所之存亡”者，傅斯年将吴文藻“捣乱”的历史追溯到在北平时期：“在北平时，彼以 Radcliffe-Brown 为招牌，要大办一个甚么社会学人类学团体，附设于燕京大学，而由本所出人力，异想天开，荒谬绝伦，弟当时告以不可能，而彼遂拉李方桂兄，当时方桂兄并未为其拉去。”<sup>8</sup>

这段话基本上靠不住。Radcliffe-Brown 是英国著名社会人类学家拉德克利夫-布朗。1935年秋，布朗教授应吴文藻邀请，到燕京大学社会学系讲学，前后达两个月。<sup>9</sup> 拉李方桂的则是时任北京大学文学院院长的胡适。而且，胡适拉李方桂未果后，转而“借”罗常培，傅斯年是同意的。胡适 1934年9月5日日记写道：“我本已约定了李方桂来北大教授，今天得赵元任一电，说：‘方桂我们实在借不起，望原谅。’糟糕！我的半个月的接洽全白费了！”<sup>10</sup> 中央研究院院长蔡元培先生 1934年9月6日日记与此吻合，“得在君（南京）电，谓适之邀李方桂往北大，渠以去就争之，属我电适之。我即致一电于适之，属勿强拉方桂。夜半，又得在君电，谓方桂允留，可不再电适之矣。”<sup>11</sup> 9月7日，胡适记道：“蔡先生与在君都来电不放方桂。”9月8日，胡适“发一电一函

<sup>1</sup> 费孝通：《顾颉刚先生百年祭》，《读书》1993年第11期。

<sup>2</sup> 王炳根：《吴文藻与民国时期“民族问题”论战》，《中华读书报》2013年5月1日，第7版。

<sup>3</sup> 《民族学研究会请李济之出席演讲》，《云南日报》1939年6月2日，第4版。按：原标题漏“究”。

<sup>4</sup> 《民族学会昨首次讲演》，《益世报》（昆明）1939年6月11日，第4版。

<sup>5</sup> 李济：《民族学发展之前途与比较法应用之限制》，《社会科学学报》第1卷，1941年1月。

<sup>6</sup> 刘兴育：《熊庆来教育思想与实践探究》，昆明：云南大学出版社，2010年，第100页。

<sup>7</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第765页。

<sup>8</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第766页。按：“异想天开”，原文作“意想天开”。

<sup>9</sup> 吴文藻：《布朗教授的思想背景与其在学术上的贡献》，《社会学界》第九卷，1936年。

<sup>10</sup> 胡适著；曹伯言整理：《胡适日记全编》第6卷，合肥：安徽教育出版社，2001年，第407页。

<sup>11</sup> 《蔡元培全集》第十六卷，杭州：浙江教育出版社，1998年，第344页。

与罗莘田（常培），请他回北大教授。因李方桂不来了。”9月9日，胡适“写信与赵元任、丁在君、李方桂，皆谈方桂不来北大，及我改请罗莘田的事。”<sup>1</sup>9月13日，蔡元培先生得丁文江（在君）函，“言北大拟借罗莘田二年，与本院不脱离关系，孟真已表同意，现由元任询本人。”<sup>2</sup>

显然，傅斯年指责吴文藻拉李方桂，是张冠李戴。而且，就时间方面来说，胡适拉人在先，布朗来燕京大学讲学在后，两者之间构不成傅斯年所叙述的逻辑关系。所谓“由本所出人力”，明显是无中生有。

不过，吴文藻想组织社会学人类学团体，则是可能的，因为他一直想出头（详后），实现“社会学中国化”。这或许就是抗战爆发后吴到昆明组织云南省民族学研究会的原因。

傅斯年接着说，“以此经验在彼初到云南后，曾托梁思永兄告以不要拉人，有事当面商量，说之至再至三，而彼未尝理会也。彼要在云大办社会人类学系，拉我们研究所的同事兼课等等，又办其民族学会，要研究所如何如何合作（弟皆辗转闻之，彼未向弟谈过一字），充其办法，研究所十年培植之风气——专心、不务外——必扫地而后已。研究所同事中，其清华留美同学不少，中国人是好讲此等交情的。”“又，方桂在Yale作客教授，今夏满期返所，他又去拉。”“彼之‘民族学会’越办越高兴，云大功课全不教了，又挑拨我们研究所同人中若干口舌事非，论其行迹，实是捣乱，此中情形，太琐屑、太可耻，……于是研究所弄得乱轰轰。”<sup>3</sup>

吴文藻在昆期间是否拉李方桂和挑拨史语所同人是非，不能确定。但1939年8月云大社会学系成立后，未见史语所人员兼课。云南省民族学研究会的成员，来自中央研究院者颇多<sup>4</sup>，但这主要是因为他们与吴文藻有共同的学术兴趣，即便是符合“清华留美同学”身份的李济和梁思永，亦无不如此。

