

后派克又找到了恢复汤姆士学术地位的机会。1931年1月1日汤姆士给派克写了一封热情洋溢的信恢复了友谊。又隔20年，1951年这本《旧世界特点的移植》得到重版时，D. R. Young为该书写的序言里引用了当时“美国化研究”的主持人Brown的话，说明了这本书主要是根据汤姆士的研究成果写成的，而且在重刊本上所标明的著者中汤姆士的名字列在首位。

“美国化的研究”尽管引起派克与汤姆士结合中的一段插曲，但这本他们合著的书的最后出版得到美国社会学界的赞赏，公认为“要写美国20世纪的历史不能缺少这一份研究报告”。

派克老师本人来说，他在走上讲台前的几年备课时期中又发现了一个发展社会学的“金矿”，就是提出了美国国内民族关系的问题，而且他在这个课题的指导下，晚年又把这课题扩大到全球的民族接触和融合的前景，现在我们回头来看，在20世纪这正是要认真考验社会科学界的一个大课题。

【学者论坛】

民族与国家

——从吴文藻的早期论述出发

王铭铭

如果容许我用个不恰当的比喻来说，20世纪有点像世界范围的战国时期。

——费孝通（1998：2）

最近几个世纪以来，与被西方资本主义的扩张所统一同时，世界也被土著社会对全球化的不可抗拒力量的适应重新分化了。在某种程度上，全球化的同质性与地方差异性同步发展的，后者无非是在土著文化的自主性这样的名义下做出的对前者的反应。因此，这种新的星球性组织才被我们描述为“一个由不同文化组成的文化”（a Culture of cultures），这是一种由不同的地方性生活方式组成的世界文化体系。

——Marshall Sahlins（1998:10）

民族问题

民族与国家之间关系，是20世纪人类学研究的主要课题之一。在国内人类学界，对于这一关系的论述在30年代“边政学”提出以后，到50年代少数民族社会调查这一段复杂的历程中，得到了集中发展。迄今为至，国内人类学者对于民族与国家之间关系的探讨，受到50年来历史特殊性的影响，主要集中于对一般所谓“民族问题”的探讨上。“民族问题”虽然不排除“汉族问题”，但是显然更偏重指“少数民族”在国家民族事务的处理方面构成的“问题”。中国的“民族问题研究”，属于一种对于民族与国家之间关系的探讨，而它的主要特征，在于学界对于国家民族关系治理的介入。



在西方人类学界，民族与国家之间关系的探讨，也占有显要的地位。在这一方向上的探讨，也关注到少数族群（ethnic minority, ethnic groups）与所谓国家中的“主体民族”构成的差异及这种差异的实质。然而，在80年代以前，与“族性”（ethnicity）有关的人类学论述，深受这门学科中社会文化一般理论的制约，而未构成独立的理论范畴，这种状况直到80年代以后才得到改变（参见：Eriksen, 1993）。就80年代以来出版的研究来看，西方人类学者对于民族与国家之间关系的探讨，主要集中与对一种意识形态的批判性研究，这种意识形态现在已广泛地被界定为“nationalism”，其政治制度的表现也被界定为“nation—state”。后者一般被翻译为“民族—国家”，指一种现代的、以“国族观”（nationhood）为中心的公民—国家关系模式；而起着也被翻译成“民族主义”，但因这里的“nation”指的并非是“族群”，而是以国家为中心的认同，故实应指“国族主义”。

1991年，《人类学年鉴》发表美国人类学家福斯特（Robert Foster）的一篇论文，总结了关于民族和国族主义的人类学研究，指出民族问题在西方人类学界的出现，是因为人类学中目前面临着两大难题，即：（1）文化这个概念本身构成的难题，（2）从世界历史的角度理解文化差异的前景的难题。同时，福斯特指出，人类学从对文化观的关注，转向对“民族—国家”必经的文化发展过程的关注，有着深刻的历史原因。他说：

人类学者认识到，国族文化的建立是“新生国家”追求“现代化”的一部分，是旧殖民地国家为争得自身民族所需要（从形象外表到经济基础）的形式而做出的巨大努力。最近几年，人类学者开始把当代旧殖民地国家政治文化中的矛盾与殖民统治时期的分裂政策联系起来考察国族文化问题。然而，国族文化在欧洲那些“老”民族内部同样是具有现实意义的争论焦点，处在不停的修整过程中。其实，把民族看成带有固定不变、“内容已定”的文化认同的观点本身，正是那些使人为的认同自然化的各种活动获得成功的标志，同时，这也是某一塑造民族认同的方法或说法获得成功的标志，因为所有关于民族精粹的定义都有选择地忽略与其相争的其他定义。通过排除异议和培养“公民”，他们为自己稳固地树立起（或树立不起来）“自然而然”的形象，而这些公民的主观意识正是由循环产生国族文化并使其自然化的种种活动所构成的内容之一。换言之，国族文化的创造，不仅格式化地通过教育儿童，使他们进入社会并使他们产生持久的性格特征，而且还通过传递“国族特点”之外的范畴。而国族文化的创造，必然要求对“国族公民”进行培养，使他们成为带有特定的历史觉悟、权威观点和自我意识的特殊公民（Foster, 1991:237—238）。

对于现代民族-国家文化的构造过程，我曾经给予相当多的关注。在中国的区域人类学田野工作方面，我曾利用闽南地区城乡民族志资料来论述民族-国家的建造对于地方社区与民间文化造成的深刻影响，我也试图指出，这种计划中的国族现代化面临的原有社区共同体文化的抵制（王铭铭，1997）。我发现，对于我们分析近现代中国社会中民众被国家纳入“公民意识”培养计划的过程，国族主义和民族-国家的概念有相当重要的参考价值，因为在近百年来中国文化实践中，国家建设者的策略，一直围绕着民族-国家一体文化的创造而展开，而这种权力和文化的延伸，对于人类学田野工作地点，也确实产生了巨大的影响。然而，从西方发展起来的有关“国族主义”和“民族-国家”的理论，如何与中国人类学的“民族问题研究”联系起来呢？在中国少数民族政策中，对于“民族-国家”的概念，一直采取比较谨慎的态度。我们的政策制订者的观点，向来力图避开西方民族-国家的“一民族—国家”模式，而中国民族的历史与现状，又属于



一种费孝通教授所界定的“多元一体格局”（费孝通，1988）。那么，现代国族主义和民族-国家的理论，是否与中国无关？这一问题，显然还必须得到探讨。

在所谓“民族”与“国家”之间关系的问题上，中国走过了一条十分独特的道路。在世界其他地区（包括西方和非西方），国族主义的传播，使“一民族一国家”的民族-国家模式得到了广泛而深刻的延伸。这种广泛传播的政治模式，甚至到了90年代依然给世界带来了很大影响。世界性和区域性的军事冲突，大多发源于这样一种“一民族一国家”的理念，而西方（尤其是美国）对于区域冲突和主权问题的介入，也时常以维护“一民族一国家”的主权为借口（参见马戎，1997：23-24）。相比之下，从20世纪初期开始，中国虽然也在政治上强调国族的制度与观念对于新国家创建的重要意义，但是却很少有人主张实行这种严格意义上的民族-国家模式。在人类学成立之初，中国学者即主张破除西方种种民族-国家一体化的概念局限，创造一个“多民族国家”。这种主张在漫长而曲折的现代国家创造上，有着深刻的历史影响，而其最为突出的表现，就是目前“中华民族多元一体格局”概念在中国民族与国家关系论述中的主流地位之确立。

