

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 392 期
2023 年 1 月 31 日

目 录

【论 文】

什么才是“中国的”文化	葛兆光
“中华民族”不是被想象与建构的	王明珂
傅斯年在“中华民族是一个”讨论中的关键作用	娄贵品
寻找学术史上的“失踪者”——黎光明	韩 笑
【《国外族群研究动态》公众号】第 28 期《塑造多元种族》	Kimberly McClain DaCosta
【《国外族群研究动态》公众号】第 29 期 《在杰克逊吃点东西：美国南部的种族、阶级和食物》	Joseph C. Ewoodzie Jr.

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

【网络文章】

什么才是“中国的”文化¹

葛兆光²

我今天讲的这个题目，是一个很普通的题目——什么才是“中国的”文化。略微有一点特别的是，我把“中国的”这三个字加了引号，因为我主要讨论的是，究竟什么才能算中国的文化。

为什么要讨论这个问题

大家都知道，从晚清以来，一直到现在，关于中国文化的讨论是非常多的，从林则徐、魏源“睁开眼睛看世界”，到“五四”新文化运动，一直到上世纪80年代的“文化热”，我们一直在讨论这个问题。为什么我们今天还要来讨论这个问题呢？这是因为我有以下几个特别的考虑，先向大家“从实招来”。

第一，是我们过去对中国文化的讨论，或者给中国文化的界定，往往是大而化之、似是而非的。我们有一些高度概括的形容词，可是说实话，你听完了，不知道他在说什么，这不符合一个历史学者的习惯。我今天要给大家讲得具体一点，就是什么才能算“中国的”文化。

第二，我也有我的担忧。最近这些年，很多人热衷于谈论中国文化，诸如“中国文化走出去”、“中国文化在世界上有多大的意义”，等等。可是，很多人在谈论“中国文化”的时候，首先会把它“窄化”。大家都知道，现在的中国是一个多民族国家，可是有人却把中国文化窄化为汉族文化，然后又窄化为汉族里面的儒家文化，然后再窄化为他认为是正统、经典的儒家文化，这样就使得我们对什么是中国文化产生误解。

第三，我现在非常担心的是，当我们讨论“中国文化”的时候，有一些人带着一种很奇怪的、不知道从哪儿来的文化优越感。因此，在所谓“中国崛起”的大背景下，很多人就会有一种错觉，觉得我们中国文化优于其他文化。其实，文化是一种现象、一种特征，文化无高低，民族无贵贱。因此，我们现在需要理性地、历史地、自觉地认识中国文化，这样才能够和各种民族、各种文化有互相交往、互相理解与平等的态度。

中国文化典型的五个特点

我今天希望能够讲清楚的是，什么才是典型的中国文化。换句话说，即中国文化的特点，什么在中国比较明显，在外国不太明显，什么在中国有，外国没有，这样，我们才能把它称作“中国文化”。但是，我这里还要作一个界定，下面讲的主要是汉族中国的文化。

第一个是汉字的阅读、书写和通过汉字思维，这个是非常重要的。大家要知道，现在全世界除了极少数，像中国云南纳西族的东巴文字以外，所有的以象形为基础的文字基本都在生活中消失了，只有汉字仍然和它最起初的象形性、原初性，保持着直接的联系。汉字有的是象形的，日月木水火手口刀等等，这个在古代中国叫作“文”，用章太炎的说法，这就是最基本的汉字单位“初文”。这是古人通过图像，直接描绘他所看到的事物。

但是，这些字不够，就加上会意，就是在一些象形的文字上，加上一些标志意义的符号。比如说刀口上加上一点，就是“刃”；爪放在树上，就是“采”；牛被关在圈里面，就是“牢”。会意还是不够用，就加上声音，成为形声字，比如说江河松柏等等。基础的汉字主要是这三类，当然六书有六种，但主要的是这三类。大家可以看到这三类，基础都是形。因此，用汉字来说话、思考、阅读、书写，就会带来很多特征，可能会有一些重感觉重联想、但语法相对简单的特点。

¹ https://mp.weixin.qq.com/s/sTM_AoFXFjIom7098gDZzw (2023-9-5)

² 作者为复旦大学文史研究院院长、历史系教授。

我经常举一个例子，中国人对于“文”和“字”，有一种自然的感受和联想。古代的“人”字，一看就是人，如果这个人嘴巴朝天，就是“兄”，兄原本不是兄弟的兄，是庆祝的“祝”，人的口朝天是向天“祝”和“咒”的意思。人的嘴巴朝前，又是什么？是哈欠的“欠”。但这个嘴巴如果掉到后面呢？就是既然的“既”，这是吃完了不吃了，所以是“既”，即已经结束了的意思。汉字都非常有意思，它形成了中国文化很多特点。

简单地说，汉字的使用带来了书法的发达、诗歌声律的发展，比如对偶、平仄等，这些都是单音节的汉字才有的。在古代中国，汉字这种以象形为基础的文字，历史上没有中断，延续到现在，它对我们的思维、阅读和书写，都有很大的影响，甚至影响到了东亚，形成了所谓的“汉字文化圈”。

第二个特点，是“家、家族、家国以及在这一社会结构中产生的儒家学说”，这是非常有影响的。我上课的时候，尤其是给外国学生上课的时候，要出一个题，这个题就是，贾宝玉应该管林黛玉、薛宝钗、史湘云叫什么？外国人总搞不清楚，他们说 sister，我说，没那么简单，用中国话来说，是表姐、表妹，但是，还是没那么简单。严格说，林黛玉是贾宝玉的姑表妹，薛宝钗是贾宝玉的姨表妹，史湘云隔了两代了，更远的表妹。为什么中国称谓这么复杂呢？这是因为中国的家、家族、家族共同体，要想有秩序，必须把远近亲疏关系界定得非常清楚，这就涉及到中国伦理原则和等级秩序。

简单地说，这里其实就是两个原则，一个是“内外有别”，父母夫妻之间，分内和外，也就是说，女性的亲族和男性的亲族，等级远近是不一样的，比如说，叔叔、伯伯，那是你的父党，同姓；但是，舅舅、阿姨，那是母党，不同姓。所以，外公外婆是外，爷爷奶奶是内，在古代中国，是分得很清楚的。第二个原则就是“上下有序”，必须讲清楚上下，伯仲季叔，分得清清楚楚，不能乱。

这两个原则，在丧服制度上表现得最明显。一个人死了之后，在这个人的丧礼上穿什么衣服，一方面表示你和死者关系远近如何，一方面通过丧服，把一个大的家庭、放大的家族、更大的家族共同体联结起来。而中国的家庭、家族、家族共同体再放大，就是国家。

西方不论是 country、state 都没有“家”的意思，中国偏偏有“国家”和“家国”，因为在中国观念世界里面，国就是放大的家，家就是缩小的国，上下有序、内外有别的伦理在国家层面上也是非常严格的。正是在这个基础上，才有了儒家学说。

第三个，汉族中国文化里面一个很重要的特点就是“三教合一”的信仰世界。宋孝宗、永乐皇帝、雍正皇帝不约而同讲过几乎相同的话，叫“儒家治世、佛教治心、道教治身”。也就是说，儒家管社会治理，佛教管精神修养，道教管身体修炼，三教看起来蛮融洽的。其实从历史上看，这个道理很简单，在中国，佛教道教没有绝对性和神圣性，所以很难看到宗教之间的辩论，也不大会有宗教之间的战争。这是中国的一个特色。

第四个特点，是中国最有趣的阴阳五行。阴阳不说了，五行有两大原则。一个是相生相克，金生水、水生木、木生火、火生土、土生金，这是相生的轮回；金克木、木克土、土克水、水克火、火克金，这是相克的轮转。第二个原则是，五行可以串联万事万物，比方说，五行可以配五方，东南西北中；可以配五色，青白赤黑黄；可以配五声，宫商角徵羽；还可以配五味，酸甜苦辣咸，等等。把万事万物连成一个大网络，这是我们先人对宇宙万事万物认识的知识基础，大家现在学了科学，对这个有怀疑，但是在古代，这就是我们理解世界最关键的基础，在这个基础上还产生了一整套知识和技术。

第五个，是中国天下观念，用我们现代的话来说，中国古代的世界观，跟其他国家和民族很不一样。古代中国人有一个宇宙想象叫做天圆地方，就是天圆如倚盖，地方如棋局。即天是圆的，像斗笠一样，地像围棋棋盘一样。天的中心在哪里呢？古人想象在北极。古人夜观天象，视觉里

天在转，地不转，因此“天道左旋”，当你面朝北的时候，天是朝左转的，你会感觉有一个地方始终不动，这就是北极，就是我们现在讲的极点。古人认为大地的中心在哪儿呢？“洛者，天之中也”，洛阳是大地的中心。

这是因为这套观念形成的时候，大概是东周，那时候王都在洛阳。洛阳最了不起，特别是，到了夏至那天，“日下无影”。所以，古代中国人以洛阳为中心。想象中一圈圈放大，这就是大地的形状，所以有“九服”或者“五服”的说法，每服五百里，两边各有五百里，就是一千里，“五服”就是五千里，大地就是这么方方的。

但是，从这里形成的一个观念很重要，就是越在中心的人，文明程度就越高，越在边儿上的人，文明程度越低，这就是南蛮、北狄、东夷、西戎，中国很早形成了“华夷观念”，认为中国人是文明人，周围人是野蛮人，野蛮人要接受文明人的教化，就形成了一套“天下观念”，即以我为中心想象世界。这个想象和观念逐渐发展，不仅成为一种民族志、地理志里面的文化观念，也形成了政治制度即“朝贡体系”。

这五个方面如果结合在一起，就构成了非常明显的属于汉族中国的文化。可是，需要再次强调的是，现代中国是五方杂糅形成的，就连汉族本身，也是五方杂糅的。从秦汉到隋唐，其实不断有外族进来，汉族也是逐渐吸纳、融合、杂糅了其他民族才形成的。

我一直在讲，中国文化是复数的文化，不是单数的文化。如果你没有这个观念，可能成为盲目的文化自大。

不同以往的文化转型

历史上，中国在很长时间，总是“在传统内变”，主流文化始终还是在汉族文化传统系统里面作调整，这是因为在古代中国，无论是佛教、三夷教、伊斯兰教，还是明清天主教，始终没有任何文化可以挑战和改变这个汉族中国文化，所以，变化都是在传统内部的调整、适应、改革、变化。但是，到了晚清，由于坚船利炮、西力东渐的原因，中国不得不“在传统外变”，不得不越出传统，文化就面临危机。

从1895年到1919年，这是中国思想和文化转型最重要的时段，在这个时段你会看到很多变化，比如，满清帝国变成了五族共和的民国，传统帝国不得不变成现代国家；废除科举，兴办学校；开设议会，建立政党；剪去辫子，穿上洋装；不再叩拜，改成握手；妇女解放，男女平等；破除迷信，崇尚科学；解开束缚，走出家庭。以前所谓的“三纲五常”变了，变得很彻底很厉害。面对西洋和东洋列强，中国人处于一种焦虑和紧张的心态中。以前那种很自信、很安定的样子已经很难看到了，优雅、宽宏和从容，变得越来越不合时宜。

相应地，刚刚我们讲的汉族中国的文化的五方面也出现了变化。

虽然大多数中国人仍然在用汉字，但现代汉语发生了很大的变化。

第一，“五四”新文化运动提倡白话文。提倡白话文无疑是非常正确的，因为要普及识字率，提高国民的文化程度。但是，也出现了一个新旧文化断裂的问题。以前的书面语言，也就是文言，它代表典雅、礼貌和尊严，也代表着有教养、有文化，现在不再有了。当以前的口语变成书面语言之后，使得雅言和俗语失去等秩，同时也使雅、俗不再有分别。我不知道大家现在有没有这种感觉，自从白话文成为主流之后，写信已经不再有典雅方式了，电脑普及，网络流行，语言和文化的格调都没了。比如说，学生给我写信也不署名了，最后来一个“呵呵”，雅俗之间已经没有区别了。

第二，现代汉语掺入了太多现代的或西方的新词汇，这些词汇进来以后，使得我们通过语言感知的世界已经变了。

第三，特别是上世纪 50 年代以后，中国提倡简体字，使得文字和原来的形象之间的距离更拉大了。简体字虽然方便学习，但是离开原来的“形”，越来越像抽象符号，传统汉文化里面，通过形象的文字思考、书写和表达的这个因素，就发生了问题。

第二个，家、家族、家国，以及儒家学说，也出现了问题。虽然现代中国尤其是乡村仍然保持着一些传统家庭、家族组织，中国人至今还是相当看重家庭、看重亲情、服从长上，但是，城市化、小家庭化、人口流动，使得家庭、社会和国家的结构关系发生了变化。过去那种密切的、彼此依赖的邻里、乡党、家族关系，已经在现代化过程中逐渐消失了。因此，儒家家族伦理与国家学说，也逐渐失去了原来的社会基础。

第三个是信仰世界。自从晚清以来，儒家在西洋民主思想的冲击下，渐渐不再能够承担意识形态的重任，佛教与道教也在西洋科学思想的冲击下，受到“破除迷信”的牵累，逐渐退出真正的精神、知识和信仰世界，越来越世俗化、体制化。因此，传统的信仰世界也在危机之中。