1934年12月16日，中国民族学会在南京中央大学成立，史语所的吴定良、凌纯声均为发起人。<sup>5</sup>时在燕京大学社会学系任职的吴文藻未参与筹备，也未成为第一批会员。在次年年底召开的第一届年会上，吴才成为会员。1935年12月25日下午，中国民族学会举行第一届年会。四时起开学术演讲会，由黄文山主席，特请英国人类学家布朗教授讲“社会人类学最近之发展”，旋该会会员举行聚餐。席间布氏与各会员互相讨论民族学上的问题。餐毕开会务会议，吴文藻、刘国钧由全体会员通过成为会员。<sup>6</sup>吴文藻还与何联奎、杨成志、刘咸、杨堃、吴定良、凌纯声、商承祖、黄文山等，被推举为出版委员会委员。<sup>7</sup>中国民族学会会务之一为“演讲及讨论”，其中，工作计划之一为“邀请国内外专家举行学术讲演”。<sup>8</sup>这是中国民族学会邀请布朗演讲的原因。中国民族学会工作计划中还有“遴选欧美关于上举各学之专门著作或就最著名之丛书，……由各会员分任翻译。”“介绍欧美民族学目录及其研究之方法与原则。”并从会员中安排专人分别负责对德国、美国、英国、法国、日本、俄国的介绍。此时，吴文藻为了推广功能主义的理论和方法，除邀请功能学派创始的大师之一布朗来中国讲学外，还写了一些介绍功能主义学派的文章。<sup>9</sup>因此，中国民族学会与吴文藻可谓志同道合。这显然是该会通过吴文藻为会员及出版委员会委员的原因。

总之，傅斯年根据传闻，即认定吴文藻拉研究所同事兼课，要研究所合作，破坏史语所学风，

<sup>1</sup> 胡适著；曹伯言整理：《胡适日记全编》第6卷，合肥：安徽教育出版社，2001年，第408、409页。

<sup>2</sup> 《蔡元培全集》第十六卷，杭州：浙江教育出版社，1998年，第346页。

<sup>3</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森，潘光哲，吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第766页。

<sup>4</sup> 如陶孟和、吴定良、闻宥、李济、凌纯声、梁思永。而13名理事中，有5人来自中央研究院史语所。3名常务理事中，有1名来自中央研究院史语所。

<sup>5</sup> 《中国民族学会在中大开成立会》，《中央日报》（南京）1934年12月18日，第2张第4版。

<sup>6</sup> 《中国民族学会举行首届年会》，《中央日报》（南京）1935年12月27日，第2张第4版。

<sup>7</sup> 徐益棠：《七年来之中国民族学会》，《西南边疆》第15期，1942年5月。

<sup>8</sup> 《中国民族学会工作计划》，《新社会科学》第1卷第4期，1935年3月15日。

<sup>9</sup> 《吴文藻自传》，《晋阳学刊》1982年第6期，第49页。

又指责吴文藻以学缘关系拉史语所同人，难逃私人攻击之嫌。因而一厢情愿地认为，“研究所之成绩之有今日，弟之办不无效果。然此亦即吴某捣乱之根据矣。”<sup>1</sup>

傅斯年指责吴、费“拾取‘帝国主义在殖民地发达之科学’之牙慧，以不了解政治及受西洋人恶习太深之故，忘其所以，加之要在此地出头，其结果必有恶果无疑也。”<sup>2</sup> 费孝通回忆说：“在燕京，吴文藻同他们都不对的，他是清华毕业的，应当回清华的，因为冰心到了燕京。……吴文藻是被爱人带过去的，在燕京大学他没有势力的，在燕京靠老婆。后来出了燕京，他才出头。”

“吴文藻同傅斯年也不对的，搞不到一起的。吴文藻想自己建立一派，他看的比较远，想从这里面打出一个基础来，通过 Park 这条思路创造中国这一派。他有自知自明，知道自己的力量不够，他就培养学生”。“我的看法，他一直想自己独立出来。”<sup>3</sup> 所以，吴文藻到昆明后，继续推进“社会学中国化”。对手与高足，对吴文藻的看法竟然不谋而合——要在云南出头，可见傅斯年并没有看错。正是因此，傅斯年才认为吴文藻所为是要搞垮史语所，自立山头。

岳南将傅、吴事件视为学术山头之争，称史语所人类学组无论是人员还是装备都是全国独树一帜，没有任何一个同类团体和个人可以匹敌的。——在这样的背景下，吴文藻、费孝通借战乱之机欲在云南边陲拉杆子、立山头、竖大旗，这自然就被傅斯年与学术界同仁看作是对史语所甚至整个中央研究院的挑战。<sup>4</sup> 其实，将吴视为挑战的是傅斯年。

“关系国家的分化”者，有一个背景是汪精卫降日和出身夷族的龙云与汪有说不清的关系。日本帝国主义侵华的思路和政策是：否定中华民族的存在，肯定汉、满、蒙、回、藏、苗等族的存在，利用“民族自决”的美名，煽动各族独立建国，如“满洲国”“大元帝国”“回民帝国”“西藏国”“苗民帝国”等，以分化我国的同胞，割裂我国的领土，企图将统一的中国分割为若干半独立的日本保护国。这就是敌人所要建立的“东亚新秩序”。<sup>5</sup> 中国方面，1938年10月武汉失守后，在日本的利诱下，汪精卫携部分国民党高官在12月出走越南河内，其后公开声明与日本合作，引发国民党内外轩然大波。汪精卫出走前的最后一站是昆明，龙云事先是否知道汪的行程并与汪有所讨论，道路纷传，引起了蒋介石的高度重视。因为云南处在四川之后方，又是当时中国国际交通命脉滇缅公路之所在，云南如果不稳，将直接影响四川和大后方的安危，从而不能不为蒋所关注。<sup>6</sup> 这也是傅斯年高度关注云南的原因所在。