必须承认，在很大程度上，正是这种“多民族国家”的观点，使国家在长期以来的社会科学学科归类中，将人类学（或“民族学”）定位于“民族问题研究”的范畴之中。然而，我认为，以国家民族事务处理为中心的政策研究，不可能自然而然地倒过来推动“多民族国家”的中国人类学观的深化。在民族问题研究的领域中，一些学者以为，中国既然是一个“多民族国家”，那么，它的人类学就不必考虑西方民族-国家的概念框架，而应专注于自身问题的具体研究。事实上，这样的思考方式不能解释一个十分重要的历史现象，即：早在这些主张“专注于自身问题的具体研究”者出生以前，关于民族与国家之间关系，就存在着深刻的中西方学术差异，而这样的差异也导致了早期中国人类学者对西方有关民族-国家的理论提出了批评性的见解。正是这样的差异和批评，奠定了“多民族国家”的理论，使其为后来民族问题研究的实践开创了理论的视野。我们今天讲的“民族问题”，运用的外文注解，其实就是“national question”，而“national question”概念是在西方19世纪以后的产物，它在20世纪逐步在中国演变成特指“少数民族问题”的概念。可见，两者之间有一定的历史关联和断裂。那么，倘若我们确实是在学术传承基础上展开进一步研究，那些“初始概念”的吸收和改造，对于进一步的理论阐述又当具有何种意义？基于这种吸收和改造而展开的理论阐述又如何能够为当代中国人类学者提供其开拓自身视野的手段？

为了解答上述问题，我将重新审视中国人类学的奠基人之一吴文藻先生对于民族与国家之间区别与关系的一篇论述。这一论述于1926年4月发表于《留美学生季报》[1]，当时的吴文藻先生只有25岁，他就读于美国哥伦比亚大学，文章题为“民族与国家”，是吴先生最早发表的一篇学术论文，它的发表时代，正好也是中国人类学发展的一个关键时刻。时过72年，阅读这篇文章，我感到其中的深意仍然值得我们今日的人类学者关注。于是，我根据阅读后的一些感想写成如下文字，希望学界同行来共同探讨。

吴文藻的早期论述

费孝通先生曾以“开风气、育人才”来形容吴文藻先生的学术风范，他还特别提到吴先生在带动中国社会研究者基于西方理论的学习和反思，来走自己的道路（费孝通，1997）。“民族与国家”一文的发表时间，虽然是吴文藻先生的青年时代，但这种“开风气”的学术风范已经在文中



充分呈现出来了。在1926年以前，人类学（或称“人种学”、“民族学”、“民种学”等）已被介绍到中国，人类学的田野工作及论述，也开始运用中国资料。但是，从19世纪末到1926年这30年间，作为理论的人类学主要是被作为社会进化的启蒙主义思想在中国思想界发挥作用的，对于中国社会进行的人类学研究，大多为来自东西洋的海外人类学者所从事，中国人类学的翻译者尚未系统进入自主的理论分析与经验研究。吴文藻的“民族与国家”，虽未受到广泛的关注，但它在实质上可以说开创了中国人人类学独立理论思考的道路。

在“民族与国家”一文发表的时代中，同一论题已经受到了政治思想界的关注。梁启超、孙中山等，为了“启蒙中国”从不同的角度论述了“国族”对于中国改造的重要性。到1926年，北伐战争节节胜利，如何在新时代开创一个民族自觉、确立一个强大的国家，一时又成为政治理论界关注的要点。在引进西方国族主义理论的过程中，中国政治思想界并未充分意识到中国文化的特殊性。与西方民族-国家的创立过程不同，20世纪中国民族-国家的自我建设面对着“中华帝国时代”遗留下来的“天下”观念：这种“普天之下莫非王土”的世界观本来就是一个超越民族的文明体系，而19世纪以来这一文明体系虽然受到强大的外来挑战，但是却没有像其他文明和部落那样沦落为殖民地。20世纪初期的政治改造思想，必须面对所谓“半殖民地、半封建”的问题，也就是不仅要与中华以外的世界形成差异，在此差异中创造一个能与西方匹敌的、强大的主权国家，而且还要在国家的境内创造一种与“历史”完全不同的局面。然而，发源于欧洲，混同了文化与政治的民族-国家观念，自身所带有的、激发民族间矛盾的特质，却也必然给转型中的“中华帝国”带来诸多的问题。为了在“中华帝国”的废墟上创造一个全新的国家，孙中山等政治家将主要的精力放在运用西方民族-国家理论的“建国方略”上，在文化上强调国家的一体化与公民意识的确立，即强调严复在中国启蒙时期试图开始言说的“群”（即指社会）的道理。这一“建国方略”的考虑，在其发展过程中逐步涉及了“多民族国家”的观点（如“五族共和”观点），但在理论上却忽略了现代国家的公民意识与传统“天下”观之下的多元族群与文化如何能与西方现代民族-国家理论匹配的问题。在严格意义上讲，这个“帝国”（empire）与“国族”（nation）之间的矛盾问题，是在1927年以后南京政府确立以后，尤其是在“抗日民主阵线”形成以后，经人类学界在其对“边政问题”的研究中逐步正式推向政治思想界的（见吴文藻 1942；周星 1997），而此前吴文藻在海外发表的那篇“民族与国家”论文，应当说是最早对这个问题进行系统分析的。^[2]

在当今西方理论界，基于欧洲历史的经验，一些社会思想家认为，“帝国体制”向“民族-国家体制”的演变，走过了一条直线的道路，这条道路实质上是一体化特征较强的民族-国家取代传统国家（即帝国体制）的过程（参见Giddens, 1985）。20世纪初期的中国政治思想家们在叙述自身对“改造中国”的看法时，十分关注传统帝国体制下“一盘散沙”的文化面貌如何以西方的“群学”模式来改造的问题。然而，问题是，中国政治改造的道路是否一定要采取民族-国家模式？“民族与国家”一文的写作目的，正是为了对当时政治思想界民族-国家主义的理论混淆问题进行人类学的澄清。对此，吴文藻开宗明义地说：

近来国家主义之团体，风起云涌，国家主义之鼓吹，甚嚣尘上，在今日之中国，已与三民主义及共产主义，鼎足而峙，且于最近之将来，大有驾乎二者之上之趋势。因此，三民主义者与国家主义者，似已稍起齟齬，三民主义者，以为民族主义，不与帝国主义及军国主义相混，故认民族主义优于国家主义。反之，国家主义者，则以为民族主义，系国家主义译名



之误，欲顺言，必正名，故认国家主义优于民族主义。兹篇之作，非欲比较国家主义与民族主义二标识之优劣得失，亦非欲衡孙中山之民族主义，第欲舍主义而专阐明民族与国家之真谛，及二者应有之区别，与相互间应有之关系（3）。

民族与国家：问题意识

在吴文藻以前，中国政治思想界通行的民族与国家定义主要源自孙中山。孙中山充分地意识到民族与国家之间的差异，也充分意识到英文中民族的名词“哪逊”（nation）有两种解释，即民族和国家。在民族与国家的区分方面，他在《民族主义》书中认为，“本来民族与国家，相互的关系很多，不容分开，但是当中实在有一定界限，我们必须分开什么是国家，什么是民族”。至于二者的区别，孙中山认为，“民族是有天然力造成的；国家是用武力造成的。……自然力便是王道。用王道造成的团体，便是民族。武力就是霸道。用霸道造成的团体便是国家。”另外，政治学家张慰慈对民族与国家也持类似的看法，他认为“民族”含有下列几种要素：“（一）种族的关系——由一个血统或一个人种传下来的。（二）地理的关系——在一个山脉，河流，丛林地方之中居住，为地势气候所隔，不容易和他族往来。（三）文化的关系——有同一语言，同一文学，同一历史，同一风俗，习惯，和同一道德观念。”至于民族与国家的关系，张慰慈在其《政治学大纲》中认为，国家建立于“自然可以发生一种共同的感情”，属于一种基于民族而组织起来的“统一的政治团体”。[4]