第四个是阴阳五行，在科学的冲击下也越来越难以维持，它在现在已经不能完整地解释世界万事万物了。阴阳五行学说，现在基本只在中医、风水、食补等领域里面还保存着。在整个现代的知识系统里面，它已经到了很边缘的地方。

第五个是“从天下到万国”，基本的世界观念变了。随着晚清以后西洋进入东方，不仅摧毁了原来中国的天下观念和朝贡体制，也重新界定了中国与世界的关系。古代传统里面的宇宙观、世界观、朝贡或册封体系，已完全不现实了。

上述变化说明，中国文化——尤其是汉族中国文化——已经处在一个需要重新认识和重新理解、重新更新的时代。

“文化”与“文明”有何区别

我今天一再强调，各种文化没有高低，只有文明是程度不同的。在这样一个理解的基础上，我们可能才会缓解长期以来的焦虑和紧张。我这里想引用一位德国学者伊里亚斯的见解，他在《文明的进程》这本书中提出，可以把“文化”和“文明”做一个界定和区分，即“文化”是使民族之间表现出差异性的东西，它时时表现着一个民族的自我和特色，因此，它没有高低之分。而“文明”是使各个民族差异性逐渐减少的那些东西，表现着人类的普遍的行为和成就。换句话说，就是“文化”使各个民族不一样，“文明”使各个民族越来越接近。

接下来伊里亚斯又指出，“文化”是一种不必特意传授，由于耳濡目染就会获得的性格特征和精神气质，而“文明”则常常是一种需要学习才能获得的东西，因而它总是和“有教养”、“有知识”、“有规则”等词语相连。就好像说，我们经常拿着球来玩，这没问题。但是对不起，一旦你上了篮球场就不能用脚随便踢，上了足球场就不可以用手抱（除了守门员），很多人在一起玩，就要有规则。

虽然“文化”是让你随心所欲表现自己特色的，但“文明”是给你一些限制和规则的。如果这样理解“文明”和“文化”，我们就不必对全球化和现代秩序恐惧，也不必担心我们的文化会被侵蚀掉，问题在于，我们如何在普遍的文明和规则中，守护好独特的文化和传统。

再接下去，我还必须说明，各个民族的“文化”往往是固守的，它表现出一种对异质“文明”的抗拒。毫无疑问，文明始终是在不断侵蚀文化，我们承认这一点，因为“文明”常常是在前进的，时时表现着殖民和扩张的倾向。也就是说，“文化”与传统有关，它是特殊的，而“文明”与未来有关，它是普遍的。这两者怎么协调？

我们今天讲汉族中国文化的特点，那么，我们需要考虑的是，如何在一个普遍文明规则下，能够保存好特别的文化，同时在现代文明的时代，能够理解这些文化在历史中的合理性。比如说，我们在接受和赞美科学的同时，对于阴阳五行能不能有一些同情的、历史的理解？又比如说，我们在接受普遍的法律和制度的时候，能不能对传统中国的家、家族、家国的伦理和道

德准则有一点历史的理解？再比如，我们能不能在接受新的文明的时候，对传统宗教也能够有一些温情？同样，我们能不能在接受万国平等原则的同时，也能对中国人理解世界的历史习惯有一点点理解？我本人是研究历史的，我一直认为，无论是文化还是文明，我们必须要在历史当中看，我们承认历史是变动不居的，我们回过头去看文化，面向未来看文明，对两者都要有同情。

【学者访谈】

“中华民族”不是被想象与建构的¹

王明珂

“中华民族”不是被想象与建构的

搜狐文化：您最广为人知的一部学术著作是《华夏边缘》，在《华夏边缘》中您提出了一个对中国人来说看不言自明，实则很难回答的一个问题——究竟什么是中国人？在您看来究竟什么是中国人呢？

王明珂：要回答什么是中国人，首先要明白“中国”的概念是什么。在不同时代，“中国人”这三个字所代表的意义是不一样的。据我了解，在汉代，“中国人”指的是中原人，譬如南越人会称从中原来的人为“中国人”。以我在《华夏边缘》这本书中提出的观点来看，“中国人”是一个相对的概念，有边缘才有中间，既然有住在中间的人，就必然会有在四边的人。多年前我在四川黑水地区做调查。黑水是一个非常小的地方，有一条叫小黑水的沟，那里的人从前被认为是非常野蛮的“獐猓子”。在乌木树村，有位老人告诉我，乌木树人就是中间的人，他们左边也没有人，右边也没有人。我当时心想，这不就是“中国”的概念吗？其实“中国”概念是很普遍的，实际上就是族群中心主义，我们是住在中间的人，旁边那些都被认为是比较原始、低劣的族群。但随着中原之人与其边缘人群的接触，“中国人”的概念也一直在改变。华夏边缘的理论就是，要了解“华夏”我们可以从了解华夏心目中“哪些人不是华夏”来入手；“华夏边缘”与“华夏”是相对存在的，两者必须合在一起思考，我们才能理解由过去的华夏与华夏边缘，到今日汉族与少数民族的历史变迁及其意义。

搜狐文化：为什么我们要自称“炎黄子孙”呢？

王明珂：华夏大约是在春秋战国时形成的。这是一个想象彼此有共同祖先的贵族集团，一个族群。我曾分析中国历史文献中关于“黄帝”的论述，发现在最早的“五帝”说法中，黄帝并不突出，他只是众多祖先之一。可到了战国以后，慢慢地，他的地位越来越高。从战国末期到汉，他在华夏的历史记忆中成为唯一的英雄祖先，华夏的共同始祖，这就是我们所谓“黄帝子孙”的由来。那“炎黄子孙”这历史记忆又是怎么出现的呢？它和“黄帝子孙”不同，多了一个炎帝。其实在汉代，华夏刚形成的时候，炎帝的地位并不是那么高，贵胄家族都自称是黄帝子孙，很少有人愿意称自己是炎帝子孙。到魏晋南北朝时期发生了变化，北朝的鲜卑贵族，他们深受中原文化影响，但在祖先源流上不愿攀附黄帝，而攀附黄帝的对手炎帝，自称为炎帝子孙。后来因为这些北族逐渐融入华夏，因而形成了“炎黄子孙”的说法，这说法蕴含着旧有的中原华夏跟北族融合的意味。

¹ 搜狐文化（人类学与民族学之夏） https://mp.weixin.qq.com/s/tb80tfk_eYLztcwclm2rrA（2023-9-5）

搜狐文化：很多欧美学者以及当代中国学者都认为，“民族”与“民族国家”是近代历史产物，“中华民族”是一个被想象与被建构的人群概念，您说您无法接受“民族近代建构论”，为什么？这与您《华夏边缘》一书的副标题“历史记忆与族群认同”有何关联？

王明珂：我觉得“民族近代建构论”这种想法，是把民族作为一个非常狭窄的概念，而没有把它放到整个人类的族群现象里去观察。把所有的当代社会政治现实都视为近代产物，而用它们来定义民族、民族国家，那当然，它们都成为近代的建构物。事实上，民族是人类族群的一种，人类的族群现象非常早就出现了。族群是一些人靠着共同的祖先血缘记忆来凝聚，以此来维护及扩张共同利益，并排除他者。然而，为了维护及扩张共同利益，光有族群情感是不够的，因此一族群经常有其附身其中的政治社会组织，以遂行其目的。拿形成于春秋战国的古代华夏来说，即使他们有共同利益关系，有共同的血缘记忆，但仍然需要一个政治社会结构来实现其目的。这就是为何在春秋战国后，有秦汉帝国的出现；秦汉帝国是遂行华夏维护及扩张其利益的政治体。春秋战国时的华夏不是没有这样的组织，当时是“会盟”，但诸国间的“会盟”只是一个很松散的政治结构，那只是个过渡，最终还是要走向一个比较完整的组织。因此秦汉帝国便是一个族群认同和一个政治组织结合的产物。现代民族国家也是一样，一个民族认同和一个国家组织结合在一起。民族国家并不十分新颖；在中国，它“新”的一面是，民族成员指的是民族群体中的每一个人，但古代华夏指的只是统治阶层。

我们还是以黄帝子孙为例。谁是黄帝子孙？原来在汉代或者更早的时候，或者在战国的时，黄帝子孙只是那些统治阶层。譬如，魏晋时人称巴蜀人是黄帝子孙的时候，他们只说巴蜀古帝王是黄帝子孙；只要他们是黄帝子孙，那巴蜀就是华夏统治之域，域中之人便是华夏了。但经过魏晋南北朝到隋唐，越来越多的大家族可以宣称自己是黄帝子孙。到了明清时，通过各种家族谱系，越来越多的社会中下层家族都能攀上黄帝子孙。所以在历史上，黄帝子孙这一“族群”，有一由社会上层逐渐往社会中下层扩张的趋势。在民族概念下，现代黄帝子孙所指的不是一个个家族，而是每一个人。这是夹在民族概念里的个人主义所带来的变化。其实我常在思考这样的问题：如果没有这种全球性变化，中国的“黄帝子孙”认同群体会不会演变为以个人为单位的民族？我们不能否定这种可能，因为整个趋势是这样的。

搜狐文化：您在《华夏边缘》的序言中提到“民族国家”是以构建民族历史，让民族成员产生一体之同胞的情感，这种民族历史能够成功地动员人民为民族国家效力甚至牺牲，但也常常造成民族国家之间的矛盾冲突，您可否就此问题举些例子来谈一谈？

王明珂：最明显的例子，就是中韩学者以及民众间对“历史”的争议。在历史学界，大家都知道，中韩间有一些历史问题是不方便谈论的。比如“箕子王朝鲜”，商末时一个殷商王子逃到朝鲜去，成为开化朝鲜人的英雄祖先——这究竟是不是历史事实，便是十分敏感的问题。我注意到韩国的历史学家，尤其在写大韩民族史的时候，首先要解决的就是箕子问题。他们有两种策略，一是认为箕子故事是一个神话，并非真实存在的，这样很简单就把问题解决掉了；第二个解释就比较麻烦，他们认为箕子原本就是韩国人，他所奔的朝鲜在今吉林省东部，如此，这一带便成了韩国的故土。如果主张这样的历史，当然会跟中国的历史学家有冲突。类似的情况还有很多。二十世纪上半叶，有些中国学者认为历史上的“苗族”应包括所有中南半岛上的各民族；有些泰国学者认为，古代泰族往北分布到长江。如果各个国家都这样去想象历史的话，那当然是要起冲突的。

解决新疆问题的根本在“造国民”

搜狐文化：您到过很多边疆地区做田野调查，能谈一谈您当年去新疆做田野调查的发现与收获吗？

王明珂：新疆我只去过三趟，到过的地方、接触的人均很有限，根本谈不上是做田野考察。然而我很关心新疆问题，我也有些从小生长在新疆或从事新疆研究的大陆学界朋友。我对新疆的研究焦点是人类生态与历史之间的关系。譬如在新疆，汉代中原帝国便在此驻军屯田，今日新疆建设兵团仍是国家在此的重要体制；这并非巧合，而是本地特殊人类生态下产生的历史与现实。

搜狐文化：近两年新疆问题日益突出，您如何看待“边疆”？为什么新疆会成为问题？

王明珂：所谓中国“边疆”是多元的，有许多性质不同的边疆，这就是前面提及的人类生态，各地都有基于其环境、经济生业与族群的特殊人类生态。许多地方“民族”成为问题，以人类生态来说，常因为本地环境、经济生业、人口数量造成人们生活资源不足，因而人们以“民族”来争夺或垄断资源。还有就是，在新疆以及世界上与之类似的其它地区，有许多因民族与宗教信仰紧密结合而产生的问题。伊斯兰教中的“纯净主义”，让人们追求精神、生活、道德与宗教仪式等各个方面的纯然洁净，这是十分崇高的宗教理想与文化极致表现。但有时，在生活资源极端不足的情况下，“纯净主义”很容易造成族群认同上的排他主义；被视为异类的不只是教外与他族之人，也可能是本民族内其他教派人群众。无论如何，资源匮乏或分配不公是让许多问题激化的一大原因。

搜狐文化：1949年后，现有政府对少数民族给予新疆很多经济上的援助。有些学者就认为，给少数民族优惠政策，这不是民族平等，还是有汉族中心的意思在里面。您怎么看待这个问题？

王明珂：即使不涉及汉族中心主义，对少数民族的经济援助，无论如何都会强化“援助者”与“被援助者”间的政治社会地位高下差距。再说，被援助的是“少数民族”，因各自治区内的宗教、社会、族群与相关政治风气，让援助资源的分配常受到扭曲、滥用，无法让一般民众受惠而心服、满意。我过去在田野中常听到人们抱怨，有些地方领导在各项工程及地方经费补助上偏袒自己的乡亲、家支及教派，这是各该民族文化中重血缘、地缘与宗教的反映。我对此的建议，一是，应被补助的是穷困地区及当地之公民，而非民族及其成员。如此，其精神为区域性资源平衡，援助资源分配的公平性也容易掌握。其二，由经济开发与消费来逐渐消弭区域间的经济差距。譬如，国家补助供应全国低收入家庭儿童的牛奶与乳制品，如此可以刺激及鼓励边疆牧区的乳业发展，增进牧民收益。如此核心与边疆地区可渐由补助、被补助关系，成为互惠、互依之关系。