因此，傅斯年愤怒地指出：“欲知此事关系之重要，宜先看清此地的‘民族问题’。此地之汉人，其祖先为纯粹汉人者，本居少数。今日汉族在此地之能有多数乃同化之故，……此等同化作用在此地本在进行中。即如主席龙公，保僮也，大官如周钟岳，民家也，（大理一带不说汉语之部落，汉化最深。）巨绅如李根源，僂夷也。彼等皆以‘中国人’自居，而不以其部落自居，此自是国家之福。今中原避难之‘学者’，来此后大在报屁股上做文，说这些地方是猺猺，这些地方是僂夷……，更说中华民族不是一个，这些都是‘民族’，有自决权，汉族不能抹视此等少数民族。更有高调，为学问而学问，不管政治……。弟以为最可痛恨者此也。此地正在同化中，来了此辈‘学者’，不特以此等议论对同化加以打击，而且专刺激国族分化之意识，增加部落意识。盖此等同化之人本讳言其渊源，今言之不已，轻则使之生气，重则使之有分离汉人之意识，此何

<sup>1</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社2015年，第767页。

<sup>2</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社2015年，第768页。

<sup>3</sup> 《费孝通先生访谈录》，《南方周末》2005年4月28日。

<sup>4</sup> 岳南：《1937-1984：梁思成、林徽因和他们那一代文化名人》，海口：海南出版社，2007年，第241页；岳南著：《大师远去·壹·隐秘历史》，北京：中国工人出版社2011年，第131页。按：这一看法在岳著各种版本的《南渡北归》中仍有延续。

<sup>5</sup> 邱椿：《边疆教育与民族问题》，《教育通讯》周刊第2卷第23期，1939年6月10日。

<sup>6</sup> 汪朝光：《蒋介石与1945年昆明事变》，《近代史研究》2009年第3期，第65页。

为者哉？夫学问不应多受政治之支配，固然也。然若以一种无聊之学问，其恶影响及于政治，自在取缔之列。吴某所办之民族学会，即是专门提倡这些把戏的”。在说明龙云“大不高兴”之后，又说：“所以这样闹‘民族’下去，国家必得不到好处。”<sup>1</sup>也就是说，有少数民族血统的云南当政者及在全国有影响力的云南籍政治人物本已华化，讳言其非汉身份，是国家之福，但吴文藻组织云南省民族学研究会，提倡民族学，在云南搞民族区分，揭露其非汉身份，已使龙云“大不高兴”，如任其发展，可能会使龙云等产生“分离汉人之意识”。

显然，傅斯年认为云南正在同化中，完全华化指日可待，本无所谓“民族问题”，将云南人划分成不同民族，激起并强化其意识，“对同化加以打击”，才会引发民族问题。傅斯年反复强调此时在“云南”“此地”（说“西南”也是强调云南，“今来西南”是来云南）划分民族的危险性，所以才说：“此间情形，本已微觉复杂，此等学问（按：民族学），在此（按：云南）大可不必提倡。故弟意，贵会不妨调吴君往中央、武汉、四川，等校，彼处无地方民族问题，故可不至于闹出大岔子来。”<sup>2</sup>可见，无论何人何派，此时在云南提倡民族学，搞民族区分，都在傅的反对之列。在傅看来，云南省民族学研究会却专注于此，因而火冒万丈。

实际上，第一次演讲会后，云南省民族学研究会并没有举行过什么活动。1982年，吴文藻回忆说：“我还同一些同行合议成立了云南人类学会，公推李济为会长，并请他作第一次学术演讲。但后因会员分散，工作就停顿了下来。”<sup>3</sup>吴先生虽将“民族学会”误为“人类学会”，将李济误为会长，但关于李济的演讲及该会的结局，却是属实的。不过傅先生不可能料到该会会这样收场。

### 三、学科背景、现实关怀与国家建构视角下的傅吴纠葛

1938年春，傅斯年主持史语所迁至昆明。秋天，吴文藻接受中英庚款董事会委派到云大任教。据傅自述，起初对吴“实无恶见恶意”。在云南省民族学研究会成立次日，顾颉刚主编的《益世报·边疆周刊》所刊登的《云南民族学会成立》通讯，希望民族学者不要放过云南汉夷民族斗争史。尽管这只是他人对该会的期待，不代表该会及其组织者吴文藻真要开展这样的研究，但是民族学分族研究的事实，使人担心日本侵略者以“民族自决”为幌子肢解中华民族的阴谋进一步得逞，从而引起1935年就主张“中华民族是整个的”之傅斯年的极度反感、担忧和愤怒。

作为被规劝的一方的顾颉刚，因与傅斯年在中华民族观方面大同小异，自然不成问题。而对另一方，因向资助吴文藻的管理中英庚款董事会总干事杭立武反映无效，在费孝通写信反驳《中华民族是一个》后，傅斯年认定费之所为是受吴文藻指使，进而加深了对吴的恶感。虽然费孝通在顾颉刚发表答复文章后未再应战，吴文藻则从未正面回应，但随着1939年6月10日该会活动的开展，傅斯年忍无可忍，遂在私下全面发泄了对吴文藻的不满，指责吴之所为，“小言之关系敝所之存亡，大言之关系国家的分化”。同时说明“研究所事，特其小之又小者也”，“然若以此影响大局，则糟矣”。显然，出于对抗战大局的担忧，傅斯年不惜在私德方面攻击吴文藻。

傅吴纠葛的重点是，傅斯年感到，吴文藻在昆明的学术活动，在出身夷族的云南省主席龙云与经云南出逃降日的汪精卫之间的关系令人怀疑<sup>4</sup>及当时艰难的抗战形势下颇不适宜。在傅看来，吴文藻组织云南省民族学研究会，提倡民族学，在云南搞民族区分，反对“中华民族是一个”，

<sup>1</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第767-768页。

<sup>2</sup> 《傅斯年致朱家骅、杭立武》（1939年7月7日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第769页。