吴文藻敏锐地指出，当时主流的民族与国家理论，虽能承认英文中“哪逊”一词，含有两种意义，但却未能严格明了“民族与种族之分，国家与政邦之分”。在他看来，种族、民族、国家及政邦四个概念，向来为中西学术界及政论上滥用，造成了很大的混淆之名词，因而必须得到“申辩”，“以解淆疑，而清思路”。为此，他引用当时人类学的研究成果指出，将种族、民族、国家及政邦混同起来，有违文化进化的规律，对政治思想也可能潜在某种误导作用：

溯自近代人类学成立以来，人类学者已将曩昔种族上及语言上差别之谬见，一一揭破其非，严正厘正。自近代法理学及语言学采用比较的方法后，法理学者及语言学者舍推倒某某民族据以自豪之神话外，复证明某某民族借以自诩之特殊文物制度，并非空前独创，实为几许民族所同有者。近代演化论昌明，影响及于一切社会科学，而日西方学者，不复视国家为人类中之最高团体，以与社会相并，而反视之为人类社会演化中之一历程。有此学术上之种种新发见，一切名词之确定，自当以此为依据。

那么，种族、民族、政邦及国家四者之间差别何在？吴文藻做了如下论述：

（1）种族乃生物的人类学研究之对象，故为一生物的概念。种族上所表现之特性曰种族性。强者以欲排斥异己，而自称为纯种；以欲压迫弱小，而自命为优种；复以欲征服外族，而倡本族中心论；反之，弱者对此纯种、优种、及本族中心说，作反抗而求解放之运动；凡此皆可谓之种族主义。

（2）民族乃社会的人类学研究之对象，故为一文化的及心理的概念。民族上所表现之特性曰民族性。强大民族借其特殊之民族性，以号召隶属他国政府下弱小之同一民族，而逞其扩张之野心；弱小民族之寄人篱下者，借以脱离所属国，而加入同一民族之另一强国；又或一部分人民，欲借以保存或发扬其原属之特殊精神，丰富其现属政邦内之文明生活；凡此



皆可谓之民族主义。

(3) 政邦乃政治学及法理不研究之对象，故为一政治的概念。论政邦之性质曰政邦性。法学家及玄学家以为政邦之主权，乃属于固有、独立、普及、而无可抵抗、必须绝对服从者；德国唯心派黑格尔之视政邦为“尽善之道理”，“永远必需之精神本质”，或“绝对固定之目的本身”；及新黑格尔派之“政邦专制说”；凡此皆可谓之政邦主义。今日主张相对的多元主权论者，对此绝对的一元主权论，攻击不遗余力，可谓之“反政邦主义”。

(4) 国家乃政治学，国际法学，社会学，及其他种种社会科学研究之对象，故国家系一最普通之概念，举凡学者，政论家，政治家，演说家，新闻记者，以至于引车卖浆者之流，莫不用之。国家所表现之特性曰国民性，或曰国性。弱小民族根据其特殊之民族性，而欲自由兴邦，独立建国，共隶于同一统一政府之下；被虐待之国民性，或被压迫之民族性(以亡国而由国民性降为民族性者)，欲独立自主，组织民族国家，建设统一政府以谋经济之自由决择，政治之自由发展，及文化之自由演进；凡此皆可谓之国家主义。

吴文藻指出，种族是人种学及生物学的名词，民族是人类学及社会学上之名词，国家是政治学及国际法学的名词，政邦是政治学或政治哲学的名词。就近代史的事实看，种族、民族、国家及政邦之间的关系相当复杂(参见纳日碧力戈，1996)，一种族可以加入无数民族，一民族可以包含无数种族，民族可以造成无数国家。就国家与政邦之间的差异看，国家为地理、经济、政治和文化的单位，而政邦“或为社会之有机体，或为团体之心理的人格，或为社会之历程”。就要素言，“政邦以土地人民组织及主权四者而成立，国家舍此四者外，尚有形成民族之诸要素，如经济生活、语言文字、心理、历史、法律、风俗、习惯、文学、科学、美术、宗教等等文化共业。”

对上述四个概念进行严格的区分，并非只是为了说明概念问题。吴文藻撰述这一论文的主要目的，在于四个概念的混淆，尤其是民族与国家的混淆，对于世界政治的不良影响。他说：

民族与国家结合，曰民族国家。民族国家，在单民族国家与多民族国家之分。世倡民族自决之说，即主张一民族造成一国家者。此就弱小民族而言。与此相反者，则认民族自决，行至极端，有违国家统一之原理，及民族合作之精神，故反对任其趋于极端，而主张保存多民族国家。

“民族”：西方思想谱系

民族与国家的概念混用，对于19世纪以后的世界格局有着十分重要的影响，它包含的政治思想误区也十分值得重视。在西方人类学界，思想对于现实的这一双重影响，到了80年代以后才得到系统的论述。其中，安德生(Benedict Anderson)的《想象的共同体》(1983)和吉登斯(Anthony Giddens)的《民族-国家与暴力》(1985)等著作，分别指出这种“一民族一国家”的政治论调潜在的“神话色彩”和“暴力倾向”。在60年前，吴文藻却早已对这两种危险有了深刻的认识。他认为，自美国独立首创民族国家以来，西方民族思想史上，有三大关键。首先，德国、意大利仿美国之先例，竟大一统之事业，创近代民族-国家。其次，巴尔干半岛及东欧一带之民族-国家主义运动兴起，构成了影响深远的另一种民族-国家运动。其三，欧战时民族自决之说，风靡一时，不但为全欧为之震动，影响实及于全世界。他尤其关注其中的第三种潮流。吴文藻指出，在西方民族-国家运动的影响下，“世界上一切被虐待之国民性，或受压迫之民族性，咸起而从事国



家主义运动。国际社会因此益形纷乱。大国咸有分崩瓦解之隐忧。”

吴文藻依据上述“三大关键”，把世界民族-国家的思想演变分为三个时期，并分别以德国法学家柏伦知理(J. K. Bluntschli, 1808-1881)、法国思想家吕南(E. Renan, 1823-1892)及英国政论家席满恩(A. E. Zimmern, 1879—?)三位学者来代表三个时期西方民族思想。在三个时期，民族的概念有所不同。法国的吕南属于“绝对主张民族建国之说者”，英国的席满恩属于“绝对反对民族建国之说者”，德国的柏伦知理虽亦曾作反对论调，却承认“民族性为近代民族建国之最大势力”。不过，尽管这三种民族学说不尽相同，但它们的提出者都视民族为文化及心理之概念。吴文藻还认为，席满恩的民族概念，明确认定民族为文化及心理之事物，更因当时西方学术思潮趋向文化方面，席满恩的学说很受学者欢迎。换言之，吴文藻认为，当时的西方民族学说，逐步出现了注重精神和文化的趋势，这一点应当引起中国政治思想界的关注。