搜狐文化：当前新疆最突出的是因民族分裂主义、极端宗教思想导致的暴力恐怖袭击，这种民族矛盾冲突其实还是涉及一个“中国认同”的问题，在您看来，要解决好维吾尔族的“中国认同”问题，民族政策上该注意哪些呢？

王明珂：我认为这不是“民族政策”可解决的问题。传统中原帝国对“四裔”之政策，因地制宜而有不同作法，或以战争暴力行严酷统治，或以封锁边关任其因资源不足而各部落相互厮杀。以此而言，许多过去中原帝国的四裔之民成为今日“少数民族”，这样多元一体的中国绝对是远较过去进步的人类生态体系。然而在概念及民族现实上，“民族”是同质的，民族政策施于各地，各民族的弹性有限，因此难以照应各地人类生态的差异。再说，“民族”是人类族群认同的一种形式，与所有族群认同一样，它蕴含“民族情感”与“经济现实”两种内容。不幸的是，人们常因“民族情感”或因民族情感被有权势的人利用，而忽略自身的现实利益。人们在经济、社会上的挫折，常来自于掌握资本与利润的有钱人、掌握神权的宗教上层、大男人主义者、城市中掌握政治权力者，但人们常在民族情感下将这些挫折与不满发泄到“外族人”身上。因此，更精进的“民族政策”只是更强化人们的“民族”认同，无助于让人们认识社会现实，也因此无法让人们克服自身的失败与挫折。

在近代中国史上，“造民族”与“造国民”曾同时进行，但造民族远较造国民容易，因此形成今天 56 个民族的多元一体中国。我觉得今日需努力的是在造国民、公民方面，让“多元一体中国”内之“元”变成一个个的中国公民、国民。造公民不只靠着教育，更不能靠爱国教育，而更重要的是在社会现实情境中培养。同样的，强化一个人（无论是维族人、哈萨克人或汉族人）的中国认同，让人以身为“中国人”为荣，不能靠着强调“过去”之历史文化教育，而更应依赖“现在、现实”——让人们可体验到的公正的司法、平等的经济机会、自由但有序的社会、个人可经努力而向上流动的社会体制、完整的社会安全与救济制度，等等。所有这些都不全靠国家来规划、执行，而是靠着许多有良好公民素养的个人在社会生活中的实践与努力争取。让每个“个人”、国家公民，都能体会到这是一个公平、公正且充满机会的社会后，那么个人便会走入各种社会群体中（如公司、民间社团、职业群体、政党、老人与妇女会等等）找到自己的归属、利益与兴趣，而非一味的在“民族”中找寻温暖。

从华夏边缘来研究中华民族

搜狐文化：当初是什么样的契机或者什么样的原因促使您从华夏的边缘来探讨“中国人”这样一个概念的呢？

王明珂：当然是我受到一些族群理论的启发，但我不完全依赖那些。在我的著作里，比如最早的《华夏边缘》，有受到费德瑞克·巴斯（Fredrick Barth）所编《族群与其边界》一书里的族群边缘概念的影响。但后来我自己花了很长的时间，在羌族那边做田野，从中了解一些人类族群现象与历史记忆，然后再回过头来看华夏的“历史”与族群认同。所以其实是自己一步步摸索过来，并不是完全套用西方理论。

搜狐文化：何炳棣先生在他的书中谈到治学的路径时，和很多西方学者一样，都会先选择一个问题，从一个小切口进入。那么我好奇的就是，《华夏边缘》应该是您最早的一本学术著作，为什么您一上来就做这么大的一个问题“什么是中国人”，而不是像别人说的那样，找一个小切口进入？

王明珂：在这本书中，一方面，我提出一些大的族群理论与历史研究方法上的反思，去讨论什么是中国人及相关“历史”，从它的边缘（谁不是中国人）来思考问题。另一方面，我以此建构一个关于古“华夏”到今日“中国人”的大研究图像。在这之后，这图像可以接受批评、修正。譬如，这本书前几章讲到气候变迁所造成的北方人类生态变化、华夏形成的一重要背景；从事特定地区、主题的考古学者可能对此有不同意见，但我只是将片断的考古材料拼凑成一个不全、模糊的问题图像，大家可以慢慢去补充、修正，如此这图像可以渐渐清晰、完整。

虽然如此，在《华夏边缘》中我还是会用一些细小的、实际的例子，来介绍及讨论历史记忆与族群认同问题。的确，我走的是不同的学术路径。我在《华夏边缘》中提出一些理论与方法，以及中国民族起源与形成过程之历史图像。然后，才在羌族研究田野中去验证及修正它们，以此完成的《羌在汉藏之间》一书，便涉及许多微观的田野与文献研究。接着我以所获重新思考及研究“华夏边缘”，成果就是《英雄祖先与弟兄民族》一书。

搜狐文化：记得在接受媒体采访时，您提到说最近这几年的研究已经从中国西南转到了中韩交界的满洲地区，我想知道您为何想要做出这样一个转向呢？

王明珂：说实在的，还不敢说是转向，因为才刚开始呢。以前我做过的关于东北的研究不多，包括《英雄祖先与弟兄民族》中箕子王朝鲜历史记忆，以及在《游牧者的抉择》一书中，关于鲜卑部落联盟之人类生态等等。我对东北或满洲之研究兴趣，主要是希望在相关主题上推动一种“反思性历史研究”，建立一种大家（如中韩日学者）可接受的历史知识。这些主题涉及中国近现代史，我的能力远远不及于此，只能借着与其他学者的合作。

搜狐文化：您被称为学界的毒药猫，它和您做学问的风格有何关联？

王明珂：那要从羌族的一个民间传说谈起。据说他们每个寨子里都有一两个女人是毒药猫，那是一种有魔性的女人，她有一个袋子，里面装着一些动物的毛，到晚上的时候，她把那袋子拿出来，摸到什么动物的毛，她就变成什么动物，出去把人给害死。我研究这些毒药猫故事与社会现实之间的关系，发现这是在封闭的村寨人群认同下，人们对外界的恐惧以及内部矛盾的一种解决之道——找一个跟外界有联系的人，这人不是内人也不是外人，拿她作代罪羔羊，把一切的过错都放到她身上。西方学界有“代罪羔羊理论”可解释此现象。我提出的“毒药猫理论”是对“代罪羔羊理论”的补充。代罪羔羊理论，认为成为代罪羔羊者是完全无辜的，没有能力的，是被迫害的。但事实并非如此，我认为，被怪罪者并非完全无辜，他们也有能力反击，因为你把他当作外人迫害他，如果有机会他（她）们也很乐意反击。总之，毒药猫代表一种破坏社会边界的边缘人。在学术上，我自认为是在历史学、人类学的学科边缘。自称毒药猫，一是开玩笑，二也是故意吓人；因我的研究跨越多种学科边界，我也可能成为令人讨厌的边界破坏者，因此我以此告诫那些主流学术边界的维护者，别惹我，我是有反击能力的。我有时候也会用另外一个比喻，说自己是武装走私者，把学问从一个学科跨越边界带入另一学科中的走私者。这是自我警惕：要当走私者，就必须有相当武装，也就是要努力学习各学科知识。

族群分野掣肘台湾民主政治

搜狐文化：平时在做学术研究之外，作为一个学者、一个知识分子是以什么样的方式介入现实政治生活的呢？

王明珂：其实我没有很直接地介入过现实政治。某一种学者，某一学科的学者跟现实之间的关系，很多时候跟这个学科本身的特点有关。譬如说，人类学家认为他只是希望了解这个社会；有个笑话，说某地美国大使被当地土著吃了，美国总统问人类学家顾问的意见，这人类学者回答说，这很荒谬，但还是可以理解的。这便是人类学家对现实的看法；它是社会文化的一部分，我们难以干涉它。但是从社会学家的角度来看，他们认为社会问题可以被认识，也应该被纠正，学术必须直接改变及干涉现实。在这个问题上，我的态度在前述两者之间。我不做与现实无关的“纯学术研究”。布迪厄曾提及一种偏见，学究偏见，就是认为学术是由很多理论、词汇组织起来的伟大图像，学者在其中玩逻辑游戏，而不是为了解决实际社会问题。我主张学术要关怀现实，但我反对社会学家那种过于直接的方式。因为人类学家的考虑是有道理的，人类社会十分复杂，很多东西牵扯在一起，我们很难知道一个改变造成的各方面效应。所以今年台湾关于服贸协议的讨论，有很多人类学家虽然关怀，但不会如社会学、政治学者那般直接地介入。

搜狐文化：我在网上看到，2006年您写的文章发表在《联合报》上，对当时的“倒陈水扁”运动等发表了一些看法。

王明珂：我并没有致力于倒陈水扁；我倒的是不正当、不公正的政治人物行为，与不正确的社会观念。我以前关怀社会的方式就是写一些政治评论、社会评论的文章。我觉得作为学者，从知识理性及我们的学科知识来分析一些事，并对社会大众表达意见，是必要的。譬如，台湾某位总统有一次访问原住民部落，发表了一个讲话，其意大约是称赞台湾原住民非常正直、勇敢、强壮，很适合当警察、消防队员、军人，因此表示应立法帮助他们从事这些行业。我就在报纸上写了一篇文章，说特定民族适合做特定工作的说法是不对的，任何民族中的个人都可以当军人、消防队员、化学家和物理学家。

搜狐文化：您现在还会在媒体上发表文章表达对时政的看法吗？

王明珂：现在比较少了。我不愿再对一些社会现象一一发表言论。我现在努力进行的，是写一本关于如何由文本、表征观看社会本相的书。希望能让人们藉此进一步认识周遭世界，看清社会的本相，因而有自主、反思性的作为；如孙悟空以火眼金睛看见妖魔，因而能有除妖行动。

搜狐文化：作为一名台湾学者，对今年发生在台湾的学生反服贸运动，能谈一下您的看法吗？

王明珂：我觉得它的意义，其实比那些发动反服贸的人所宣称的，以及台湾政府所评论的，还要更深刻一点。它涉及的层面非常多，不只是台湾问题、两岸问题。随着自由主义的全球化，加上由数字科技与网络带动的全球化贸易平台的建立，使得资本、劳动力流动都是全球一体化，这时社会就很容易面临贫富不均的问题，很多社会问题都会越来越严重。像台湾就是这样，政府不敢立法来限制那些资本家，因为他们可以威胁当政者，如果不同意其条件，便要到美国去投资，要把工厂设到越南去。所以台湾政府就被这种全球化的流动绑住了，逐渐形成人们所称的 M 型社会，贫穷的和富有的两头越来越大。美国情况也一样，中产阶级慢慢消失，这是一个普遍的现象，跟资讯、资本的全球流通有关。从这一点来讲，今年台湾的学生运动有一很讽刺的面向。**表面上，学生们成功地利用网络与数字化工具，推销其理念以及号召群众加入行动，瘫痪整个体制。但从另一个角度来讲，这成功的行动强化了资讯全球化的重要性。这就像狗身上的跳蚤，无论它在狗身上如何跳来跳去，都无法改变这只狗奔跑的方向。也就是说，表面上似为以子之矛攻子之盾，但事实上反而强化了因资讯科技而强化的全球体系。**

当然资讯、人力与资本的全球流动，会产生许多社会问题。学者们的社会关怀，经常是建立在本土社会、本土问题上；社会学的理论，除了一些全球化理论外，都非常在乎本地情境。现在本地情境，与问题的复杂性（如服贸涉及的经济、政治与科技问题）。愈来愈在学者的理解与控制之外；各学科建立于上一世纪的理论与方法，远不能认识与面对当今之社会问题。因此，同样的一个全球化学术现象便是。许多社会科学之理论愈来愈偏激。学者们的行动与言论亦然。一个例子便是民主。所有过去之民主理论与实践，在许多先进国家中都受到严重侵蚀破坏。透过复杂的、技术化的议事程序，与策略化的议事技巧，各种利益团体可以利用“民主”来追求少部份人的利益。这次，台湾学生以暴力手段占领立法院，干涉阻挠立法，事实上反映的是对“民主”的无奈与不耐。然而这只是破坏，究竟台湾的民主政治应如何走下去，学生运动及领导的学者们并没有任何蓝图。他们的行动可以被后来者效尤，如此更让以后台湾民主之路十分坎坷难行。

搜狐文化：我曾经看许倬云先生在文章中说台湾的民主政治受台湾族群分野的牵制。关于台湾族群的分野，您怎么看？

王明珂：我觉得遗憾的是，对于台湾这些族群现象，我也感到无能为力。族群矛盾或者族群冲突，平常在台湾是不会有的。但一有选举的时候，就有人喜欢操纵这些议题，而且台湾选举频繁，两三年就一个重大选举。一到选举，民众的族群情绪就被一些言论挑拨起来。我们解构族群现象，让大家认识族群现象，是因为它常常让我们不能理性地去认识这社会的本相。譬如说，明明一个社会中的迫害者是本民族中的资产阶级有钱人，是男性沙文主义者，是掌握神权的人，可是族群认同常使得被迫害者将所有的挫折与不满都发泄到异族人身，无法让人理性地去面对认识自己的问题。