<sup>3</sup> 《吴文藻自传》，《晋阳学刊》1982年第6期，第50页。

<sup>4</sup> 参见杨天石：《龙云与汪精卫出逃事件诸问题》，《江淮文史》2017年第2期。

有利于日本分化中华民族和肢解中国目标的实现，“关系国家的分化”。因此，傅斯年将吴文藻描绘成一个极其可恶之人。傅叙述了他对吴的印象由好变坏的经过，并历数吴在北平和昆明的“捣乱”行为，但所列或为张冠李戴，或为无中生有，或为一面之词。所谓吴的行为“关系敝所之存亡”，难以取信于人。傅斯年自知对吴私德的指责站不住脚，1939年8月11日致函杭立武时说：“月前弟写此信，感触实大，其实关于本所者，……大不相干，无论影响如何，姑置不论可矣。而事涉国家者，不容不加以注意。”<sup>1</sup>所以，总体而言，傅对吴的攻击，是因公及私。值得注意的是，时过境迁之后，傅斯年也承认了少数民族的存在。<sup>2</sup>

因此，1939年发生在昆明的“中华民族是一个”讨论，虽然是在顾颉刚和费孝通之间展开，但主角却并不是顾、费，而是背后的傅斯年和吴文藻，其中又以傅斯年为主动方。由于未公开化，吴文藻如何应对傅的攻击，限于资料，已不得而知。不过可以确定，吴文藻离滇赴渝，与此次争论无关（须另文详述）。

进一步言，无论是台前的顾费之争，还是幕后的傅吴纠葛，都存在一致的学科背景、现实关怀及国家建构等方面的差异，所以这里对顾费之争也一并论及。

### （一）学科背景与傅吴纠葛

傅斯年先考入北京大学预科，由预科毕业后，进入本科国文门，毕业后又赴英德学习心理学和哲学。回国后，一方面植基于中国乾嘉以来历史考据学风的有利背景，一方面深受德国兰克史学客观治史方法的影响，傅斯年在国内倡导与建立“科学的史学”理论。<sup>3</sup>顾颉刚在北京大学学的虽然是哲学，但是最合其性情的学问却是史学<sup>4</sup>，其史学修养与造诣并不逊色于科班出身的史学研究者。吴文藻则专攻社会学，侧重于文化与环境方面。<sup>5</sup>费孝通先后学过社会学和人类学。历史学与社会学、人类学等社会科学的区别主要在于：历史学侧重从历史纵向上整体地研究过去的人类社会，其他各门社会科学则侧重于截取现实社会的横断面中某一领域加以解剖<sup>6</sup>。这样的学科背景不可能不对他们产生重大影响。中国历史虽然有分有合，但其大趋势，则总是朝着团结融合的方向走的。而这种历史发展的大趋势，是无法在短时期中看清楚<sup>7</sup>。必须要有长远眼光，从纵向上鸟瞰历史发展的长河，才能看得清楚。早在1923年就因提出“层累地造成的中国古史”说而暴得大名的顾先生，及在北大读书时就发表《中国历史之分期研究》的傅斯年，无疑是具有这种水平的。而吴先生所学的社会学，费先生所学的社会学和人类学，都是在横向上研究现实社会的，他们对于中国历史演变的贯通性显然认识不多。

因此，规劝顾先生的傅斯年在信中说：“即如我辈，在北人谁敢保证其无胡人血统；在南人谁敢保证其无百粤、苗、黎血统。今日之云南，实即千百年前之江南、巴蜀耳。”<sup>8</sup>顾先生也说：“自古以来的中国人本只有文化的观念而没有种族的观念。”“春秋时许多蛮夷到了战国都不见了，难道他们都绝种了吗？不，他们因为文化的提高，已与中原诸国合为一体了，再没有种族问题了。”并举例说，“我姓顾，是江南的旧族，想来总没有人不承认我是中国人或汉人的了。但我家在周秦时还是断发文身的百越之一，那时住在闽浙的海边上，不与中国通，实在算不得中国人。自从我们的祖先东瓯王心向汉朝，请求汉武帝把他的人民迁到江淮之间，其子期视受封为顾

<sup>1</sup> 《傅斯年致杭立武》（抄件）（1939年8月11日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社2015年，第777页。

<sup>2</sup> 娄贵品：《民族主义与民国制宪：“各民族一律平等”入宪续论》，《社会科学战线》2018年第1期。

<sup>3</sup> 吕芳上：《试论傅斯年的史学》，中华民国史料研究中心编辑：《中华民国史料研究中心十周年纪念论文集》，台北：中华民国史料研究中心，1992年，第577-599页。

<sup>4</sup> 顾颉刚：《走在历史的路上：顾颉刚自述》，南京：江苏教育出版社，2005年，第43页。

<sup>5</sup> 《吴文藻自述》，高增德、丁冬编：《世纪学人自述》第一卷，北京：北京十月文艺出版社2000年，第394页。

<sup>6</sup> 庞卓恒：《史学概论》，北京：高等教育出版社，1995年，第34页。

<sup>7</sup> 钱穆：《中国历史研究法》，北京：生活·读书·新知三联书店2013年版，第6、7页。

<sup>8</sup> 《傅斯年致顾颉刚》（抄件）（1939年2月1日），王汎森、潘光哲、吴政上主编：《傅斯年遗札》第二卷，北京：社会科学文献出版社，2015年，第722页。