德国柏伦知理承认种族、语言、宗教、地理及一般物质环境在民族形成中的意义，但特别强调“共同之情感及共同之精神”因素，认为这是促起民族意识发生的原动力，并认为社会状况及历史倾向属于民族意识的辅助力。在他看来，共同文明与政邦之羁绊无关，民族是文化及心理现象，不含有政治意味。吴文藻指出，柏伦知理的民族定义受到黑格尔、费希特神秘色彩之影响，主张“以含糊难解之心理状态为断定民族性之最后要素”。不过，柏伦知理列举种种客观要素，将民族与人民(volk)区别，认为前者为文化概念，后者则含有政治意味，以此反驳当时盛行“一民族一国家之主义”。他还认为，事实上，政邦可以包括无数民族，而民族可以造成无数政邦；世界上有无数的民族，但非个个民族都具有独立政邦生活之能力。因此，民族性不应视为政治观念，而必须被视为文化概念。民族统一之意识，不妨赖各方面之文明生活以存在，无须扩张及于政府之有机体。然而，柏伦知理不无自相矛盾地认为，民族性是形成政邦的推动力，尤其是在近代，民族性已成为民族一国家的最大推动力。这一“客观精神”的论点，后来在意大利民族主义、英国自由主义和德意志的国家统一运动中被利用，这些国家“借口于柏氏之客观定则，利用定义上同种同文及同天然环境诸要素之部分，各实其说，作政治上之要求”。

在柏伦知理之后，“客观精神”概念一时为逐步形成的反理性主义论调取代，此时政治学说中“全民意志”的空论以民族-国家思想为形式，变为当时欧陆政治运动的归向。“全民意志”实际上就是“民族自决原则”，它提出之初深得人心，使过去以客观理性为中心的民族精神论退让于主观理性为中心的民族自觉论。法国思想家吕南对民族的界说出现于这样一个时期。吕南主张，民族原理见于精神，民族是精神之家庭，并非受地理空间限定的团体。但是，民族发生于近代，应在“民众投票”中得到确立。他批评以往的民族学说，种族、血统关系、语言、公共利益、地理、历史等因素都难以置信，也非判断民族的最后标准。民族的精神，基于两种事实之上：一为民族的共同文化遗产(嗣业)，二为民族团体的民众认同。由此，吕南极力主张民族建国，认为这个意义上的民族与国家差别很小，只要获得政治上的地位，就可以成为民族-国家。吕南的言论针对的是与法国利益对立的大日耳曼及大斯拉夫民族主义，他倡导一个民族一个国家的理论，深刻地影响到西欧的政治思想和实践，也受到巴尔干半岛弱小民族的欣赏。吴文藻指出，这一民族学说促发了营造独立自由与统一之近代民族-国家的运动，“实酿成前此欧战之一大原因”。[5]

基于吕南民族学说的发展，英国政论家席满恩对政邦性、民族性及民族进行了区分，认为民族性与宗教一样，是主观的，政邦性是客观的，民族性是心理的，政邦性是政治的：“民族性者，乃一种团体意识之外表也；此团体意识，寄托于一定之家乡邦土之上，富有特殊之强度，特殊之



密度，用特殊之尊严者也。民族者，即借此种团体意识而结合之人群也。”席满恩的民族概念，强调文化及心理特性。吴文藻认为这是当时西方学术思潮趋向文化所致，也使席满恩的学说受到广泛欢迎。

吴文藻从种族、民族、国家及政邦的区分及西方民族学说的演变入手，为我们呈现了19世纪以来世界思想界对于民族与国家之间关系的认识。表面上看，这篇论文的主要内容是对西方思想的介绍。站在今日理论发展的前言，我们也能够看到，吴文藻先生当时的论述不无它的历史局限性。例如，据社会理论家霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）的研究，18世纪末期国族主义思想在欧洲发生以后，到1918年第一次世界大战结束之前，经历过几个重大的变动，从哲学的自由主义启蒙运动的民族自由观，到19世纪上半叶民间与政府民族观念的互动，再到19世纪后期以后的40年。到吴文藻的时代到来之前，国族主义思想已经发生了三大变化。其一，国族主义者认为，只要一个人民的实体认为自身构成一个“国族”，即可以成立自身的国家；其二，为了确认这种以人民为主体的国家，语言和文化成为族权意识的核心；其三，族权和族权的象征不断得到强化（Hobsbawm 1990:102）。对于这些潮流，吴文藻没有给予全面的总结。不过，仔细阅读他的文章，我们不难发现，文章的实质关怀是，在这样的世界潮流之中，中国面临的历史道路选择问题。

文化的民族，政治的国家

从另一个角度出发，吴文藻总结西方民族学说，为的是向当时的中国政治思想界提出的一个尖锐的问题：那种种混同文化精神和政治含义的民族-国家之说，是否一定要成为中国社会改造的“原理”？他说：

中国近50年来之政治思想史，一部民族思想之发达史也。吾国民族思想有二渊源：一为固有者，一为西洋输入者。吾国固有之思想，多属片鳞断爪，不及西洋输入者之完善。且吾国固有之民族思想，十之八九为种族思想。西方民族学说之影响吾国近代政治思想，至为深刻。

为了证实这一观察，吴文藻在前文提供的孙中山和张慰慈理论的基础上，进一步反思了梁启超的“民族”概念。梁启超在《中国历史上民族之研究》中认为：

“最初由若干有血缘关系之人，（民族愈扩大，则血缘的条件效力愈减杀）。根据生理本能，互营共同生活；对于自然的环境，常为共通的反应；而个人与个人间，又为相互的刺激，相互的反应；心理上之沟通，日益繁富，协力分业之机能的关系，日益致密；乃发明公用之语言文字及其他工具，养成共有之信仰学艺及其他趣嗜；经无数年无数人协同努力所积之共业，厘然盛开特异之‘文化枢系’；与异族相接触，则对他而自觉为我。”

“血缘，语言，信仰，皆为民族成立之有力条件；然断不能以此三者之分野，径为民族之分野。民族成立之唯一的要素，‘民族意义’之发现与确立。何谓民族意识？谓对他们自觉为我。‘彼，日本人；我，中华人’：凡遇一他族而立刻有我中华人之一观念浮于其脑际者，此人即中华民族之一员也。”

吴文藻认为，比较就梁、孙、张三氏对于民族之见解，梁氏的学说较为圆满。张氏不过忠实介绍了西方的一家之言，认为共同精神、共同习惯及共同利益之观念是民族观念的基础，却又认为民族乃由种族分出，而以民族表示种族之关系。吴文藻认为这存在很大问题。孙中山主张客



观的民族概念，列举血统、生活、语言、宗教、风俗习惯等五种民族成因。吴文藻认为这没有区分五个因素中哪一个比较重要，而且，孙中山的主观民族说，“论据近乎武断”，以为由于王道自然力结合而成者曰民族，由于霸道武力结合而成者曰国家，“颇令人联想及德国唯心论者费希特的民族观。最重要的问题是，孙中山以为民族代表绝对精神之一种形态，国家是达到此一目标的工具，把精神与国家混同，属于“一种玄谈，在学术上不能视作正论”。那么，梁启超的民族概念为什么说是最恰当的呢？吴文藻认为，这一论点“已兼有中外之特长”，“以演化论之观念，作释义之入手法，由纯粹之客观事实，如血缘关系，自然环境，及经济生活，进至语言、文学、美术、宗教等文化共业为止，殊为独具只眼。”

基于对梁启超综合中外优点的民族概念的延伸，吴文藻部分地批评了西方学者有关民族与国家关系的论述。他说：

今日学者关系于民族之定义，种类不一，有着重同种同文之关系者，有着重地理环境之要素者，有着重风俗习惯及历史传统之关系者，更有着重精神及象征方面者，凡此不胜枚举，要其以前人为依归则一也。其罗致种种客观要素，则近柏氏之说；其着重精神及象征方面，则近吕氏之说；其标出心理及文化之本质，则近旁氏之说；而席氏本为调和先儒之论者……今日科学的人类学家，对于种族之见解，完全与往日盛倡同文同种说者之见解相左。法儒吕南所谓种族之一名词，实已晦甚，颇有几分真理。当民族之形成，血统之条件的效力，亦未可绝对否认；只因处今日争论最剧烈之时代，似以不作武断的肯定论为是也。