搜狐文化：这就回到您刚才的观点，即民族主义者容易把民族历史强化，煽动族群里面的人。

王明珂：其实这就是历史，典范历史。为什么我想推动一种反思史学，就是希望能从根本改变人们对历史的想法，以此让人们能看清社会本相。

【论 文】

傅斯年在“中华民族是一个”讨论中的关键作用¹

娄贵品²

摘要：傅斯年是“中华民族是一个”讨论背后最重要的角色，不仅顾颉刚《中华民族是一个》是受其规劝而作，而且在费孝通写信反驳后，顾先生分两次发表的《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》，一为按傅先生的意见重作并修改，一为根据傅先生提供的材料写成。因此，顾先生虽然冲锋在前，但是体现的主要是幕后的傅斯年之意图。这次讨论反映了当时我国哲学社会科学研究中存在的借鉴与创新的普遍性问题，有助于我们认识中国哲学社会科学研究的历史与现状，进而揭示其历史与文化根源，从而更好地实现构建中国特色的哲学社会科学体系。

关键词：中华民族是一个；傅斯年；顾颉刚

关于1939年发生在昆明的“中华民族是一个”讨论，其价值与意义，前贤已有不少客观、科学的概括。如林超民先生认为，顾颉刚先生提出“中华民族是一个”的观点，不仅在当时反对日本帝国主义利用满蒙回藏等民族问题分裂中国有重要的作用，对于今天我们将56个民族凝聚为一个中华民族也具有重大意义。³马戎先生认为，这场讨论“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。”为了推动学术界在这一议题上深入讨论，也为了吸引社会各界人士一同关心当代中国的民族问题，马先生主编了《“中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论》，收入当时围绕“中华民族是一个”观点展开讨论的19篇文章，及7篇近年来学术界对这场讨论的回顾文章⁴，从而为这一研究的深入开展奠定了扎实的基础。

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探讨，但是仍有部分重要问题尚有进一步深入研究的余地。比如，笔者曾指出，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。⁵但并未具体讨论傅斯年与顾颉刚撰写答复费孝通文章的关系。葛兆光先生、唐伟华根据顾颉刚日记，提到顾先生撰写“答复费孝通”文时与傅斯年有沟通交流⁶，但未进一步深究。

1939年2月13日，顾先生在《益世报（边疆）周刊》发表《中华民族是一个》，费孝通看到后写信与之商榷。费先生的来书注明完成于4月9日。5月1日，顾先生将来书以《关于民族问题的讨论》为题在《益世报（边疆）周刊》第19期刊出。而顾先生在未将费先生的信刊出之前，就开始准备答复文章了。因为《中华民族是一个》系受傅先生规劝而作，因为“自九一八以来久已有和我这位老友完全一致的意见藏在心里”，因为与傅先生有同样的忧虑⁷，顾先生在答复费先生的来信时与傅先生有过沟通交流。具体而言，1939年5月8日《益世报（边疆）周刊》

¹ 原载《昆明学院学报》2023年第4期。

² 作者为云南大学历史系副教授。

³ 林超民. 林超民学术文选[M]. 昆明：云南大学出版社，2016：43-44.

⁴ 马戎. “中华民族是一个”：围绕1939年这一议题的大讨论[M]. 北京：社会科学文献出版社，2016：25-26.

⁵ 娄贵品. “中华民族是一个”讨论背后的傅斯年与吴文藻[J]. 湖北民族大学学报，2022（1）：30-41.

⁶ 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[J]. 书城，2015（5）：9；唐伟华. 情境与立场：也论顾颉刚的国族观及1939年的顾、费互动[J]. 青海民族研究，2020（2）：122-123.

⁷ 这是顾先生同意阐发“中华民族是一个”，却没有接受傅先生的建议，将附刊之名“边疆”改为“云南”“地理”“西南”中任何一个的原因。

第20期所刊顾先生《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》（以下简称“《续论》（一）”），及5月29日《益世报（边疆）周刊》第23期所刊《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生（续）》（以下简称“《续论》（二）”），受傅先生的影响极大。

因傅先生与《中华民族是一个》的撰写，学术界已比较清楚¹，所以，本文集中考察和分析其与《续论》（一）（二）的撰写的关系。

一、傅斯年与顾颉刚《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》（一）的撰写

据《顾颉刚日记》，1939年4月23日，“抄孝通论民族问题文，凡五千字，论。”4月24日，“草答孝通书约三千言，未毕。”25日，“拟答孝通书，将胸中所欲言者随手写出。”26日，“校所抄孝通来书。”27日，“到孟真处，遇之”。30日，“到研究所，晤孟真。”5月1日，“写拟答孝通书材料竟日。”2日，“重作答孝通书，约五千字。”“看孟真开来意见。”“看孟真开意见，想本文结构。”3日，“作答孝通书三千余字。”“到孟真处送稿。”4日，“孟真派人送昨稿来，即写复信。”“到云大，访苏湖，嘱其抄答孝通书。”5日，“失眠，起改答孝通书，至上午四时方睡。”6日，“修改答孝通书毕。”“到益世报馆晤方神父及赵惜梦。”²此文便是《续论》（一）。

可以看到，收到费孝通的来书后，顾先生主要做了两件事，一是抄校来书，二是按自己的想法先写了答复的初稿。然后，再找傅斯年商量，听傅斯年的意见。于是，4月27日，顾先生专门去找傅斯年，而且刚好遇到傅在。顾先生带去的肯定是来书和答文初稿。傅斯年看两文需要时间，应该是约好了4月30日再见，所以30日顾先生又去历史语言研究所找傅斯年。顾先生拿到傅斯年开具的书面意见，返回后重新准备材料，重新作文，在作文过程中又一再看傅斯年所开意见，思考文章结构。5月3日，顾先生将重新写的答文送去给傅斯年看。4日，傅斯年派人送回答文。顾先生5日、6日又根据傅斯年新提的意见修改答文，并在6日当天改完，送到了益世报馆。

傅斯年开来何种意见，暂时还不清楚，但是，结合《顾颉刚日记》、傅斯年当时致顾先生的信、顾先生的学术思想演变，应该至少有以下两点：

一、提示“南满”“北满”“内藏”“外藏”“满洲国”“蒙古国”及“独立罗罗”“苗民族”“徯民族”“罗罗民族”“僂夷民族”等名词是帝国主义者制造的分化名词。顾先生在《续论》（一）中，先写了自己对民族问题的五次注意，接着是就费先生来书第一节“名词的意义和作用”加以答辩，涉及地理方面如“中国本部”“南满”“北满”“内藏”“外藏”“满洲国”“蒙古国”“华北”“华中”“华南”“华西”，及种族方面如“五大民族”“独立罗罗”“苗民族”“徯民族”“罗罗民族”“僂夷民族”等顾先生认为不符合客观事实又有分化作用的名词。

1939年1月1日，顾先生发表的《“中国本部”一名亟应废弃》讨论了“中国本部”“华北”“华中”“华南”“华西”等名词的起源与分化作用。³而尽管在1938年1月，顾先生就对英、俄帝国主义对中国边疆的侵略，中国的“满洲”、蒙古问题背后的国际关系，中国的新疆、西藏问题背后的国际关系下过功夫⁴，其中，《英帝国主义与中国边疆》提到“内蒙”“外蒙”“内藏”“外

¹ 娄贵品.“中华民族是一个”讨论背后的傅斯年与吴文藻[J].湖北民族大学学报(哲学社会科学版),2022(1):30-41.

² 顾颉刚.顾颉刚日记:卷4[M].台北:联经出版社,2007:223-227.

³ 顾颉刚.“中国本部”一名亟应废弃[N].益世报·星期论评,1939-01-01(2).

⁴ 1938年1月15日,“草《英帝国主义与中国边疆》入讲义,得二千余言,未毕。”16日,“续草昨文,得二千余言。”17日,“草《英帝国主义与中国边疆》一文毕,凡五千余言,修改一过,即付抄印。”18日,“草《俄帝国主义与我国边疆》一千六百言。”19日,“续草《俄帝国主义与我国边疆》,仍未毕。”20日,“续草前文,略毕。”21日,“将《俄帝国主义》一文修改完竣,即付印,凡五千余言。”25日,“上边疆问题一堂,讲满洲、

藏”¹，但是在1939年的《“中国本部”一名亟应废弃》《中华民族是一个》中，都没有讨论“南满”“北满”“内藏”“外藏”“满洲国”“蒙古国”等名词，这些名词在《续论》（一）中的出现，显然与傅斯年有关。

傅斯年1932年完成的《东北史纲》“论本书用‘东北’一名词不用满洲一名词之义”部分，认为“日本及西洋人之图籍中，称东三省曰‘满洲’。此一错误，至为浅显，而致此错误之用心则至深。满洲一词，本非地名，《满洲源流考》辩之已详。又非政治区域名，从来未有以满洲名政治区域者。……此名词之通行，本凭借侵略中国以造‘势力范围’之风气而起，其‘南满’‘北满’‘东蒙’等名词，尤为专图侵略或瓜分中国而造之名词，毫无民族的、地理的、政治的、经济的根据。自清末来，中国人习而不察，亦有用于汉文中者，不特可笑，抑且可恨。本编用‘中国东北’一名词以括此三省之区域，简称之曰‘东北’，从其实也。”²

《“中国本部”一名亟应废弃》文末说：“除此之外，还有一个名词必应废弃的，就是‘五大民族’，让我下一次再谈。”³《中华民族是一个》即是接着谈“五大民族”。所以顾先生称“此为久蓄于我心之问题，故写起来并不难也。”⁴顾先生在《中华民族是一个》中声明：“在西南还没有多走路，不配讨论这个问题，但西北是去过的，满蒙回藏各方面的人是都接触过的”，且此文是讨论中华民族，所以顾先生在文中未提及西南民族或云南民族。而《续论》（一）中却出现“独立罗罗”“苗族”“徭民族”“罗罗民族”“僂夷民族”等，这与顾先生的学术思想演变及其对西南民族的认识情形不符，从傅斯年对吴文藻、费孝通的“攻击”来看，很明显是傅斯年的意思。

顾先生在《续论》（一）中说：“帝国主义者不但要分割我们的土地，而且要分割我们的人民。最显著的，像‘独立罗罗’（Independent Lolos）就是一个。夫罗罗人栖息之地即在他们所谓中国本部之内，罗罗人没有什么政治组织和经济组织可以和中央政府对立的，只不过一部分住在深山之中，与外边接触太少，自成风气而已，何得谓为独立？”“我敢率直奉劝研究人类学和人种学的人，你们应当从实际去考定中国境内究竟有多少种族，不应当听了别人说中国境内有五大民族，就随声附和，以为中国境内确是五个民族，使得一班人跟着你们，更增高他们对于帝国主义者的宣传的信任心，陷国家于支离破碎的境地。如果我们常常用了‘苗族’‘徭民族’‘罗罗民族’‘僂夷民族’等名词来说话作文，岂不使帝国主义者拍掌大笑，以为帮助了他们的分化功劳？”⁵

费孝通在《关于民族问题的讨论》中仅提到瑶、汉、夷，且没明确说它们具有民族自决权。⁶傅斯年却说：“吴使其弟子费孝通驳之，谓……中华民族不能说是一个，即苗、徭、猺、獠皆是民族”。又说：“即如主席龙公，保俣也，大官如周钟嶽，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，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。”“其曰办博物院，大有毛病，在此地办民族的博物院，一个屋子教做猺，一个屋子教做民家，一个屋子教做僂夷，一个屋子教做苗子，……那可就真坏事了。”⁷傅斯年之所以这样列举云南的民族，是

蒙古之国际关系。”26日，“上边疆问题一堂，讲新疆、西藏之国际关系。”顾颉刚。顾颉刚日记：卷4[M].台北：联经出版社，2007：7-10.

¹ 顾颉刚。顾颉刚全集·宝树园文存：卷4[M].北京：中华书局，2011：371.

² 傅斯年。东北史纲：第一卷[M].北平：国立中央研究院历史语言研究所，1932：3.

³ 顾颉刚。“中国本部”一名亟应废弃[N].益世报·星期论评，1939-01-01（2）.

⁴ 顾颉刚。顾颉刚日记：卷4[M].台北：联经出版社，2007：197.

⁵ 顾颉刚。续论“中华民族是一个”：答费孝通先生[N].益世报（边疆）周刊：第20期，1939-05-08（4）.

⁶ 费孝通。关于民族问题的讨论[N].益世报（边疆）周刊：第19期，1939-05-01（4）.

⁷ 王汎森，潘光哲，吴政上。傅斯年遗札：第2卷[M].北京：社会科学文献出版社，2015：767-769.