余侯，他的子孙姓了顾，于是东汉有顾综，三国有顾雍，我们再不能说我们是越民族而不是中华民族的一员了。”<sup>1</sup>

由于关注现实社会这一中国历史的一个横截面，吴先生、费先生对现实社会中民族间的差异与矛盾等有着较深的认识，但因为缺乏纵向上的宏观把握，他们在强调当代社会中民族之间“分”“异”的同时，却难以看到历史纵向发展中各民族走向“合”“同”的大趋势。如费先生，在中华人民共和国建立后，在赴贵州、广西访问调查，参加民族识别及进一步调查研究的过程中，才逐渐加深了对中国民族历史的认识，开始兼顾中国历史的纵向发展。费先生提出“中华民族多元一体格局”理论以后曾说，在新中国建立初的几年民族研究实践中，“体会到民族是在人们共同生活经历中形成的，也是在历史运动中变化的，要理解当前的任何民族决不能离开它的历史和社会的发展过程。现况调查必须和历史研究相结合。在学科上说就是社会学或人类学必须和历史学相结合。”<sup>2</sup>对学科不同所导致的观察与思考问题的差异颇有感触。这番体会从一个侧面说明了半个世纪前的费先生只看到横向的一面，而远未能纵横结合。

从学科差异评价顾费争论者，始于见证并参与争论的史学家张维华。张先生晚年说：“中国是个多民族的国家，各个民族自然存在着文化上和经济上的差异，研究民族学需要进行调查研究，把各个民族的特点弄清楚。但从中国整个历史看，自远古以来，就存在着不少种族，这些种族在长期相处的情形下，有的早已失去它的特点，与其他民族融为一体了。有的种族，虽然还保存着它的某些特点，但也处在与其他民族逐渐融合过程中。无论从过去的历史看，或是从未来的历史看，中国各族必有成为一体的时候，可以说中华民族是‘一个’，这不仅具有政治上的意义，即从实际的情况说，亦是如此。……研究历史的人，应当注意这一点。”<sup>3</sup>

2012年，从事民族社会学研究的马戎先生又一次注意到顾费争论的学科差异。马先生更为具体地指出，人类学家们在考察和研究人群时，一是对其文化传统的重视超过对其政治认同系统的重视，二是对不同人群之间差异的重视要超过对他们之间共性的重视。而传统的历史学家首先关注的是政治史，国家和朝代是历史学研究的基本框架。在1939年已经46岁并因发表《古史辨》而在中国史学界很有影响的顾颉刚先生，对于统一的中华民族演变历史的文献非常熟悉，对于中国是一个政治实体的认识也是根深蒂固的。而1938年刚刚走出学校大门、年仅29岁的人类学家费孝通先生，则更多地受到史禄国教授、马林诺夫斯基教授的西方人类学传统的影响，自然会十分强调群体之间的各种差异的重要性，担心人们会忽视这些人类学家最关注的文化、语言、体质上的多样性。<sup>4</sup>

以上两位先生都注意到了顾费之争产生的学科差异，需要补充的是，背后的傅吴纠葛，其实也存这方面的原因。

## （二）现实关怀与傅吴纠葛

与傅斯年、顾颉刚担忧帝国主义分裂中国，葬送中华民族，认为学术研究最低限度应避免在现实政治中产生负能量不同，吴文藻、费孝通到云南是要继续通过社区研究，推进“社会学中国化”，“为学术而学术”，未多考虑学术与政治的关系。但是，人文社会科学的学问，肯定不是在真空中做出来的，致用毕竟是学术研究的目的之一。“只有聆听时代的声音，回应时代的呼唤，认真研究解决重大而紧迫的问题，才能真正把握住历史脉络、找到发展规律，推动理论创新。”<sup>5</sup>因此，无论是历史学，还是民族学、社会学，如何处理现实关怀，如何在铸牢中华民族共同体意

<sup>1</sup> 顾颉刚：《中华民族是一个》，《益世报·边疆（周刊）》（昆明）第9期，1939年2月13日，第4版。

<sup>2</sup> 费孝通：《简述我的民族研究经历和思考》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》1997年第2期。

<sup>3</sup> 《张维华自述》，高增德 丁东编：《世纪学人自述》第二卷，北京：北京十月文艺出版社，2000年，第135页。

<sup>4</sup> 马戎：《如何认识“民族”和“中华民族”——回顾1939年关于“中华民族是一个”的讨论（代引言）》，马戎主编：《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，北京：社会科学文献出版社，2016年，第12页。

<sup>5</sup> 习近平：《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》，北京：人民出版社，2016年，第14页。

识中发挥积极作用，为实现中华民族伟大复兴服务，是今天需要十分注意的问题。

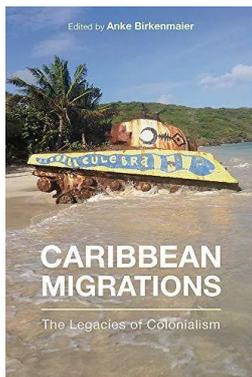
### （三）国家建构与傅吴纠葛

关凯教授和杨四代博士认为，后人述及“中华民族是一个”这场辩论，通常会提起顾颉刚、傅斯年和费孝通的名字，却容易忽视他们身后各自代表的学派或机构——边政学派、燕京社会学派和史语所。<sup>1</sup>问题是，这次争论的主角之一的吴文藻属于上述哪个学派呢？其实，从前文所述，可以发现，中共地下党员楚图南对云南民族史的革命叙事，吴文藻、费孝通师徒对列宁民族理论及苏联民族政策的高度评价和力主效仿，更接近关先生等所提到的“延安学派”。而傅斯年和顾颉刚，基于各族融合与中华民族共同体不断发展壮大的历史事实，及以各族团结抗敌求中华民族生存的现实考量，在国家建构的路径选择方面更倾向于国民政府，理论依据则遵从孙中山晚年在三民主义演讲中提出的国族理论。因此，在一定程度上说，这次讨论可以视为抗战时期执政党与革命党在国家建构的路径选择和理论依据方面的一个缩影。