当然，在这一部分批评的基础上，吴文藻试图从现有的论点总结出一条原理，这一原理明显地将民族与文化密切联系起来，并将之与一般意义上的国家与政邦做了必要的区分。

民族者，乃一人群也；此人群发明公用之语言文字，或操最相近之方言，怀抱共同之历史传统，组成一特殊之文明社会，或自以为组成一特殊之文明社会，而无需乎政治上之统一；当民族之形成也，宗教与政治，或曾各自发生其相当之条件的效力，第其续续之影响，固非必需也。故民族者首属于文化及心理者也，次属于政治者也。

… …

历史上之无数民族，几无一非由无数种族混合同化而成，不足为判断民族之标准。一是言文之着重：以社会学者之眼光观之，同文系形成团体意识所必需之条件。语言文字乃表达思想之工具，最能促起人群之“类似心理”。唯有“类似心理”之人群，始能发生一种公共利益观念。公共利益观念兴起，团体意识始能成立。乐群性乃人类之一种本能，“类似心理”之条件具备，团体意识自无不成之理。语言文字亦为传递嗣业之媒介，将过去，现在及将来一齐连锁。一民族共处安乐及患难之经验，全凭文字之记载以绵续之；一民族之不朽的文学作品，亦唯类文字之工具以表现之。文学所以表现人生，一团体之得怀抱同一生活态度之理想，实以伟大之文学形成。此其所以足重者一也。二是历史之着重：历史之本质，系一种人文精神。过去现在及将来团体生活之成绩，借历史之记载保存，足资世世子孙无穷之回忆。史乘中圣贤豪杰之士，或杀身以成仁，或舍生而取义，其牺牲精神，垂古不朽，足为万世之师表。民族以之而人格化，成为一种历史人格，犹之圣贤豪杰，足为人民虔敬与崇拜之对象。此其所以足重者二也。三是文化之着重：此乃着重语言及历史必然之结果。文化之范围甚广。英国人类学者泰勒之界说，为今日学者所公认。其言曰：文化乃“该复杂之全体，包括知识、信仰、美术、道德、法律、风俗、及任何其他能力与习惯，由于人为社会中之一分子而习得



者”民族自信其有特殊之知识、信仰、美术、道德、法律、风俗、习惯等等，遂组成一特殊之文明社会。此其所以足重者三也。言文，历史，及文化三者，为人文精神之所寓，故民族者，乃一文化之团体也。

在吴文藻看来，作为“人文精神”和“文化团体”的民族，必须与国家的概念有一个明确的区分。他指出，将作为文化的民族和国家区分开来，其实就是要将民族区分于西方哲学史的国家论之外。换言之，民族与国家混同造成的世界危机的局面，有着必须得到重新思考的历史根源：

自柏拉图、亚里士多德以来之西方政治哲学史，一部政邦哲学之发达史也，自费希特、黑格尔以来之政论史，一部国家至尊论之发达史也；自19世纪马志尼、密勒以来之政治运动史，一部民族国家主义运动之发达史也。至于我国，则自先秦以来之政治哲学史，一部圣哲人生哲学之发达史也；自黄黎洲以来之政论史，一部汉族中心论之发达史也；近50年来之政治运动史，一部民族主义运动之发达史也。

在中西方政治史的比较中，我们看到自己的弱点。这主要表现在：

彼此所根本不同者，则西方往者大都以国家为人类中之最高团体，国家与社会，视为同等；我国则久以国家为家族并重之团体，国家之意识圈外，尚有天下。西方以个人为国家之直接单位，我国以个人为国家之间接单位，而以家庭为国家之直接单位，乃先家庭而后国家者也。故我所短者，乃应世之政邦哲学也，正当之国家观念也，强有力之政治组织也。

与孙中山等人一样，吴文藻承认中国近代的弱势，根源于强有力政治组织的缺乏。但是，他也考虑到西方民族-国家的紧密配合所带来的问题：

近代国家学说，舍国际法学者称国家为主权政邦说之外，实与晚近民族学说，同时并起，开始与德国，而盛倡于美国。美国当北美十三州未宣告独立之前，民族性已渐次形成，所缺者即政治上之表示而已。当时亨利以雄辩而游说统一，斐恩借文墨而鼓吹独立，约翰逊草拟独立宣言，洽密尔顿且以“一民族无一国民政府为一可畏之现象”一类语敬告同胞，终而美合众国之雏形成立。此近世民族国家之起源也。然美国联邦政府之国权，到处受省权之限制，名为统一，实则犹在各州分立时代。直至南北战争之时，林肯极力主张国权统一，美国始有真正之统一可言。除此之时，有学者黎白，原籍德国，改籍美国，出而盛倡国家学说，拥护国权统一之方张。南北战争，世仅知为黑奴解放之战争，但实亦为统一与分立之战争，国家主义与地方主义之战争。氏曾为统一而战，故在战后改造时代，揭集国家主义旗帜，以与地方主义对抗。国家主义乃统一之标帜，借以号召信徒，伸展国权者也。

中国的道路

可见，吴文藻的问题意识是：要“号召信徒、伸展国权”，是否必然要在文化上强调民族（国族）的一体性？在他的文章发表前的30年，一代的政治思想家有感于中国“一盘散沙”的状况，为了“保种强国”吸收了西方民族学说的因素，倡导以各种文化自觉方式确立民族自尊心，并由这种民族自尊心的确立来达到创造强大国家的目的。而民族（国族）主义的推崇在中国却必须面临一个具有历史延续性的政治实体（即“天下”）如何可能运用“民族”的观念（或“国族”）来处理这个政治实体长期存在的内部族群多元性的难题。对于处理这个问题，吴文藻提供了一个民族区分于国家的方案，主张将文化的民族与政治的国家相区别，以多元的民族来创建一个强大



的现代国家。

为此，吴文藻借用黎氏（F. Lieber）的国家概念，认为以近代的观念来界定中国的国家，强调其疆土、人民、国语、共同之文物制度（文化遗产）的一体性。吴文藻认为，近代国家概念的意义广泛，比民族和政邦都更使用于中国政治组织的运用。他认为，“就字义而言，国家之一名词，考吾国文字源流，含意深广。国之一字，将政邦之要素，所谓土地人民主权者，悉加延括……国家之一名词，虽与民族政邦二者异殊，实兼二者而有之。物质精神两方面之条件具备，故曰国家之名词，含意深广也。”这样的国家定义，其实源于民族—国家的学说，它的主张仍然是以文化（民族精神）为基础来创造一个统一的国体。吴文藻说：

国家之要素，今日已不复限于土地人民主权三者，用无可讳言之事实。昔日之国家，纯为一种政治组织，大都以武力保其尊严，不借文化增其光耀。今日之国家，事实上虽未脱野蛮之遗风，理论上却已不复纯为一种政治组织，而为人类社会中之文明团体矣。

… …

国家之特征，在其为致密之政治组织，而于一定之领土内，享有最高之统治权。政府不过是一种实行职权之机关。此处所谓政治上之统治权并非“固有，独立，普及，而无可抵抗”者，盖政权未有不出之于社会势力，经济势力，及心理势力等等者也。政权这所在，即主权之所寄。有寄于个人者，有寄于阶级者，有寄于全民者，有寄于士人者。以四者较，自以寄于士人中之能者为最适宜。劳心者治人，劳力者治于人。治者阶级，选贤与能，则历史传统，始能持守，文明生活，方可互营；若是，未有不见机能的统一关系感于内，自觉的特殊精神形于外者。一国家承继一种到之文化嗣业，始为组成一种特殊之文明社会，而此唯于其团体生活之态度上，及团体生活这精神中窥之。此乃今日文明国家之特质也。