因为他反对民族学人类学界（如吴文藻、费孝通、杨成志、江应樑等）做这样的民族区分。因为反对，所以才通过顾先生告诫民族学人类学界勿做这样的区分。

二、提示将蒙、藏、缠回称为“部族”。《绪论》（一）说：“再想蒙，藏，缠回，知道他们都是部族。汉人体质中已有了许多蒙，藏，缠回的血液，现在的蒙，藏，缠回则是同化未尽的，然而即此同化未尽的也是日在同化的过程之中，将来交通方便，往来频繁以后，必有完全同化的一天。至于现在，虽没有完全同化，然而一民族中可以包含许多部族，我们当然同列于中华民族而无疑。”顾先生称蒙、藏、缠回为“部族”，还有“南方部族”之说，是特殊情况。1938年1月24日，顾先生“上边疆问题一堂，讲种族与民族的分别。”¹在《中华民族的团结》²《“中国本部”一名亟应废弃》《中华民族是一个》中，顾先生用的也是“民族”和“种族”，未用过“部族”。这里“部族”的使用，同样与傅斯年有关。

1935年，日本制造华北事变。傅先生担心中华民族进一步被分裂，撰文指出，“我们中华民族，说一种话，写一种字，据同一的文化，行同一的伦理，俨然是一个家族。也有凭傅在这个民族上的少数民族，但我们中华民族自古有一种美德，便是无歧视小民族的偏见，而有四海一家的风度。……‘中华民族是整个的’一句话，是历史的事实，更是现在的事实。”³此时，傅先生虽然主张“中华民族是整个的”，但并不否认中华民族内的一些群体可以称为“小民族”或“少数民族”。

全面抗战爆发后，傅先生继续关注和研究中国民族问题。1939年1月16日，傅斯年致朱家骅：“前者兄派研究院两差使，事实上都到我手，……其又一（《民族革命史》）下周开始，思以三周写成，其不能为佳作，可以想见矣。”⁴在该书第一章中，傅先生认为，中华民族虽然在名号上有汉、满、蒙、回、藏等族，但事实上实为一族。“现今满人在生活、语言、宗教上均与汉人无殊，因此都已成为汉人。至于蒙、藏和一部回人（缠回），虽然自有其语言文字，但他们与中国在同一政治组织中已有数百年，血统甚多混合，利害完全一致。他们与汉人同属大陆人种，他们所信仰的佛教和回教，也都是汉人的宗教。因此蒙、藏、缠回，只可算是中华民族的支派。”“若必问其族，则只有一体之中华民族耳。”⁵1939年2月1日，傅先生致函顾先生，坚决主张“中华民族是一个”，“莫谈一切巧立名目之民族”。⁶问题是，蒙、藏、缠回（维吾尔族）这些中华民族的支派不能称为“民族”，那称什么呢？《东北史纲》“族类”部分说：“诸书所记东北部族，非一代事。”“一国之内，一地之民，每非尽是纯一之部族。”⁷

二、傅斯年与顾颉刚《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》（二）的撰写

为了编写学校讲义，顾先生到1939年5月22日才着手撰写进一步答复费孝通文。同日，“抄孟真写给之材料，论，预备作答孝通书。”23日，“整日续作答孝通书第二节，论，约七千字。”24日，“修改昨作论”“到黑龙潭，以新作交旭生、西山看一过。”“与履安到龙头村访孟真不遇。”27日，“将答费孝通书修改一过”“到益世报馆送稿”。⁸此文便是5月29日《益世报（边疆）周刊》第23期刊发的《续论》（二）。

¹ 顾颉刚. 顾颉刚日记：卷4[M].台北：联经出版社，2007：10.

² 顾颉刚. 中华民族的团结[N].申报·星期论坛，1937-01-10（7）.

³ 傅斯年. 中华民族是整个的[N].独立评论第181号，1935-12-15.

⁴ 王汎森，潘光哲，吴政上. 傅斯年遗札：第2卷[M].北京：社会科学文献出版社，2015：719.

⁵ 傅乐成. 傅孟真先生年谱·附录：傅孟真先生的民族思想[M].台北：传记文学出版社，1979：129-131.

⁶ 王汎森，潘光哲，吴政上. 傅斯年遗札：第2卷[M].北京：社会科学文献出版社，2015：722.

⁷ 傅斯年. 东北史纲：第一卷[M].北平：国立中央研究院历史语言研究所，1932：109.

⁸ 顾颉刚. 顾颉刚日记：卷4[M].台北：联经出版社，2007：232-234.

根据前述，可以推测，傅斯年除在4月30日交给顾先生“意见”外，还于5月4日给顾先生提供过意见和材料。顾先生利用傅先生提供的材料，作《续论》（二），请徐旭生和张维华（字西山）看过，还到龙头村找过傅斯年，显然是想听听傅的意见，但是不巧没有遇到，因《益世报（边疆）周刊》第23期出刊在即，所以“修改一过”之后便送到益世报馆。《续论》（二）在引述法国社会学家 Emile Durkheim 的民族概念后，加括号说明：“徐旭生先生在巴黎大学所亲闻”。可见，徐旭生也提了意见。

综合来看，傅先生为顾先生提供的材料，至少包括以下两个方面：

①孙中山在国民党一大期间开始的三民主义演讲之《民族主义》。1938年12月19日，顾先生看完了孙中山《三民主义·民族主义篇》，不过在20日完成的《中国本部名称应亟废弃》中并未引用。¹傅斯年在1939年2月1日致顾先生的信中专门提及孙中山《三民主义·民族主义篇》：“‘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，而政府机关之刊物，尤不应与之相违也。”²所谓“民族主义”一书，即是孙中山1924年在广东高师的三民主义演讲中的“民族主义”部分。孙中山此时只承认中国有一个中华民族，构成中华民族的单位则称为“宗族”，不再称“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。³不与此相违，那就只能承认中国只有一个中华民族，构成中华民族的族类则不能称为“民族”。

但是，顾先生在《中华民族是一个》《续论》（一）中还是未引用，直到《续论》（二）中才引用，而且是反复引用，这显然是傅斯年在看过顾先生重作的答费孝通文后，又再次提示了其重要性并提供了资料。如，顾先生认为：“state 和 nation 的分别，以孙中山先生所讲的为最好。”并引述孙中山关于民族与国家的看法，用王道造成的团体是民族，用霸道造成的团体是国家。又说：“读了中山先生这篇话，就知道秦皇用了武力造成一个统一的国家，而原来各国的人民也就用了自然力造成一个伟大的中华民族。”于是又强调“中华民族是一个，这话固然到了现在才说出口来，但默默地实行却已有了二千数百年的历史了”。接着又引孙中山关于中国自秦汉以来即是一个单一民族国家的论述，“中山先生的民族主义第一讲虽然采用了欧美学者的旧说把造成民族的力量分为血统，生活，语言，宗教，风俗习惯五项……但他很明白中国的国情，很清楚中国的历史，所以他毅然决然说，‘我说民族主义就是国族主义，在中国是适当的，在外国便不适当，……因为中国自秦汉而后，都是一个民族造成一个国家’。这一个意思，我觉得非常对。”等等。

二、state、nation、clan、race 等相关名词的翻译和使用。《续论》（二）涉及很多英文专有名词的中文翻译及使用问题。虽然顾先生在《“中国本部”一名亟应废弃》中提到“中国本部”的英文翻译，在《中华民族是一个》中提到“民族”和“种族”的英文翻译，在《续论》（一）中提到“满洲”“满人”“蒙古”“蒙人”“新疆”“回民”“十八省”“汉人”的英文翻译，但是，傅斯年深知，“颉刚不习西洋学问”⁴，无法与才留英回来的费孝通讨论这些专有名词，而他本人则是具备这个条件的。《续论》（二）一开始，顾先生就对“民族是指什么”做出答复。对费孝通关于 state 和 nation 的翻译：“在普通政治学的教本上就很明白的说明：在一个政府统治之下的一辈人民所引成的一个团体是 state，通常译作国家。Nation 常和 state 相对立，指语言，文化及体质（血统）上相同的一辈人民。nation 通常译作民族。”顾先生表示：“这几句话我认为颇有商量的余地”，接着指出：“state 固然一定译作国家，但 nation 有时也该译作国家，例如 Nationalism 可

¹ 顾颉刚. 顾颉刚日记：卷4[M].台北：联经出版社，2007：174.笔者按，该文发表时改为《“中国本部”一名亟应废弃》。

² 王汎森，潘光哲，吴政上. 傅斯年遗札：第2卷[M].北京：社会科学文献出版社，2015：721.

³ 孙中山. 孙中山选集[M].北京：人民出版社，1981，617-618，674-676.

⁴ 王汎森，潘光哲，吴政上. 傅斯年遗札：第2卷[M].北京：社会科学文献出版社，2015：765.

译为民族主义，也可译为国家主义；Internationalism 则译作国际主义，League of Nation 则译作国际联盟，所以它和 state 是一样的含有政治意义。这二字的分别，state 是指一个政治的组织，nation 是指一群有组织的人民。犹记九一八后，日本人在国联中扬言中国不成立其 nationhood，所以中国不是一个近代有组织的国家。这话固然污蔑我们到极点，但他们用的 nationhood 这个字的意义却没有错。所以许多委任统治的国家，国联认为未曾达到一个 nationhood，即不许其入会。nation 岂是只限于‘语言，文化及体质上相同的一辈人民’，而和 state 有截然不同的分野！所以我们可以说，nation 不是人类学上的一个名词而是国际法上的一个术语。即以英美两国为例，我们只能把这两国合起来说 Anglo-Saxon Nations，却不能把他们合为一个 nation 而说 The Anglo-Saxon Nation，然而英国人和大部分的美国人在‘语言，文化及体质上’何尝不是‘相同的一辈人民’！”文末又涉及对 clan 和 race 的中文翻译问题。

“犹记九一八后……”这部分，尤其能说明问题。翻阅 1931 年 9 月 18 日至 1932 年 10 月国联调查团公布《国联调查团报告书》期间的《顾颉刚日记》，顾先生虽然对九一八事变和此后日本侵华的行动及中国反日活动有所记述，但从未涉及中日在国联的外交活动及国联调处中日冲突¹，根本不可能注意到日本在国联攻击中国的英文表述。而九一八事变后，傅先生即组织撰写《东北史纲》，对“满蒙在历史上非支那领土”的妄说予以驳斥，从历史的角度向世人证明：东北之为中国，与江苏或福建之为中国并无二致²。傅先生完成的古代部分，还由李济节译成英文寄送国联调查团。

三、结论

“中华民族是一个”讨论，因为具有重要意义，至今已引起多个学科的众多学者的重视，发表了一系列高质量的研究成果，但傅斯年在其中所扮演的角色，长期以来一直未得到完整客观的揭示。原因之一在于，对傅斯年对顾先生分两次发表的《续论“中华民族是一个”：答费孝通先生》的影响，学界一直未予深究，从而未能充分认识到傅斯年才是这场讨论中最重要的角色。

引起这场讨论的《中华民族是一个》，本是顾先生受傅斯年规劝而作，在费孝通写信反驳后，顾先生先写了答复费文的初稿，并与费文一起带去找傅先生，傅先生看后提供了意见，顾先生于是重新准备资料，重新作文。《续论》（一）便是顾先生拿到傅先生的意见后重新准备资料，重作后，又根据傅先生对新稿的意见修改而成。傅斯年所提意见至少有两点：一是提示“南满”“北满”“内藏”“外藏”“满洲国”“蒙古国”及“独立罗罗”“苗民族”“徯民族”“罗罗民族”“僇夷民族”等名词是帝国主义者制造的分化名词；二是提示将蒙、藏、缠回（维吾尔族）称为“部族”。

《续论》（二）则是在傅先生对顾先生重作文提意见时提供的材料的基础上完成的，文章还吸收了徐旭生先生的意见，顾先生发表前本想再听听傅先生的意见，因造访未遇，而《益世报（边疆）周刊》又出刊在即，遂作罢。傅先生提供的材料至少包括两个方面，即孙中山晚年三民主义演讲之“民族主义”和 state、nation、clan、race 等相关名词的翻译和使用。《续论》（二）发表后，费孝通未再应战，“中华民族是一个”讨论的正面交锋即划上了句号。

相比而言，《中华民族是一个》虽是受傅先生规劝而作，但是顾先生确实与傅先生有同样的主张和心理。而《续论》（一）则先按傅先生的意见推倒重来，又按傅先生新的意见做了修改，《续论》（二）更是根据傅先生提供的材料写成。因此，《续论》主要是按照傅先生针对费文的意见和提供的材料完成的，体现的其实是傅先生的看法。

¹ 顾颉刚. 顾颉刚日记：第 2 卷 [M]. 台北：联经出版社，2007：564-694.

² 傅斯年. 东北史纲：第一卷 [M]. 北平：国立中央研究院历史语言研究所，1932：1、2.