## 【《国外族群研究动态》公众号】第 16 期

### 《加勒比移民：殖民主义的遗产》

Anke Birkenmaier（著）罗特格斯大学出版社 2020 年



**书籍简介：**长期以来，加勒比地区一直是帝国争夺势力范围的关键地区，每次政治变革都伴随着来自非洲、欧洲和亚洲的移民潮。在这本书中，一个跨学科的学者团队研究了加勒比地区的“未纳入的主体” (unincorporated subjects)，并探讨了加勒比艺术家、电影制片人和作家如何在不利条件下充分展示了移民作为我们现代时代的标志。本书获得了 2021 年《Choice》杂志移民专题的杰出学术主题。

**作者简介：**安克·伯肯迈尔 (Anke Birkenmaier) 是印第安纳大学布鲁明顿分校的拉丁美洲文学和文化教授，也是该校拉丁美洲和加勒比研究中心的前主任。她是《种族的幽灵：战争之间的拉丁美洲人类学和文学》 (*The Specter of Races: Latin American Anthropology and Literature Between the Wars*) 的作者，也是《废墟之外的哈瓦那：1989 年后的文化映射》 (*Havana Beyond the Ruins: Cultural Mappings after 1989*) 的联合编辑。

**书籍介绍：**本论文集从多个角度审视了加勒比社会的殖民关系以及由此导致的社会和经济边缘化问题。该论文集从跨学科的视角分析了这种边缘化的后果——持续性的人口外流。这是殖民主义的一种遗产。正如几篇文章所证明的那样，移民成为加勒比社会日常生活的背景：在跨国

<sup>1</sup> 关凯、杨四代：《国与族：中华民族共同体构建的知识论反思》，《西北民族研究》2019 年第 1 期。

思想交流中，移民以无形的方式存在，即使人们最终并未离开自己所在的地方，亲人们的迁移也将人们与其他地方联系起来，（由此建构出来的）社交网络在视觉艺术、音乐和诗歌的传播以及政治动员中发挥重要作用。本书的案例深入探讨了地理、历史和政治背景对加勒比居民和移民生活的影响，以及对相关媒体、制度和艺术表现的影响。

本书共分为三个部分，第一部分为“未纳入的主体”（unincorporated subjects），包含六个章节，探讨了波多黎各“未纳入美国领土”的模糊法律地位对居民所带来的日常影响。卡洛斯·瓦尔加斯-拉莫斯（Carlos Vargas-Ramos）的章节探讨了移民趋势和国家在各级管辖层面上的作用，其中强调了移民和融合过程的复杂性，这在关于移民政策和移民结果的研究中常常被忽视。霍尔赫·杜安尼（Jorge Duany）随后对波多黎各的人口外流和定居模式进行了统计概述，并描述了2017年飓风灾害前后波多黎各移民社区的主要聚集地从美国东北部州向佛罗里达州的转变，以及社会构成向中产阶级的转变。在分析波多黎各艺术家的最新作品时，乔西亚娜·阿罗约（Jossiana Arroyo）探讨了债务危机导致的空间物理毁灭在艺术作品中所呈现出来的具象，并将这些作品与美国、古巴和波多黎各的媒体报道中有关飓风灾难的图像进行了对话。薇薇安·哈洛兰（Vivian Halloran）关注“受限公民身份”（circumscribed citizenship）主题，研究了自2006年以来美国“加勒比传统月”（Caribbean Heritage Month）中总统宣言的内容。这些内容揭示了“谁可以算作‘加勒比美国人’”。爱德华·钱伯林（Edward Chamberlain）的章节则讨论了在社交媒体歌手瑞奇·马丁（Ricky Martin）的声明中所展示的波多黎各移民在美国实行的两种家庭模式之间的协商。在该部分最后一章，约兰达·马蒂尼斯-圣米格尔（Yolanda Martínez-San Miguel）探讨了波多黎各和太平洋岛屿关岛的“艺术活动家”在批判性地反思和提高人们对美国的帝国历史以及美国与其海外领地之间复杂的新殖民主义联系（的认识）方面所展示的共同点。

本书的第二部分探讨殖民地边缘空间和身份演变中的“表征技术”（technologies of representation），重点放在古巴。通过社交媒体，“艺术行动主义者”（“artists”）越来越多地在有限的殖民空间中，建立起丰富、流动和复杂的自我身份叙事。这些空间并非以陆地为基础，而是“群岛性的”（archipelagic）和“离散的”（diasporic）。戴勒·多明戈斯（Daylet Domínguez）带我们回到19世纪，探讨美国旅行者关于古巴的著作如何促成了一种适于北美人的旅游胜地的殖民想象。戴文·斯潘斯·本森（Devyn Spence Benson）讨论了阿非古巴女性主义文化产生的作用，重新将女性的位置置于国家叙事中。其中一个例子是使用电影提供反论述，以对抗古巴旅游业对黑人女性身体的想象和表现。伊赖达·洛佩兹（Iraida López）探讨了“记忆的飞地”（enclaves of memory），即回忆录、照片展览和博客如何介入“以美国为家”和“回到古巴”的梦想之间的协商。接下来，拉斐尔·罗哈斯（Rafael Rojas）分析了古巴艺术家越来越频繁的流浪如何挑战他们所声称的“古巴社会批判声音”的主张。简·布莱斯（Jane Bryce）将目光转向牙买加散居艺术家，研究了他们如何通过创造性的打破机构门槛来参加国际艺术节和艺术画廊。