以文化为基础的新国家，显然必须解决一个重要的问题：享有不同文化遗产的民族是否可以成为一个一体化的国家？在这个问题上，吴文藻没有进行进一步的概念澄清，而似倾向于主张以现代西方文化为“文明”来教化多民族的国家，促成其多民族的合作精神，奠定一个强大的文明国家体系：“民族乃一种文化精神，不含政治意味，国家乃一种政治组织，备有文化基础。民族者，里也，国家者，表也。民族精神，实赖国家组织以保存而发扬之。民族跨越文化，作政治上之表示，则进为国家；国家脱离政治，失政治上之地位，则退为民族。”他还认为，民族—国家主义运动的一个潜在误区在于引导人们相信独立是最终目的。事实上，确立一个现代国家的目的，在于恢复民族的自由。因而，一民族建立一国家的主张，不一定是历史的必由之路。他说：

一民族可以建一国家，却非一民族非建一国家，诚以数个民族自由联合而结成大一统之多民族国家，倘其文明生活之密度，合作精神之强度，并不减于单民族国家，较之或且有过无不及，则多民族国家内团体生活之丰富浓厚，胜于单民族国家内之团体生活多矣。近世所谓民族国家，自有此二者之别。自马志尼、密勒提倡一民族—国家之主义以来，理论辄易掩饰事实，变态竟且视作常情，此乃思想界混淆之所由起。考此主义之由来，实系一种反抗运动。民族性被虐待，或国民性受压迫后，骤然兴起反抗，图谋独立，保全自由。复有仁人志士之辈，以其所爱而及其所不爱，爱己之自由而及于爱人之自由，见强之凌弱，大之侮小，夺其自由，强其奴隶也，乃挺身而出，主持公道，拥护正义，发表一种愤世之良心主义，实行解放运动，打破不平等之现状，恢复弱小民族之自由。故民族性之真正要求，非独立也，乃自由也，自由其目的也，独立其手段也，非为独立而独立也，乃为自由而独立也，今之人



舍本逐末，竟言一民主一国家之主义，而不明其最后之用意所在，宜其思想之混乱也。前谓一民族可以建一国家，却非一民族必建一国家，良有以也。吾且主张无数民族自由联合而结成一统之民族国家，以其可为实现国际主义最稳健之途径。由个性而国性，由国性而人类性，实为修身齐家治国平天下之大道。万一无数民族，不能在此大一统之民族国家内，享受同等之自由，则任何被虐待之民族，完全可以脱离其所属政邦之羁绊，而图谋独立与自由，另造一民族国家也。

多元与一体

1988年，也就是在吴文藻的那篇早期作品发表后的62年，吴文藻的学生费孝通先生在香港中文大学丹纳讲座做了一篇题为“中华民族多元一体格局”的讲演。费孝通说：

中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强的对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体则是在几千年的历史过程中形成的……它的主流是由许许多多分散存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你，你中有我，而又各具个性的多元统一体（引自费孝通，1998：61-62）。

回顾吴文藻的“民族与国家”与费孝通的“中华民族多元一体格局”两篇论文发表相隔的62年，我们看到人类学者的民族问题研究走过一条漫长而曲折的道路。就人类学学科的历史变化来看，几个阶段的发展明晰地呈现在我们眼前。1927年以后的20年时间里，随着相对统一的南京政府的建立，人类学的民族问题研究在自由知识分子和制度化的民国（如中央研究院）学术体制下得到了相当大的发展。汉族以外地区的研究和后来的“边政学”的倡导，使中国人类学的多元文化观提供了初步的图景。这一图景在特征上颇类似于19—20世纪西方人类学试图在世界体系中绘制的文化多元图景，而其更恰当的定义，则应是一种现代场景中为了组成反对帝国主义而对古代中华帝国文明的内部多元性展开的文化重建。因而，在1942年，也就是在抗日战争期间，吴文藻写道：“中国这次抗战，显然是整个中华民族的解放战争，而不是国族内某一民族单位的解放战争”，而他要解决的问题是，“如何能使世界各国信守民族一律平等的要义；如何能使吾国的王道文化精神，英美的委任统治观念，以及苏联的少数民族政策，相互融会贯通，成为一个理想，以跻世界于大同”（引自吴文藻，1990：264）。

这一言论发表10年以后，历史已经发生重大的转折，而吴文藻的问题却没有消失。在新国家成立以后，抗战期间“民族统一战线”需要的“中华民族的解放战争”的号召，表面上已经不再是一个问题，但如何处理一体化的国家建设过程与民族文化多元格局之间可能潜在的矛盾，这一问题却不仅没有消失，而且可以说变得更为重要。新中国建立的政治地理基础，与欧洲的民族—国家地理政治疆界不同，属于一个一度是“多元一体”、具有朝贡制度色彩的“天下”，而非严格意义上的欧洲式君主王国。在这样的新式国家中，“民族”一方面指代境内的差异不小的族群，但若建构一个以国家为中心的共同体，则需要以拟似于民族—国家的民族（nation）概念来统一文化的建构。在民国革命和后来的一段时间里，这种统一文化的建构，曾经为营造反对帝国主义的社会凝聚力提供了理论的源泉。而到了新中国成立以后，则转变为共和国体制下的政府借以处理其内部关系的准则之一。

在50年代，处于摸索阶段的新国家，在本土的民族关系事实与苏联民族学从其多民族加盟



共同体提炼出来的斯大林式民族定义之间摇摆。这样的摇摆不可避免地在研究工作方面造成内在的困境。在“科学社会主义”理论，尤其是其中的社会阶段进化的观点的框架内，50年代民族研究在民族社会历史与语言调查的过程中迫使自己采取一种单线的、政治经济学理性论的历史观念来看待所发现的资料。他们在调查和文献搜集基础上，由政府部门的安排开始了其独特的“民族志”（并非西方社会人类学意义上的“ethnography”[一般亦译“民族志”]）撰述。这些撰述的基本框架是摩尔根—恩格斯—斯大林对于原始社会和文明社会的历史阶段划分，尤其是原始社会、奴隶社会、封建社会、资本主义社会、社会主义社会的历史社会形态学划分。然而，撰述依据的调查研究却更多地带有“抢救即将消失的文化”的意味，而这些“被抢救”的文化类型被认定为“民族识别”的基本工作，其目的既在于确认“被抢救的少数民族”的历史定位，又在于为新确立的国家营造一个多民族的共同体。民族研究的双重使命，在50年代的一系列调查研究中得到了具体实施。

少数民族研究工作自1950年即已在政府的直接指导下进行。1950年，为了“摸清”共和国境内各少数民族的基本情况，中央人民政府于1950到1952年间派出若干个“中央访问团”分别到各大行政区遍访各地少数民族，一方面继续宣传新政府对于少数民族的政策，另一方面带有了解他们的民族名称、人数、语言和简单的历史概貌。一些30—40年代即已从事过社会学、人类学研究的学者被纳入访问团，在其中扮演了重要的角色。显然，在50年代初期，对于新国家的情况不十分了解的诸多少数族群，依然带有强烈的地方“原生性族群认同”（参见Geertz, 1973: 234-254）。1953年，全国第一次人口普查得到开展，当时自报登记的民族名称竟然达到400多个（同上：122）。这一民族名称数字，与孙中山当年提出的“五族共和”的“五”字显然形成了极大的差别。一个民族—国家能否兼容这么多的“民族”，显然一时成了新政府为之焦虑的问题。到底这些自称“民族”的群体能否被看待成“民族”而获得新国家民族政策的利益呢？