总的来说，揭示傅斯年与“中华民族是一个”讨论的关系，具有重要的学术价值、理论意义和现实意义。不但有助于补充已有“中华民族是一个”讨论研究的不足，推进傅先生、顾先生学术思想及其相互关系的研究，而且有助于我们增强对两位先生在亡国灭种的紧要关头关于“中华民族”的历史见解与理论建构的把握，从而更为深入地获取智慧与启示，推进中国“民族”话语体系构建。傅先生与顾先生强调“中华民族是一个”，傅先生更是建议政府宣扬“中华民族是一体”，而费孝通先生经过近 50 年的探索才认识到这一点。在习近平总书记和中共中央、国务院反复强调“一体是主线和方向”¹，要求牢固树立正确的祖国观、民族观，将铸牢中华民族共同体意识作为民族工作的主线的新时代，“中华民族是一个”“中华民族是一体”显然仍有重要的现实意义。

此外，这次讨论还反映出我国当时哲学社会科学研究中存在的以借鉴西方为主，独创性不足的普遍性问题，而这一问题在今天的哲学社会科学研究中仍然存在，这是构建中国特色哲学社会科学体系需要解决的首要问题。

当时胡体乾先生就认为，这次争论有一部分是名词之争，即是费先生把顾先生所谓“种族”叫“民族”，而把顾先生所谓“民族”叫“国家”。这一点胡先生与翦伯赞先生所见略同。翦先生也认为“当时的论争，大半陷于抽象的形式问题如名词的讨论。”²费先生认为，“民族”是英文 Nation 的译文，“种族”是英文 Race 的译文。但胡先生指出，“不幸得很，英文中这两字的用法就很含混。”并作了详细的说明。至于这两个词的中文译名“种族”和“民族”，胡先生认为其用法的纷歧更不在原文以下³。

方豪则由此进一步指出当时我国整个学术研究方面存在的以借鉴西方为主，独创性不强的问题，“学术上的许多辩论，都是由于名词上的见解不同；名词之所以有不同的见解，是由于名词没有确定的含义，或一词多义。所以，在讨论时，或可另创更切当的术语，但某一名词既经社会口用，为众人所熟习，也就不能置之不问，而不是舍本逐末。”“在华言华，我们本不愿在关于本国切身问题上，还来研究外国名词；但科学是世界性的，又因我国科学落后，所以几乎一切的新时代问题，都脱不了新的译名。然而翻译本是难事，翻译科学名词更是难而又难；因此，在我国翻译界中，早已闹了不少笑话；再加上国人习性，遇事不爱细察，乱用译名的更层见口出，这不能不说是我们的一大缺点。”⁴

然而，时至今日，方豪先生指出的问题仍然存在。马戎先生就民族概念问题专门指出，如何把外文著作特别是马克思主义经典著作中与“民族”有关的外文词汇翻译成中文，这个问题看似简单，事实上是个非常复杂的问题，因为这不仅仅是不同语言之间如何对应翻译具体词汇的问题。不同于简单的数字或物件的名称，人文学科与社会科学在研究人类社会时所使用的有关词汇是对社会现象的抽象性描述，各国语言关于“民族”有关词汇内涵的不同，实际上反映的是不同社会中不同的民族现象。而我国学术界关于“民族”定义的长期争论，很大程度上是起因于国外术语在被译成中文时出现各种不同译法所造成的混乱。⁵马先生还指出，在中国人引进西方或其他文明的著述和出版物并把它们翻译成中国文字时，一个经常困扰读者并容易引起争议的问题就是原文特定词汇的汉文译法。⁶那为什么我们总是受制于这些外来概念呢？原因在于，我国的现代学科基本上都是从西方移植来的，至今没有完成本土化，在学科体系、学术体系和话语体系方面，

1 中共中央文献研究室. 习近平关于社会主义政治建设论述摘编[M]. 北京：中央文献出版社，2017：150.

2 翦伯赞. 论中华民族与民族主义[J]. 中苏文化：第六卷第一期，1940-04-05：27.

3 胡体乾. 关于《中华民族是一个》[J]. 新动向：第二卷第十期，1939-06-31：725-726.

4 方豪. 名词的讨论 [J]. 益世报·边疆（周刊）：第 22 期，1939-05-22(4). 笔者按，材料中字迹模糊无法辨认者，以口代替。

5 马戎. 民族社会学：社会学的族群关系研究[M]. 北京：北京大学出版社，2004：51.

6 马戎. 略谈列宁、斯大林有关民族问题的论述[J]. 科学社会主义，2010，（2）：23.

主体性和原创性严重不够。今天中国学术界有一种倾向非常明显，即唯“洋”是从，瞻西方理论之马首；中国学术把自己束缚住了，这是中国学术当前的困惑。¹

因此，不能将这次讨论的意义无限放大，也不能将民国学术无限拔高。同时，也要认识到，我国哲学社会科学研究主体性和原创性不强是历史积累的结果，反映了普遍性和深层次问题，客观科学地揭示其背后的历史和文化根源，从源头出发，从实际出发，才能有望根本扭转近代以来形成的我国哲学社会科学研究主体性、原创性不强的局面。

【采 访】

寻找学术史上的“失踪者”——黎光明

《中国青年报》天天副刊 2023 年 9 月 13 日

https://mp.weixin.qq.com/s/xelIpnANCZDK5li_usQh4A (2023-9-13)

2023 年 7 月，我们一行数人，跟随著名历史人类学者、北京大学客座讲席教授王明珂老师，由成都出发，向着川西北的岷江河谷地带，作一次田野考察。自 1994 年初入川西以来，王老师出入岷江及其支流，翻越其间大山，遍访各族村寨，已经数不清多少次，所凝结的学术思考，形成了多本影响深远的著作。这次考察，是他疫情三年来首次回访川西。他说，这一次，“是重走黎光明之路。”

1、黎光明是谁？

黎光明是谁？在学术史上，他是以实地考察方式记录和研究川西北族群的先行者。

二十世纪二三十年代，正值中国学术发生重大变化的转折时期。学术研究范围的扩充，为语言学、考古学、民族学打开了崭新的视野，实地考察以获取材料因而蔚然成风，民族危机的加深，也刺激了国民对国家内部族群认识的渴求。

倡导新史学最力的傅斯年，以及他一手创建的国立中央研究院历史语言研究所，正是这股风潮的引领者。1928 年，史语所刚刚创建，自中山大学史学系毕业的黎光明就加入该所，成为最早的研究人员之一，旋即接受傅斯年所托，“往川边作民俗学调查”。他于当年 9 月回到成都，次年始邀集朋友同行，最终同行的是他的四川同乡王元辉。

两人进抵松潘地区，历时三月，撰写了“川康民俗调查报告”，提交给史语所。

这段因缘际会，使未受过人类学训练的黎光明，既早于凌纯声、芮逸夫的湘西调查，也早于马长寿的川康调查，跻身中国最早的民族调查者之列。但本应成为佳话的这段经历，却以不甚愉快的结局告终。

黎光明的调查方式，以及他在史语所期间的言行，为傅斯年所不喜，加以两人理念不合，让他遭到史语所的除名。他的 4 册考察报告的手稿，自此束之高阁，消失于学界的视野。所幸在史语所严谨细致的资料工作保护下，手稿历经战火、迁徙、无数次打包装箱，留存在台湾（唯第四册语言稿，似已遗失）。70 余年后，矢志于川西北历史人类学研究的王明珂从史语所打捞出这位前辈的旧作，整理为《川西民俗调查记录 1929》并正式出版，方使学界得以重新认识这位学术史上的“失踪者”。

¹ 钱乘旦. 五个面临现实挑战的西方理论——西方流行理论遭遇的挑战以及中国学术的困惑[J]. 人民论坛, 2013, (7) 75.

据四川师范大学苏杰老师近年来的研究，黎光明除了与傅斯年的短暂交集之外，与另一位重要的历史学者顾颉刚也有着长期交往，颇得后者的赏识与提携，并在明史、近代史方面展露出潜力。但和我们熟知的学人轨迹不同，黎光明其后的生涯徘徊于政治、教育与学术之间。抗战期间，他曾在四川的国民党党务系统中任职，也担任过省立成都中学的校长。而他自历史舞台上消失的方式，让人震惊叹惋。

1943年，好友王元辉在川康边区任第十六区行政督查员，在当地掀起禁除鸦片势力的行动。黎光明放弃教育界的职位，受邀担任王元辉公署秘书，投入这场战斗。1946年，他出任政情复杂的靖化县（今天的阿坝州金川县）县长，上任未久，即谋铲除掌握地方武装的袍哥杜铁樵，以惨烈的结局告终：黎光明先是在县政府设宴，邀杜铁樵饮酒，设伏将其射杀。而杜的死讯引起余党三百余人围攻县府，激战一昼夜，黎光明不幸中弹身亡，时年45岁。在川西北，他不是因为铲除鸦片而殉职在任上的第一位县长。

黎光明短暂的人生跌宕起伏，充满矛盾与意外：以回教徒的身份，身处国人四处寻找“中华民族”的时代，阴差阳错搭上最高学术机关的班车，成为探寻西南边缘的先锋；以王元辉、任觉五等川籍同乡在国民党中人际网络的牵引，他又先后投入党派政治与青年教育，最后卷入国民党中央与川西北地方势力的争斗，以一介书生力战匪徒而惨死，不失其对国家抱持的理想主义。我们看到屡见不鲜的知识分子的宿命：政治带给学术以强烈的愿景，也会一不小心将其吞噬，种种紧张，戏剧性也是悲剧性地落在黎光明身上。

四川省的都江堰市，是黎光明的故乡。我们走近他的旅程，便从这里开始。

2、从灌县（今都江堰市）出发

清晨离开暑热中的成都，我们驱车约80分钟，来到都江堰市——当地人仍沿用旧称“灌县”。这里天阴欲湿，山青逼人，一派清凉世界。在大批游人赶来之前，我们步入南街的灌县清真寺。就在方圆一公里内，枕着岷江如雷的涛声，还有另外两座清真寺。这样的空间，构成了黎光明小时候的成长环境，也勾勒出活跃在其后的回民社会。

晚清以来，回民的商队往来于灌县以北的松茂古道，将成都平原与西北广阔地区的物资贸易联系在一起。耆老们回忆，昔日的商队常在灌县清真寺门口的面馆歇脚，接着去药材店交付运出的山货，再把回程输送的茶叶装上，供给松潘一带的番民。但是在黎光明的川西调查记里，既不曾提及他的回民身份，也找不见有关沿途各地清真寺、回民社群的只言片语。

王明珂老师曾说：“那是一个有‘民族’而无‘民族学’，有‘边疆事务’而无‘族群关系’的时代。对信奉回教的黎先生个人而言，那又是一个有‘回民’而无‘回族’的时代。”这段提示值得玩味。在当地，回民曾长期被各族民众视作融入汉人的一分子，所不同者，不过是信奉伊斯兰教而已。随着强化身份认同与族际区分的现代民族意识上升，回民才开始渐渐成为“回族”。所以，黎光明在面对西番各族时，潜意识里他的认同，不归于回，而归于汉。脱开书本，走在灌县的古街，倒给我们一个机会，重新思考作为回民的黎光明：以清真寺为联结的回民商队与社群，曾给黎光明打下了怎样的印迹？这位出川以后辗转求学于南京、广州等地，初出茅庐的学生，为何会在大革命的激流中抽身，自告奋勇要到那个陌生的世界闯一番呢？

3、与当地几位“准高龄”老人的一次深入座谈

清真寺里，苏杰为我们安排了一场座谈会，到场的都是“准高龄”的老人：有黎光明先生的女儿黎耀萌（83岁），有长期担任灌县清真寺管委会主任的张伯夫（95岁），熟悉金川县地方史志的张孝忠（81岁），掌故娴熟的地方文史学者施廷俊（75岁）。而摊开在桌上、人手一本的《川西民俗调查记录1929》，或自孔夫子网上高价购得，或出自翻印，足以衡量出黎光明在他们心中的分量。

老人们的话匣子一打开就收不拢，我们的摆谈既围绕在黎光明身世中的家庭因素，也涉及近现代历史上川西北的社会生态。

黎光明的民俗调查，是以松潘为中心展开的；而他生命的最后，则是在金川县任县长。这两块相去不远的区域，在灌县回民的眼中有着截然不同的色彩。由灌县经岷江一线北上，途经汶川、茂县，抵松潘，是回民行商所走的称作大路。明清以来，行商过路，较为安全；而由岷江支流的杂谷脑河，西去理县、金川、懋功等地，则称作小路，山高路险，强人出没。这一带军阀、袍哥、土司的势力错综复杂，各个拥兵自重，也相互争夺地盘，扩大势力。死在黎光明之手的杜铁樵，兼具哥老会袍哥、边防司令的身份，对妨碍其鸦片生意的行政官员，屡行暗杀。不知道当黎光明慨然西行时，憧憬着建立功业之余，是否也体会到一种悲壮慷慨。

黎耀萌女士方及一岁，慈母见背，父亲黎光明身死之时，她年仅6岁。她对父亲的学术一面所知不多，却要用漫长的余生来咀嚼父亲的选择。座谈中使我印象最深的一幕，是她说：“对那些袍哥大爷，县政府都惹不起。我父亲是个迂夫子，他不懂这些。”

迂夫子，四川话读作“曰夫子”，书生之谓也。但看黎光明最后的行事：明知前任多遭不测，居然在上任县长后仅两月，设计赚进杜铁樵，将其痛快解决。其胆略之雄壮，手段之泼辣，恐非闭门读书的“迂夫子”可以概括。在致黎光明的信中，傅斯年曾叮嘱其考察应秉持的大体原则，特别申明说：“应作切实的工作，应尽舍其政治的兴味。”这既是傅斯年学术理念的宣示，又或许是，傅已察觉黎光明流露的军政报国的兴趣，特予告诫？谁能想到他十余年后，竟与亡命之徒搏杀，功成身死呢？

黎光明舍教育而从边政的机缘，是因老朋友王元辉出任川省十六行政督察区专员而起。王元辉这样解释黎的志向：“从历史语言研究所，到燕京大学图书馆，以后几年的教书，两度当校长，越见使得朋友们认他是纯粹的读书人，且有人认为他是书呆子。他哪里心服？所以他离开教育工作，去参加青年团团务工作，后来又去茂县作十六区专署的秘书。”他将黎光明的抉择解作是不甘于书斋著述，遂铲除不法，报效党国。顾颉刚闻黎光明死讯后，曾感叹“黎本研究学问之人，不幸与王元辉为乡同学，竟以身殉”，有怪责王元辉将其引向深渊之意。可是他终究不能抗拒，这伴随着现代知识人的致命的政治诱惑。