本书的最后一部分主线是“语言和‘伊斯帕尼奥拉岛’散居者”。在这一部分，丽贝卡·迪尔克森（Rebecca Dirksen）和肯迪·维利鲁斯（Kendy Vérilus）探讨了海地词曲作者罗斯福·萨扬（Roosevelt Saillant）（BIC）与克里奥尔语（kréol）的关系。安克·伯肯迈尔（Anke Birkenmaier）探讨了多米尼加电影对小规模社区中移民和新自由主义边缘化的人力成本（human cost）及其对家庭结构和性别关系的影响的描绘。基兰·贾亚拉姆（Kiran Jayaram）和阿葡丽尔·梅耶斯（April Mayes）讨论了一种新的“跨国伊斯帕尼奥拉岛”范式，将多米尼加和海地的研究结合在一起，克服了语言、概念和政治上的障碍。在最后一章中，艾米丽·马奎尔（Emily Maguire）借用爱德华·格利森特（Édouard Glissant）的关系理论，研究了来自波多黎各和古巴的美国当代作家的散居诗歌实践，讨论了他们“在多样性中的互联性”（interconnectedness within diversity）。

尽管该书似乎更多地面向美国读者，但其内容能够与整个跨大西洋地区的学者对话。总的来说，以该书为代表的国际文献正在不断改变着我们对殖民主义、移民和身份认同之间关系的理解。

本文采编整理自：

Stephanie Condon. 2022. " Caribbean migrations: the legacies of colonialism. " *Ethnic and Racial Studies* 3(45): 524-526.

延伸阅读：

Stephen Castles. 2013. *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World*. Red Globe Press. 移民时代：现代世界的国际人口流动

Aviva Chomsky, Barry Carr, Alfredo Prieto, Pamela Maria Smorkaloff. 2019. *The Cuba Reader: History, Culture, Politics*. Duke University Press. 古巴读本：历史、文化、政治

Margarita Cervantes-Rodriguez, Ramon Grosfoguel, et al. 2008. *Caribbean Migration to Western Europe and the United States: Essays on Incorporation, Identity, and Citizenship*. Temple University Press. 加勒比海移民走向西欧和美国：关于融入、身份和公民权的论文集

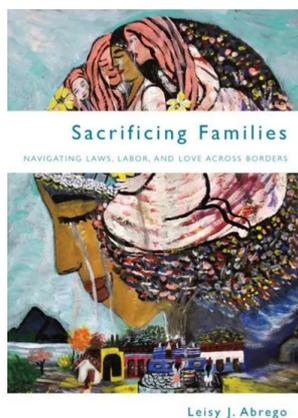
C. L. R. James. 2022. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. Penguin Classics. 黑人雅各宾派：杜桑·勒沃图尔与圣多明戈革命

(编译：姜虹屿，责编：吕想，排版：艺木木)

## 【《国外族群研究动态》公众号】第 17 期

### 《牺牲的家庭：跨越边境的法律、劳动和爱》

Leisy Abrego (著) 斯坦福大学出版社 2014 年



**书籍简介：**日益扩大的全球不平等使得发展中国家的父母难以供养他们的孩子，而且父母常常发现，他们唯一的希望是通过移民来挣得更高的工资。他们的梦想很简单：有了更多的钱，他们就可以改善孩子的生活。但是，这些父母所经历的现实往往是残酷的结构性障碍——尤其是那些植根于移民政策和性别不平等的障碍——阻碍了許多人实现他们的经济目标。

《牺牲的家庭》提供了对萨尔瓦多跨国家庭的第一手观察：移民父母如何在美国生活，以及留守孩子们在家乡又怎样生活。本书捕捉了这些家庭日常生活中的悲剧，但也更深入地揭示了造成和维持这些家庭不平等现状的结构背景。是什么阻止了这些父母带着孩子移民？这些家庭长期分离的经历是怎么样的？为什么有些家庭最终能比其他家庭过上更好生活？

随着自由贸易协定的扩大，民族国家为产品和利润敞开大门，而又对难民和移民群体紧闭大门，这些跨国家庭不仅变得越来越常见，而且他们正经历更长时间的分离。莱西·阿布雷戈为这

些移民群体及其家人发声，记录他们人生经历中的种种不平等现象。本书曾获得 2014 年 Choice 杰出学术著作、2014 年人文主义社会学协会(AHS)图书奖荣誉提名、2015 年美国社会学国际移民分会(ASA International Migration Section)图书奖荣誉提名，以及 2016 年美国社会学拉美研究分会(ASA Section on Latino/a Sociology)的杰出贡献研究奖。

**作者简介：**莱西·阿布雷戈 (Leisy Abrego) 为美国加州大学洛杉矶分校拉美及中美洲研究系教授，她的研究方向主要包括中美洲移民、拉美家庭、性别造成的不平等以及美国移民法造成的“非法行为”。阿布雷戈教授是 1980 年代初抵达洛杉矶的第一批萨尔瓦多移民中的一员。

**书籍介绍：**在不平等的全球经济背景下，越来越多的家庭不得不做出一个艰难的决定，那就是将移民作为生存策略，而这也导致了許多家庭分离。2014 年，随着超过五万名来自中美洲的移民出现在美墨边境寻求人道主义庇护，家庭分离成为当代移民辩论的焦点。一些妇女和儿童为了一家团聚而迁移，而其他许多人则被迫将家人留下，独自移民以逃避暴力或寻找工作。在《牺牲的家庭》一书中，莱西·阿布雷戈生动地捕捉了家庭分离的深远影响。她对跨国移民、无证移民以及家庭和儿童研究等方面做出了重要贡献。基于对 100 多个决定移民美国的父母的深度访谈，阿布雷戈分析了影响父母移民决策的结构性力量、移民的旅程，以及他们在抵达美国后继续面临的挑战。虽然只有在十分之一的案例中，阿布雷戈能够同时和一个家庭中的父母与子女交谈，但是她也采访了那些父母到美国工作的孩子，以探索家人分离对他们的影响。