在回顾这一段时期参与民族调查工作的经验时，身处90年代的费孝通感叹了自己对于“民族”概念的困惑，他特别提到：以往政府和知识界确认的各项“指标”，在民族识别的实践上都必须经过参考实际情况进行修改才能成立（费孝通，1998：119-135）。到底什么是“民族”？在谈及这个问题时，费孝通似有回归史禄国（S. Shirokogoroff）的民族精神论（ethnos）的倾向（费孝通 1998），但我们不能排除在这一论点，吴文藻早已指出的那种难以琢磨的民族认同“文化及精神实质”的继承关系。其实，从吴文藻的论文发表到费孝通道出他的感叹（1998年）之间，我们的民族研究家一直没有能够完善地在理论上找到一把解决一体的政治实体的“中华民族”和多元的民族认同与文化之间关系的钥匙。那么，问题出在哪里？

两个种类的文化

“一民族—国家”的国族主义民族—国家理论，带有一种引起民族间矛盾以至战争的危险性。这一点，吴文藻已经通过其理论的阐述，富有预见性地为我们提供了很好的解释。自启蒙运动以来，政治思想界的论者认为，民族—国家的确立是创造人民自由的必由之路，他们没有想到为了这一必由之路，民族与民族，国家与国家的战争给人们带来了多少灾难，也没有想到这样的政治理想最后通常沦为一种新式的“全权主义现代性统治”（Giddens, 1985）。从这意义上讲，吴文藻及他以后的中国民族问题研究者为我们阐述的“多民族国家”模式，综合非西方文明体系的历



史特性和对于西方民族—国家理论的反思性吸收，为我们提供了具有重大意义的替代性观点。然而，“多民族国家”的模式，是否能够在事实上完全解决民族—国家所可能带来的问题呢？

作为一种政治与文化既要分离又要结合的模式，“多民族国家”显然会存在诸多的与民族—国家不同的内在紧张性。在国家力量不断强化，一体性不断延伸的过程中，政治与文化的既分离又结合的“辩证”，必然要致使我们对于“文化”这个概念进行双重界定。正如吴文藻的论文显示出的，人类学的文化观要求我们尊重文化的一体性与自在性，尊重文化的原有面貌。基于这样一个概念，民族的识别必然要基于作为文化的语言、信仰、地理、生活方式等因素。然而，自从19世纪初期开始，我们却又经历了又一种文化的过程。在一部出版于1881年的书中，德国社会学家滕尼斯（Ferdinand Tönnies, 1855-1936）为我们指出，近代世界发生了一种重大的转型，即共同体向社会的转变。滕尼斯认为，共同体与社会有着一个重要的差异：实在的共同体建立在“自然的基础”之上，它的规模虽小（如家族、村落、友谊团体、关系），却充分表现着思想意志的高度有机结合，是一种“持久和真正的共同生活”；而社会则不然，尽管它在规模上远远超过自然形成的血缘和地缘共同体（甚至可以构成超民族的世界性社会），但它实质上无非是一种由带有各自目的的个体聚合而成的、不具备实质意志的“人造机械体”。共同体与社会其实是两种不同的文化形态，这一概念的区分带有与民族—国家相关的历史意味。滕尼斯认为，“从原始的、共同体的生活形式和意志形态发展为社会和社会的选择意志形态的过程”，就是“从人民的文化到国家的文明”的过程（页331）。从人民的文化到国家的文明转变的过程，首先展现于家族、村落和地方性城市之类的“原始的统治的”品格为封建、王公和骑士的形象所取代的过程中，继之又展现于民族（国家）的统一和商人阶层地位的上升驱使资本主义得到发展的过程中，而这一系列过程的展开，既促使机械式的人为社会秩序得以构成，又促使不同阶层的人，从地方—自我身份演化为“国际的、社会的”个人（滕尼斯，1999）。

我曾在自己从事的汉人社区研究中指出了滕尼斯及其后一些西方学者论述的这种共同体走向社会的过程的地方性影响（王铭铭，1997）。在这里，我必须进一步指出，滕尼斯指出的文化矛盾，本质上就是具有近代文明化进程的现代文化对于原生性共同体（包括族群共同体）认同的冲击。这一点到了80年代，仍然广泛地存在于世界的各个角落。西方人类学对于国族和族性的研究、对于全球化和本土性的研究，始终贯穿着对于原生性共同体——如以血缘和地缘双重关系为基础的地方社区——的近代命运的关怀。起初，这一关怀表达在对于超离于具体人文区位的“想象共同体”的批判性研究中，这些研究显示出社会科学的阐释—批判者对18世纪以来经由现代性普遍知识而得以广泛传播的民族主义意识形态和制度的反省，它们当然具有各自的叙事风格与理论派别。到了90年代，“全球化”的论辩一时取代了对想象共同体的批判。现在，在“全球化”的论述中站支配地位的论者大多坚信一个超级的“社区”（地球村）正在呈现在人类面前，相信无论是小地方还是大国家，无论是政治家还是一般人，都必须在选择上“理智地”考虑到“冷战”以后全球经济、科技以至文化的融合对于社会和文化边界的冲击。“全球化”的论述，于是将社会科学的时髦人士从民族—国家的“想象共同体”的思考推向了更高层次的想象，似乎我们立刻将被时代纳入一个“没有护照的天下”。悲观的文明史论者从这一“主流”的论述中忽然也感到拯救为全球化所冲击的“社区文化”的使命之沉重，而注重“文化之不可变性”和“吸纳力量”的人类学者则试图重新回归于世纪初的种种“文化能动论”来抵制再度启蒙着人们的历史理性的思潮。



在撰述“民族与国家”一文时，吴文藻怀有一种对文化的双重期待。一方面，他期待作为一种能够创造人的自由的文化过程能够成为中华民族自我复兴的手段；另一方面，他期待作为多元的不同民族文化能在这个“天下”的复兴中得到保护、尊重，同时发挥他们对于这种文化过程的归向作用。可是，现状如何？在1922年写的一段“补白”中，滕尼斯说：“尽管在资本主义的（社会的）世界体系经历了令人可怖的毁灭性震撼之后，这个体系现在更加肆无忌惮地掀起它的瓦解性力量，尽管面对这些现象，对‘共同体’的呼唤声音越来越高，但是，倘若愈少宣告对纯粹的‘精神’抱着一种救世主的希望，这种呼声就会愈来愈得到信赖……”（滕尼斯，1999：285）。这一对共同体历史命运的意识，包含了对民族—国家（即滕尼斯所谓的“社会”）与世界体系之全球摧毁力量的警告，以及对重建共同体的千年禧救世主义论调的反思，它显然依然是20世纪末诸多理论和文化价值论争的核心内容，而我们从吴文藻的论文中看到的，也正是这种文化价值的内在紧张，正是两种文化观念的重叠引起的困惑。

在20世纪最后的日子里，我们的民族问题研究依然一直受制于这样一种文化价值的内在紧张和观念重叠之中。我们面对着的是两个已经在一个世纪中得到制度化了的“民族”概念：“中华民族”和“少数民族”。这两个概念看起来似乎无非是一种文字游戏，而事实上，它们所起的效应却不能低估：我们有那么多的问题是由这样的一体化和多元化的文化问题引起的——诸如此类的问题，甚至是西方所谓“民主国家”的人权全球化与族权国家化自相矛盾的根源。族性理论的人类学开创者科恩（Abner Cohen）等曾指出，作为象征力的族性认同，与政治经济的集体诉求，其实分不开，因为它们是一个铜板的两面（Cohen，1974）。在西方，80年代以来的民族研究一直专注与对“国族”的文化批评，人类学者对于三个过程做了细致的分析，这三个过程包括：（1）使人群在时间上和空间上分界，产生和体现集体记忆的社会实践；（2）国家机器塑造、掌管和区别公民的权力技术；（3）社会行动者通过创造一个商品化的物质世界并与其不断接触交流而形成自己主观世界的各种活动（Foster，1991；又参见纳日碧力戈，1996）。无论采用什么概念框架，他们所针对的，都是具有文化霸权意义的国家和全球化的现代性族性观念。在学术的价值上，这些研究对于要在一个多元的格局中创造一体性的中国而言，应当说具有相当重要的参考价值。然而，在长期的政治实践中，我们的民族问题研究者却出于复杂的原因而倾向于依附在文化的国家进程上，未能从文化的另一种立场出发探讨我们的世界。