临别时，黎耀萌拿出一本父亲为中央军校成都分校学员编纂的历史教材《中国历史纪要》，请王老师题字。王老师郑重地在书上签下：“黎女士，谢谢您提供资料，向您及令尊致敬。”

随后，我们又去访问百岁老人马明亮。就读于成都西北中学时，他曾参加黎光明的葬礼。当时的悲痛之情，被过于久远的时间凝结为对一句挽联的记忆：“先生是光明，何苦而今当县长？”从他家出来，出得窄巷，便到了岷江边，只见怒涛汹涌，水涌山叠，多少英雄，大浪淘尽。突然一阵急雨，成都过来休闲避暑的游客却不慌张，照旧在菜馆里品味着本地有名的冷水鱼。到我们离去的时候，宝瓶口、玉垒山，尽已笼罩在一片烟雨蒙蒙中。

4、追着他的足迹在行走中阅读

让我们回到1929年的黎光明，这时候他是怀揣着“一张大学院的护照，一张成都邓军长的公文，一张松潘杨统领的‘朱谕’”，走在山道上的年轻人。我们追着他的足迹，由灌县出发，沿着河谷上行。

岷江在公路旁喧腾，高峻的山体连天夹峙，山间尚残留着许多旧碉遗址和地震塌方的伤痕。经过汶川、茂县，便可抵达松潘这座川西北的重镇。松潘的形胜是四周高山屏蔽，岷江穿城而过。这里是黎光明调查的中心，他在调查记的开篇谈到松潘地理的二元特征：“松潘全境可以斜剖为‘二’。黄胜关以西及北被称为‘口外’；黄胜关以东及南可以称为‘口内’……口内除东北南坪一隅山势不十分嵯峨而外，大概都是崇山峻岭；口外有一个大平地，遍生青草，不宜种植，称为草地。”

这里的“松潘全境”，今天的读者切莫以一城一地看待。一直到新中国成立初年，在本地人的脑子里，装的还是清代松潘厅管辖的范围，其地纵横辽阔，包括今天四川的阿坝州、甘孜州乃至青海果洛州的大部分。这也意味着，由松潘出发，往西行两千里，往西北行八百里，才到松潘与川边和甘肃的边界呢！

在黎光明的眼里，“口内”与“口外”是截然两个世界。草地里气候苦寒、匪徒出没，往来营商的藏民，需武装结伴而行。黎光明的行迹未能深入草地，但他仍就草地里的夜营写下这样的速写：“深毛蓝眼的大狗，散开于帐幕的附近巡哨，于是大家支起锅来熬茶造膳。第二天一早起身，把帐上的雪抖下，收拾好一切，又慢慢地前进。当雪止日出的时候，大家一路唱闹起来。”文明之间的过渡地带，往往是这样，汉人视作畏途的区域，对于长期行走其间的藏民、回民来说，却是广阔天地，洋溢着一种诗情。

90多年后，便捷的交通让我们得以关山飞度，从“口内”轻轻松松出黄胜关，经草地到达红原。此时海拔攀升到接近四千，而山势反倒平缓起来，牦牛如珠子洒遍草原，牧民在享受夏日的艳阳。遂使我们对松潘和草地的关系，有更为切身的体会。

在这样的地带旅行，屹立于晴空下的松潘城就更为引人注目了。明朝人修建时，为防备番人自山上偷袭，将西北两面的城垣延伸至山上。在无人机的视角下，呈三角形的城墙沿着山势蜿蜒而下，俯抱着十万人家。有意思的是，在黎光明的笔下，他对松潘城如此显眼的外观、城内的空间与汉人群体，几乎不着一词。这趟调查的聚光灯，是将“自己”——汉人，也包括回民，在此生息的历史——刨除在外，余下照见的，是松潘的非汉族群。他的三卷调查记，第一卷谈西番，“是藏族民族的一支”。继而分节记录他们的体态、服饰、饮食、居住、器具、婚姻、葬埋、武器、礼节、寺院……第二卷“关于西番的杂记”，体例上转为游记，是到松潘城周边的西番部落、土官、寺庙探查访问的记录，结构上较为松散。第三卷则分别谈三类人群：一是獐倮子，让汉人和西番共同瞧不起的、好抢劫的族群；二是土民，生活在土司制度下的百姓，“原也是藏族民族的一支，只是大多数都几乎完全汉化了”；最后则是“羌民”。

5、事事留心，样样记录

大体而言，黎光明对松潘非汉族群的分类，延续着清代以来地方志书的传统，当时的官员即有松潘“人有四种，话有四类”的观察，指的是西番、獐倮子、氐羌、西戎。作为1920年代的知识人，黎光明的现代性在于改换眼光，认真打量起这些近在咫尺却又面目模糊的国民。所谓“国民”，自然隐含着族群平等的观念。他们的生活与历史，值得我们去探究和理解；他们觉悟的落后，也需要国家去启蒙和改造。为此他特别澄清，“西番”这样的名词，已久用成习，他也不得不沿用，但必须承认“含有民族偏见”。

这位调查者事事留心，样样记录，恰如同文学史上的自然主义潮流，让边地的男女老幼第一次走进我们的视线：让我们看清西番妇人头上束发成辫的方式，“额前分作若干股，各股俱编成细辫，贴于额际”；让我们了解酥油茶的正确喝法，“必须把浮起的油珠吹到碗的对岸去”；连同他们许多荒诞不经的观念，也一并照单全收，如西番视耳朵大为有德行的表现，以至于认为“中华民国”（以国名代指元首）能统治这样大的疆域，应该是个大耳朵的人。

评价一部作品的成败，关键在于标准的设定。对建构现代中国的边缘族群，对“西番”人群的识别任务，对傅斯年提出的学术调查应追求“系统的知识”而言，黎光明算不上成功的案例。以对西番体态的叙述为例，肤色如何，蓄须多少，繁复细致的文化意义上的描述，大概比不上实际的体质测量来得“客观”。

黎光明的观察提供了大量的细节，但是在标举科学主义的学术工作者看来，难于从这些局部描写中拼出一个民族的整体。傅斯年曾在去信中谆谆告诫：“学习一种夷语，记其文法上之大

略”，这是史语所极为看重的调查手段。黎光明的调查，未对语言学事实本身加以记录，却对语言现象，如语言的杂多，西番人说话的情态，语言中的社会关系尤为注意。

在“文字与语言”一节中，他概括西番所说的语言“是西藏话的一种方言，和拉萨话自然差得远”，却不妨碍口内的西番与其他藏区的交流。他又如实记录说，西番语言内部又缺乏统一，时隔二三十里就会不同。这些看似矛盾之处，今天的调查者也深有感触。他还花费相当笔墨，记录一次番寨土官头人与汉军统领的会议，并将头人的发言，保留他们的“词调”，据实照录。

这段记录全系汉语，放入松潘番汉之间长期互动的情境下，头人有这样流利的表达，也不奇怪：“你们是我们的‘娘老子’，我们是你们的‘儿女’，儿女被别人欺负了，有冤无处诉，今天见着了娘老子，只好痛快地哭一场，诉一场”。黎光明借此说明西番头人词锋犀利，婉转动人。

在光阴转换之后，我们仍能从这些记录出发，反思对语言和族群的刻板印象。如果忘却建构民族的使命，我们还能发现他写作中的优点，松弛，幽默，不妨视作当下非虚构文体的先声。

借宿在有着宏大经堂的苯教寺院里，黎光明记下：“夜晚，有一个能说汉话的和尚来引诱我们和他赌钱（掷骰子），又有一个来问我们买不买酒。”或是在山林中岩洞里的一位修行者：“这林里时常可以作他的伴侣的，只有那一只活泼的神牛。他每天除了弄吃的，解便，睡觉而外，只有念经。然而，在他卧榻旁边，还有一只泥钵，里面插着几朵山花，正开得鲜丽非常呢！”这些难于归类的印象，像是从汪曾祺的小说里乱入的片段，跳动着人的气味。

【国外族群研究动态】公众号第 28 期文章

《塑造多元种族》

Kimberly McClain DaCosta（著）Stanford University Press，2007 年



书籍简介：1997 年，高尔夫球运动员泰格·伍兹（Tiger Woods）在美国著名主持人奥普拉的节目上将他自己的种族身份描述为“Cablinasian”（一种混合种族身份，由白人、印第安人、非洲和亚洲血统组成），这一形容让当时的很多观众不解。而到了 2003 年，纽约时报的一篇文章已经宣告“种族模糊时代”的到来。对于许多美国人来说，多元种族已经变成了一种被认可的社会分类范畴。

《塑造多元种族》（*Making Multiracials*）这本书讲述了出现于二十世纪九十年代的多元种族社会运动。为不同混合种族人群成立的社会组织激增——这些群体以往只是被松散地组织在一起，且对彼此缺乏充分认识。多元种族曾经被忽视、被视为禁忌或者被认为并不存在，但它现在已经成为主流文化的组成部分。这个分类中的人们如何聚集起来？为什么这一运动会发展起来？为什么“作为混血”（being mixed）能为行动主义打造一个可依赖的基础？作者基于大量的访谈

和田野调查对以上问题进行了回答，并揭示了国家政策、家庭组织和市场力量如何“塑造”了多元种族。

作者简介：金伯利·麦克莱恩·达克斯塔（Kimberly McClain DaCosta）为哈佛大学非洲与非裔美国人研究和社会研究副教授，她关注种族不平等以及当代种族边界的生产。

书籍介绍：在2000年的美国人口普查之前，人们只能选择一个“种族”身份来描述他们自己，这种限定性选择给许多有着多元种族身份的人造成了问题。在过去几十年中，多元种族的行动家和组织为此付出诸多努力，因此美国政府出台了“勾出所有适合的选项”（tick all that applies）的方法来描述这类种族身份。在二十世纪的大部分时间里，美国政府并没有正式承认“混合”（mixed）血统的人。在历史上，跨种族联姻在很多州被反异族通婚法严令禁止，直到二十世纪六十年代中期，这一禁令才被最高法院推翻。

在这本充满启发、深有见地的著作中，金伯利·麦克莱恩·达克斯塔（Kimberly McClain DaCosta）提出的两个主要问题是：第一，多元种族群体如何形成？这本书叙述了多元种族如何被“塑造”而成；第二，尽管“混血”受到了媒体与学术界的大量关注，尤其是在过去的十年里，为什么有这么多人支持所谓的多元种族运动？达克斯塔在书中说到，“我的问题是为什么‘混血’人群现在用这种方式来激活他们的特殊血统？为什么这成为公共与私人身份认同的重要基础？”（p. 6）

这些问题的答案不可能简单。跨种族伴侣与婚姻关系的比例的确在上升（尤其是亚裔美国人和拉丁裔美国人，以及较少的非裔美国人），并且“混血”（mixed race）人群在大多数地方也不再显得突兀。但是这种关系和人群的存在并不能解释为什么多元种族人群会去争取官方认可的多元种族称号。毕竟，正如书中一些调查对象所说，多元种族人群是由许多不同类型的“混血”（mixes）组成起来的，并不一定有着很多共同之处。

这本书首先讲述了二十世纪九十年代关于种族分类（racial classification）的争论，其中有许多对于“多元种族社区”（the multiracial community）的辩护，目的是创造一个新的社会分类。然后，作者通过访谈具有跨种族关系的人及其子女，研究家庭关系对于多元种族组织如何及为何如此重要。这些生动的叙述揭示了个体如何面对他们经常遇到的来自公众或亲友的敌意与偏见。多元种族组织背后的大部分动力来自于混血家庭中的家长，他们坚定地致力于祛除他们以及他们的家庭成员因为“混血”（being mixed）而遭受的污名。

多元种族运动的发展也产生了各种各样的政治和文化项目，例如杂志、网站、大学社团和课程，强调所谓多元种族人群的经历。“多元种族”这个概念越来越多地出现在广告中，这些广告利用了他们的异国风格和时髦感，并且由于自身的这一特点，他们也被定位为一类盈利性的消费群体。

但是作者对于这类社会运动的出现并不持有乐观态度。在美国社会中，这类运动隐含的社会与政治含义并不简单。作者很有技巧地说明了这一运动中存在的讽刺：多元种族人群一方面不想接受原先国家指派的种族身份，但又寻求国家对于他们种族群体的认可（成为人口普查和其他政府表格中的一个分类）。作者非常细致地论证了寻求官方认可多元种族的努力，实际上可能会坐实种族思维和种族分类系统。我们应该避免将多元种族人群描述为和谐未来的象征，认为这一未来中种族之间没有张力，也没有种族偏见；同样地，达克斯塔也质疑了“跨种族联姻表示社会真正接纳了这类结合的后代”这一假设。在本书结尾，达克斯塔认为“多元种族政治是进步还是退步”这个问题并没有一个最终答案。也就是说，多元种族人群的发展与动员既不是一件“好事”也不是一件“坏事”，但是他们存在的政治性意义在于它能充分说明政府以及更加广泛的社会能够如何改变他们有关“种族”和“种族差异”的观念。

谨慎评估一下这个运动的成功对于美国的种族景观意味着什么（尤其是考虑到社会和政治部门强烈反对多元种族人群构成了某种集体性这个观点），我们会发现，尽管对于有非洲血统的人

群来说“一滴血原则”（one drop rule）仍然使用广泛，但越来越多的证据表明，这一强制性的种族称号在人们可以选择“混血”称号时遭受到了挑战，甚至有人会同时选择黑人与多元种族这两种称号。显然，成为多元种族的意义并不能被简化为某一类型的经历或身份；这本书讨论了（各种各样的）混血人群理解和体验他们与其他多元种族人群之间关系的不同方式。多元种族人群之间认为在哪些方面他们享有共同性？在哪些方面这些共同性会遭到质疑？《塑造多元种族》（Making multiracials）似乎得出了这样一个结论：我们（暂时）不能够说“多元种族”（multiracials）是一个统一的、一致的社会群体。

《塑造多元种族》（Making multiracials）记录了所谓的多元种族运动在美国的出现，这本书与英国和西欧不断增长的多元民族和“混血”的社会产生了深远共鸣。在这些社会中，跨种族交往和结成伴侣日益普遍。在英国，黑人/白人通婚率特别高（相比于美国而言），其次是大量的中国人与英国白人、南亚人与英国白人的通婚率也在提高。英国在 2001 年人口普查中选择用“混血”（mixed race）这一选项（包括一些子分类）来替代多个选项。在未来，有关于美国族群形成、民族政治和种族分类等许多相同的问题会在大西洋此岸继续存在。

本文采编整理自：

Song, M. (2008). Making multiracials: State, family, and market in the redrawing of the color line. *Ethnic and Racial Studies*, 31(5), 1013-1014.