基于跨国移民文献，阿布雷戈分析了移民的性别因素，以及女性是如何不得不重塑性别期待，来合理化其移民决定。为了说明父母被迫离开孩子的绝望，他们都知道这一分离会持续数年，阿布雷戈着重叙述了几位父母最初在做出移民美国决定时遇到的困难，以及如何实现他们的计划。阿布雷戈发现，在 20 世纪 70 年代后期和 80 年代，男性往往是由于直接的政治威胁而被迫迁移，而女性则是出于经济原因，因为她们通常是单亲家庭的家长。最引人注目的是，阿布雷戈发现移民女性重建了“母职(motherhood)”。就像她们曾经被教导的那样，母职意味着在生活中陪伴孩子，以满足他们的日常需求。然而，当地社会中的贫困、缺乏教育和工作机会以及暴力，都使得妇女重建母性，转而将移徙视为履行母性责任的一种行为。

阿布雷戈对美国无证移民的研究做出了贡献，她指出，美国移民政策和移民签证产生的（不）合法性，以及性别的不平等，这些事物甚至在移民到达最终目的地之前就影响了他们的生活（决定了他们到美国的旅程的安全程度和成本）。有签证的移民在旅途中积累的债务更少，可以利用他们的网络轻松在美国度过过渡期，在签证期间受到保护，并且比走陆路的移民经历更少的情感创伤。在类似情况下，男性则存在着性别上的优势。与女性相比，书中的男性在前往美国的路途中能够节省四千多美元。此外，虽然许多走陆路的移民都面临着被绑架和拷打的风险，但女性却更容易成为目标。因此，她们采取了额外的措施，如服用避孕药以防止因强奸而怀孕，以及剪短头发和穿着男装。阿布雷戈表明，尽管移民所逃避的政治和经济上的障碍源于美国的强制政策，但（不）合法性的生产和性别不平等也剥夺了大多数移民安全迁徙的机会。

阿布雷戈十分审慎地使用她的术语。她分析了“非法性”(illegality)这一词语的建构，并在行文中使用这一词而不是“无证身份”(undocumented status)。因为她想要强调这种身份是如何损害这些移民作为人在生活中的尊严，以及他们为家庭提供基本生活供养的能力。同样的，她使用了家庭“策略”(strategy)一词来描述跨国家庭是为何，又是如何迁徙的。因为这一词捕捉了这些家庭的意志力，但拒绝该术语中蕴含的家庭选择和条件控制的暗示。

抵达美国后，这些跨国家庭继续受到美国移民政策和性别不平等的影响。阿布雷戈发现无证工人仅能够在收入较低的行业工作，而拥有合法身份（例如合法永久居留权）的移民通常在经济上更稳定。父母们提高工资和工作条件的能力高低会影响他们能够寄给子女的汇款。父母寄给孩子的钱提供了重要的资源（例如住所、教育和食物）。孩子们也开始将汇款与爱联系在一起，因为他们认为这是父母对家庭承诺的证明。收到定期汇款的孩子能够看到父母迁徙带来的改善，而

那些父母无证且收到汇款较少的孩子更有可能对他们的生活条件和家人分离感到心烦意乱。在本书中，阿布雷戈的分析让我们对这些留守儿童的童年经历有了重要认识。

大众读者会发现本书中移民的人生故事既令人心痛又启发良多。他们可能会因此重新思考他们从移民公共讨论中所接触到的大部分内容。此外，对于研究跨国移民和无证移民的学者来说，则会在阿布雷戈的书中读到关于中美洲移民独特而复杂经历的丰富信息。

**本文采编整理自：**

- Carolina Valdivia Ordorica. 2016. Sacrificing families: navigating laws, labor, and love across borders. *Ethnic and Racial Studies*, 39:8, 1548-1550, DOI: 10.1080/01419870.2015.1095339
- Robert C. Smith. 2015. Book Review: Sacrificing families: navigating laws, labor, and love across borders. *American Journal of Sociology*. 120(6): 1862-1864.

**延伸阅读：**

- Menjívar, Cecilia and Leisy Abrego. 2012. “Legal Violence: Immigration Law and the Lives of Central American Immigrants.” *American Journal of Sociology*. 117(5): 1380-1421.

合法的暴力：移民法和中美洲移民的生活

- Dreby, Joanna. *Divided by Borders: Mexican Migrants and their Children*. Berkeley: University of California Press. 2010. 被边界分离：墨西哥移民和他们的孩子

- Dreby, Joanna. *Everyday Illegal: When Policies Undermine Immigrant Families*. Berkeley: University of California Press. 2015. 日常违法：当政策破坏移民家庭

- Pierrette Hondagneu-Sotelo. *Doméstica: Immigrant Workers Cleaning and Caring in the Shadows of Affluence*. Berkeley: University of California Press. 2001. 家庭女佣：在富裕阴影下从事清洁和照料的移民工人

- Cecilia Menjívar. *Fragmented Ties: Salvadoran Immigrant Networks in America*. Berkeley, CA: University of California Press. 2000. 分裂的联系：美国的萨尔瓦多移民网络

(编译：王志宇，责编：吕想，排版：艺术木)

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第1期-第384期均可在北京大学图书馆网页下载：

<http://www.shehui.pku.edu.cn/second/index.aspx?nodeid=1820>

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](mailto:marong@pku.edu.cn)