吴文藻先生在那篇论文，富有魅力地号召我们以文化的方式来解决中国民族与国家关系的文化问题。在世纪的末期，我看到，在这样一条道路得到政治的延伸之后，我们的民族问题多了一些值得在理论上探索的难题。前文提到，1942年，吴文藻先生曾表示民族研究的使命在于“使世界各国信守民族一律平等的要义”，而在中国，信守这一要义，又必须探讨综合中国传统“王道文化精神”、英美的“委任统治观念”及苏联的少数民族政策，使之相互融会贯通，成为促进世界大同理想的实现（引自吴文藻，1990：264）。民族与国家之间的复杂关系，可以说是现代世界的普遍问题之一。民族社会学家能够看到，在欧美和第三世界，处理由于“族性”（ethnicity）而引起的社会利益冲突，一直是现代政府的主要使命之一（马戎，1997）。同时，民族问题研究也为我们指出，与西方国家相比，中国的少数民族问题，也有我们的特殊问题，而吴文藻提倡的这种多种传统的综合，更给我们的解释和实践带来深刻的复杂性。

基于传统帝国体制的中国王道文化，主张文化教化服务于政治，因强调“王道”，而倾向于把民族问题纳入帝国治理体系的范畴，不主张族群意识的重要性。这种模式与英美的委任政治所



引起的公民权观念和国族意识的建构主义理论（Barth, 1969），及与俄国-苏联式的原生性族群理论（Sokolovskii and Tishkov, 1996）联结起来以后，使我们对于民族（或国族）问题的认识长期面临极大的难题。王道政治与族群建构主义理论的结合，使我们将族群意识的建构当成王道的工具；它与原生性族群理论的结合，使我们以国家的民族识别（分类）工作来（不无矛盾地）服务于国家的一体化建设；而三者的结合，状况则更为复杂：在西方，依据现代民族—国家模式创建起来的政治制度，“公民权”（citizenship）的意识也发展得相对早一些，国家与民族之间关系的协调也比较完整地纳入到政府—公民互动关系中处理了；而在中国，由于双重的文化认同观念的存在，我们的认同，却一直交织着公民意识和独特的民族识别认同的矛盾统一。然而，这样的复杂性和矛盾统一，不正是民族与国家关系问题的实质特征吗？

注 释：

- [1] 吴文藻：“民族与国家”，原刊《留美学生季报》，1926年，第11卷，第3号；本文转引自《吴文藻人类学社会学研究文集》（北京：民族出版社1990年版，第19—36页）。
- [2] 据中央民族大学王庆仁先生告知，吴文藻关于“民族与国家”做了大量理论研究，收集了广泛的资料，其留下的笔记已堆成厚后几叠。本文参考的只是其所发表的论文，进一步研究需要参考他的笔记资料。关于吴文藻的生平，见林耀华、陈永龄、王庆仁文“吴文藻传略”，《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第337—349页。
- [3] 为了论述的简明，文中引及吴文藻“民族与国家”原文段落，不再注出页码。
- [4] 孙中山、张慰慈、梁启超关于民族的论述出处，均见吴文藻原文，此处不再注出文献出处。
- [5] 此一方面，吴文藻引用的文献包括：J.K.Bluntschli, *Allgemeine Staatslehre*（《政邦学说》，1863年版）；E.Renan, “an ‘est-Cegu’ une nation?”（“何为民族？”，1882年版），*Discours et conferences*, pp.305-308；A.E.Zimmern, *Nationality and Government*（《国族与政府》，1919年版）。

参考文献：

- 费孝通：“简述我的民族研究经历和思考”，费孝通《从实求知录》，北京大学出版社1998年版，第119—135页。
- 费孝通：“开风气，育人才”，《吴文藻纪念文集》，北京：中央民族大学出版社1997年版，第27—38页。
- 费孝通：“中华民族的多元一体格局”（1988年香港中文大学丹纳讲座），引自费孝通《从实求知录》，北京大学出版社1998年版，第61—95页。
- 费孝通：《从实求知录》，北京大学出版社1998年版。
- 林耀华、陈永龄、王庆仁：“吴文藻传略”，《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第337—349页。
- 马 戎：“导言”，《西方民族社会学的理论与方法》，天津：天津人民出版社1997年版，第1—30页。
- 纳日碧力格：“种族与民族观念的互渗与演进——兼及民族主义的讨论”，《中国社会科学季刊》（香港），1996年，秋季卷。
- 滕尼斯著：《共同体与社会——纯粹社会学的基本概念》（林荣远译），北京：商务印书馆1999年版。
- 王铭铭：《社区的历程——溪村汉人家族的个案研究》，北京：三联书店1997年版。



- 吴文藻：“边政学发凡”，原刊《边政公论》，1942年，第1卷，第5—6合期；引自《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第263—281页。
- 吴文藻：“民族与国家”，原刊《留美学生季报》，1926年，第11卷，第3号；引自《吴文藻人类学社会学研究文集》，北京：民族出版社1990年版，第19—36页。
- 周星：“‘边政学’的再思考”，《吴文藻纪念文集》，北京：中央民族大学出版社1997年版，第39—48页。
- Anderson, Benedict. 1983. *The Imagined Community*. London: Verso.
- Barth, Fredric. ed. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston: Little Brown.
- Cohen, Abner. 1974. *Two-Dimensional Man*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Eriksen, Thomas. 1993. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.
- Foster, Robert. 1991, “Making national cultures in the global ecumene”. *Annual Review of Anthropology*. 1991(20) 235-260.
- Geertz, Clifford. ed. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Giddens, Anthony. 1985. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity.
- Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism Since 1780*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sahlins, Marshall. 1998. “What is anthropological enlightenment”? *International Lecture Series on Social and Cultural Anthropology*. June-July 1998. Beijing University.
- Sokolovski, Sergey, and Valery Tishkov. 1996. *Ethnicity. Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge. Pp.190-193.

【专题论文】

认同与融合：民族社会的发展

——对一个多民族山乡的文化人类学考察

李秋洪

摘要：本文根据对一个多民族聚居山乡的实地考察，分析了在民族关系融洽的背景下各民族的政治、经济、语言、婚姻家庭和信仰文化的相互渗透和变迁，以及这种渗透作用对民族关系的影响。本文提出，民族文化的相互渗透和吸收需要一定的社会环境和内部驱动力作为前提；民族文化表层成分的趋同或融合不等于民族自我意识等深层文化的淡化；汉族跟其他民族通婚的后代普遍选择或改为少数民族成分这一事实具有特殊的社会心理学和文化人类学意义：一、由于中国各民族在法律上拥有平等地位和权利，以及对少数民族多方面的照顾优惠政策，因而少数民族人口群体趋附于大民族以获得安全感和公平感的要求不复存在或不再那么强烈。二、民族感情并不总是决定个体的民族认同感或民族归属感的首要动因，个体的功利动机也足以推动个人在很少引起情感波动或冲突的情况下作出选择或改变民族成分的决定；民族文化的相互渗透或融合是促进民族社会变迁和实现民族繁荣的重要动力。