Morning, A. (2008). Making Multiracials: State, Family, and Market in the Redrawing of the Color Line. *Contemporary Sociology*, 37(4), 361.

DaCosta, Kimberly McClain. *Making multiracials: State, family, and market in the redrawing of the color line*. Stanford University Press, 2007.

延伸阅读：

D'souza, Dinesh. *The end of racism: Principles for a multiracial society*. New York: Free Press, 1995. 种族主义的终结：多元种族社会的原则

Root, Maria PP, ed. *The multiracial experience: Racial borders as the new frontier* Sage, 1996. 多元种族的经历：作为新战线的种族边界

Spencer, Rainier. *Challenging multiracial identity*. Lynne Rienner Publishers, 2006. 挑战多元种族身份

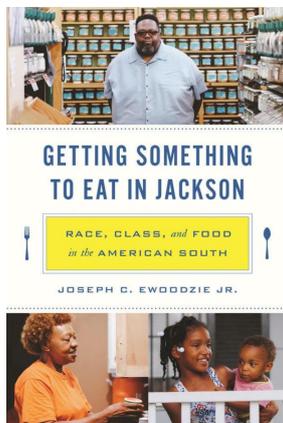
DeYoung, Curtiss Paul, Michael O. Emerson, and George A. Yancey. *United by faith: The multiracial congregation as an answer to the problem of race*. Oxford University Press, USA, 2003. 以信仰整合：作为种族问题答案的多元种族教堂会众

（编译：廖敬霖，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼）

【国外族群研究动态】公众号第 29 期文章

《在杰克逊吃点东西：美国南部的种族、阶级和食物》

Joseph C. Ewoodzie Jr. （著）普林斯顿大学出版社，2021 年



书籍简介：当代美国黑人的饮食方式是怎样的？影响他们饮食选择的原因是什么？社会经济地位的变化会改变黑人的饮食传统吗？作者小约瑟夫·埃伍德奇（Joseph C. Ewoodzie Jr.）花了一年多的时间追踪一群经济、社会状况各异的非裔美国人，了解他们的饮食方式，在《在杰克逊吃点东西：美国南部的种族、阶级和食物》一书中，以民族志的方式生动地展示了非裔美国人在当今南方城市的社会生活，并用食物来探索非裔美国人种族和阶级之间相互作用的复杂关系。

在以往的解释中，美国南部黑人的饮食选择常被归因为以消费“灵魂料理”（soul food）为中心的传统，但埃伍德奇发现这一传统已经发生变化。他聚焦于美国黑人比例最高的地区密西西比州杰克逊市，关注非裔美国人内部的不同阶级在食物供应、食物选择和食物消费三方面的差异，探讨种族和阶级的交叉性，以此呈现了不同阶层非裔美国人对共同种族身份的不同体验，以及食物与种族和阶级之间复杂的相互作用关系。在此过程中，埃伍德奇揭示了黑人身份形成的过程，他认为食物也是用来构建、完善和重构种族界限的工具之一。

该书被詹姆斯·比尔德基金会图书奖提名，并获得了社会问题研究协会 2021 年赖特·米尔斯奖（C. Wright Mills Award），以及黑人社会学家协会艾达·威尔斯（Ida B. Wells-Barnett）图书奖。

作者简介：小约瑟夫·埃伍德奇（Joseph C. Ewoodzie Jr.）为加纳裔美国人，戴维森学院社会学副教授和种族正义副教授。他关注种族、平等、自我认同与群体边界，主要使用定性研究和民族志方法研究城市边缘化人群尤其是非裔美国人如何理解日常生活中的不平等。

书籍介绍：美国南部黑人的饮食选择常被归因为以消费“灵魂料理”（soul food）为中心的传统，《在杰克逊吃点东西：美国南部的种族、阶级和食物》一书挑战了对非裔美国人饮食方式过度固化的观点。埃伍德奇遵循了人类学 20 世纪后期对于食物的研究传统，在美国黑人比例最高的地区展开田野调查，以食物作为切入点呈现了当代南方黑人阶级和文化的多样性，揭示了密西西比州杰克逊市的结构力量对非裔美国人的影响，并论证了食物在社会经济研究和阶级分析中的重要性。埃伍德奇将历史融入到对美国黑人饮食方式的解释中，介绍了奴隶制以及杰克逊市本身的历史如何影响该地区种族构成和饮食文化，在此基础上呈现了当今杰克逊黑人食物选择的社会经济制约因素，并持续关注黑人内部的阶级差异。

虽然在黑人的标签下，甚至作为非裔美国人，似乎存在着一种象征性的团结，但这本民族志通过研究食物，展示了当代黑人理解和体验自身身份的不同方式。埃伍德奇自身的体验也证明了这一点，在他的研究中他很清楚地意识到，虽然他的皮肤是黑色的，并因此被自己的研究对象接纳，但他的加纳籍身份背景仍使他与非洲裔美国人之间存在不同。这种情况使得埃伍德奇能够察觉到杰克逊的非裔美国人独特的食物获取方式，并让参与者能够以黑人而不是被研究者的身份与他交谈。本书根据作者定义的四个社会阶层划分为四部分，每一部分都聚焦于居住在密西西比州杰克逊的不同阶层的非裔美国人：无家可归的人，贫穷的劳动者、中下阶层和中上阶层。埃伍德奇通过访谈和参与观察的方式了解了这四个阶层与食物的不同关系，并对他访谈和参与观察过的不同社会阶层的人们进行了详细的民族志描述。通过这些民族志案例，以及对食物获取、食物选择和食物消费三方面的关注，作者阐述了黑人身份的形成过程，以及黑人身份如何反过来塑造了他们的经济社会生活。

第一部分讨论了杰克逊无家可归者及其食物供应情况。埃伍德奇认为，食物发放往往是政府和非盈利部门的一种控制手段：食物和资源都有自己的一套规则与指南，不服从者可能会暂时甚至永久地失去获取这些资源的机会。埃伍德奇曾多次目睹了这样的场景。他还发现，为了避免这种情况，一些无家可归者会自己储藏食物，尽管表面上他们能控制自己的生活，实际上收容所的规则和资源分配引导着他们日常习惯的形成。这些因为食物发放而养成的日常习惯形塑着无家可归者找工作甚至找到住所的能力，这也是长期无家可归者不被接纳的问题根源，其它产生张力的方面还包括在对待白人无家可归者与黑人无家可归者之间产生的差异，以及在一个由白人服务提供者控制的体系中，对作为黑人的各种要求。同时，作者对无家可归者食物选择的描述表明，他

们确实关心食物的质量，而不仅仅是吃饱，尽管他们似乎没有选择，也并不总是能够按照这些价值观行事。

在第二部分，埃伍德奇通过泽纳尼（Zenani）及其家庭的经历进一步探讨了贫困劳动者的食物选择，他收集的家族史有力地说明了该阶层与食物的关系。就在三代人之前，农业和养殖业还是他们的主要食物来源，而生产方式的快速转变从根本上改变了人们的食物来源和由此产生的食物选择。对于其他家庭成员来说，目前的食物选择主要取决于当时可获得的资源，多数情况下快餐因为便宜和便利，成为他们主要的食物来源。泽纳尼家庭的故事向我们展示了，贫困劳动者的日常食物选择不仅仅是基于与传统美食相关的文化和历史实践；相反，埃伍德奇认为，他们是在贫困的框架下做出选择，这并不是说传统习俗在食物的获取过程中没有发挥作用，比如他们依旧保留了对妇女/母亲烹饪的性别期望，而是说他们不会完全基于过去的传统或对未来的考量选择食物。

在第三部分，埃伍德奇通过一个中下层家庭的经历继续他对食物选择的讨论。他在戴维斯一家经营烧烤的餐厅工作，从该家庭和餐厅的顾客那里作者了解食物与他们的身体和灵魂的关系，包括健康和社区的概念。对不同社会经济阶层非洲裔黑人的研究让他发现了“灵魂料理”对不同黑人群体的意义差异：对一些人来说，它代表着生存和南方人的身份；对于其他人来说，比如戴维斯一家，黑人风味的食物很有限，不能代表他们想在餐厅里展示的更为丰富的特色。这些差异将话题由食物选择转向了人们对于食物的认识以及食物选择的观念。虽然中下阶层与贫困劳动者有类似的经济问题，但因为处于不同的社会经济阶层，他们的实际情况大不相同。

这些关于食物选择的观念，在第四部分对于中上层黑人的研究中，依旧保持相关性。与埃伍德奇交往的中上层阶级人士通常是杰克逊市精英阶层的重要成员，包括一位市长候选人。在与他们的互动中，作者能够有机会观察并询问食物在他们日常生活中的作用，他发现这与他此前在这座城市所听到的和感受到的经历截然不同。毫无疑问，食物也是中上层阶级的必需品，但他们的消费取决于食物本身，比如某些食物被描述为更健康，因此更受欢迎。健康食品的出现本身就是这一阶层拥有财富的标志，因为迎合这种饮食偏好的餐馆只在较富裕的社区才有。这并不是说杰克逊的中上层美国黑人完全脱离了在杰克逊市被广泛理解的黑人食物的背景，他们的特权世界仍然被严重种族化，只是该阶层与食物的联系呈现出黑人身份的非均质化，尽管黑人身份本身塑造了他们对社会和食物的体验。

这本书文笔精湛，聚焦于民族志，融合了多种视角，即便社会学专业以外及其他关注社会种族建构的广泛读者也能读懂这本书。这本书说明，民族志非常有助于理解阶级、种族、食物，理解对于黑人来说这三个方面如何结合起来，使阶级和种族被地方化。埃伍德奇使用不同的社会经济分类进行分析，让我们意识到，尽管都打着“黑人身份”的旗号，黑人如何以不同的方式体验世界，这一点非常值得进一步研究。在未来，以埃伍德奇的研究为基础的工作还可以帮助研究在食物背景下黑人和白人之间形成的不同关系。《在杰克逊吃点东西：美国南部的种族、阶级和食物》通过描述不同社会阶层间的跨种族互动来暗示这种关系，比如当白人服务提供者为无家可归的黑人提供食物时，或者当黑人中上层阶级候选人与他们政治竞选中的白人投资者一起吃饭时。这些经历表明，食物与权力和种族等级之间的关系会进一步发展阶级关系和饮食口味。总之，这本书证明了社会科学有可能结合对个体的考量与影响不同社会群体的结构性限制与优势。

本文采编整理自：

- Joshua Sbicca. 2022. Getting Something to Eat in Jackson: Race, Class and Food in the American South by Joseph C. Ewoodzie (review). *Social Forces*. 100(4): e25.
- Carolyn Mason. 2023. Intersections of Taste, Race, and Class. *Current Anthropology*. 64(3): 353-355.
- Joseph C. Ewoodzie Jr. 2021. *Getting Something to Eat in Jackson: Race, Class, and Food in the American South*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

延伸阅读:

- Jesica Siham Fernández. 2021. *Growing Up Latinx: Coming of Age in a Time of Contested Citizenship*. NYU Press. 成长中的拉丁裔：在公民身份备受争议的时代成长
- Pierrette Hondagneu-Sotelo and Manuel Pastor. 2021. *South Central Dreams: Finding Home and Building Community in South L.A.* NYU Press. 中南部的梦想：在南洛杉矶寻找家园与建立社区
- Psyche A. Williams-Forsion. 2022. *Eating While Black: Food Shaming and Race in America*. University of North Carolina Press. 趁天黑时吃饭：美国的食物羞辱和种族歧视
- Zandria Felice Robinson. 2014. *This Ain't Chicago: Race, Class, and Regional Identity in the Post-Soul South*. University of North Carolina Press. 这不是芝加哥：后灵魂年代南方的种族、阶级和区域身份

(编译：谢小雨，责编：阿嘎佐诗，排版：胡琼)

《民族社会学研究通讯》第1期-第392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