



【书 评】

族群研究中客观特征论 的困惑与主观认同论的必然

陈图雅¹

1950 年代以前，学术界对于族群²的理解长期停留在族群的客观特征方面，比如体质、语言文字、风俗习惯、历史起源、宗教信仰等。因此，相关学科的族群研究都关注考古、肤色、体质、历史渊源、信仰，甚至是房屋结构、服饰、以及发型等对客观文化细节差异的描述。自人民共和国成立以来，通过民族识别，我国把国内众多族群划分为 55 个少数民族，加上汉族，共承认有 56 个民族。这种识别主要依据的是斯大林的经典民族定义“人们在历史上形成的具有共同语言，共同的地域，共同的经济生活和表现在共同的文化特征上的心理素质的人们共同体”³。我们姑且不论斯大林在他的著述中定义的到底是什么性质的人们共同体，这是一个典型的客观特征论定义应该没有异议。由于采用了这样的定义，国内关于民族研究的文献，绝大多数都通过群体的客观特征来划分群体差别、区分群体边界、研究群体历史。

巴斯在他的分析中指出，族群是文化承载单位，文化则是一个族群在适应特殊的地理环境和历史变迁过程中出现的行为方式的规范化特征。一个族群成员在社会行动中直接表现出来的，区别于其他族群成员的首要特征他们的文化差异。因此，在族群研究中，客观文化特征论长期占主导地位也不难理解。但是，从上世纪 50 年代起，这种客观文化特征论在解释族群的普遍性问题时逐渐受到学者的质疑。王明珂先生在其《华夏边缘——历史记忆与族群认同》一书中指出，

¹ 作者为中央民族大学 2008 级社会学专业硕士研究生。本文改写自笔者参与的导师菅志翔承担的中央民族大学自主科研项目《近代以来中华民族多元一体格局的作用探析——以青海为例》（项目编号：YZY17）青海蒙古研究的相关部分。）

² 关于“族群”的定义以及相关问题参考了菅志翔《“族群”：当代社会群体研究的一个基础性概念工具》，《北京大学学报》，2007 年第 5 期（见第 138—147 页）；关于“民族”概念的使用以及在国外的翻译情况参考了马戎教授《关于“民族”的定义》，《云南民族学院学报》，2001 年第 1 期（5—13 页）。本文对涉及国内 56 个民族的地方统一用“民族”概念，讨论问题时为表达清楚使用了“族群”概念。

³ 斯大林：《马克思主义和民族问题》，《启蒙》，1913 年第 3~5 期。



首先认真质疑这种对族群理解的客观特征论出现的困境是美国的人类学家利奇(Edmund Leach),他根据自己的田野调查发现,原有的人们对族群的客观文化的理解无法解释有些族群现象。“根据他对缅甸北部卡钦人的研究显示,这种以客观文化特征描述一个人群的传统,无法解释田野研究中所见的一些族群现象。他指出,卡钦人与掸族的分别,是因为卡钦人主观认为有区别,而非他们与掸族间客观的种族或文化差距”¹。

20世纪50、60年代,经过二战后剧烈的政治经济变迁,在新兴的多民族国家出现了一些严重的少数群体问题。这种历史背景之下,学术界开始了对“族群”、“民族”等概念的激烈争论和探讨²。就是在这样的环境中,巴斯主编的论文集《族群及其边界》(*Ethnic Groups and Boundaries*)于1969年出版。此后,这本关于族群的论文集就成为族群研究者必读的一本经典。这本书的引言是巴斯在一些具体案例研究的基础上对族群现象所做的理论陈述。

引言中前六个部分分别探讨了族群的一般研究方法、族群定义、族群——文化承载的单位、族群组织类型、族群边界。他在这篇导论中指出了传统的族群客观特征论存在的问题,并强调族群边界研究的重要性,认为族群首先是一个主观的自我认同及他者排斥的聚合体。

本文将诠释巴斯在上述族群相关问题的理论基础上,引入王明珂先生的“集体记忆”与“结构性失忆”两个概念来探讨族群客观特征论的困境,及族群研究从客观论转向主观论的必然性。

一、传统的族群客观特征论

在引言的开头巴斯就指出,历来对族群及其相关问题的研究中,“人们更多关注的是文化间的差异,文化的历史边界及其联系,而尚未对族群的构造和族群边界的性质进行相应的研究。”³即人们是从文化差异的客观性出发讨论族群问题的。无论是国际还是国内学术界,长期以来都是用文化差异性来区别族群,在文化特征上研究族群。其原因就在于族群——它是一个文化承载的单位,族群成员往往会通过族群的文化特征去强调自身的族群成员资格。

但是,文化虽然是族群非常重要的特征,它却不能成为“族群组织的基本特征和定义特征”⁴。如果族群是强调文化特征的群体,那么不同的族群便会存在对应的族群文化。但实际上是这样吗?显然不是。在巴斯主编的这本论文集中,有大量的关于族群的实地调查证明了这种困境。

族群客观特征论的困境在我国民族识别后由国家定义民族成员身份中显现的尤其明显。青海蒙古被国家识别为蒙古族,分布在青海省海西州蒙古族藏族自治州、青海省河南蒙古族自治县以及海北和海东的部分地区。青海蒙古原驻牧在新疆乌鲁木齐一带,属蒙古和硕特部。17世纪在固始汗的带领下,这一蒙古部落迁徙到今天的青海湖边放牧,把青海湖一带的牧地分给其八个儿子管理,并曾一度统一青藏高原。清朝时,由于罗卜藏丹津变乱,遭到朝廷镇压,之后清政府改变过去分隔蒙藏的政策,采取了“扶藏抑蒙”的政策⁵。在这种状况下,经过镇压或逃难,青海蒙古的人口急剧减少,剩下的人口被分割在进入环湖地区的藏族部落中间,也渐渐融入到藏族部落中,从生活习惯到语言都与之越来越相似,以至于到了民国年间,当地人把环湖地区的人们统称为“蒙藏”。上世纪50年代,国家实行民族识别政策,在青海地区建立了海西蒙古族藏族自治州和河南蒙古族自治县。由于居住相对集中,海西蒙古族保留了许多传统文化特征,而河南县的蒙古族,虽然他们被识别为蒙古族,但是,经过几百年的时间,在适应独特的高原环境过程中他们与当地藏族的交流融合,从饮食、服装、起居、肤色甚至到语言都已无异于当地的藏族。为

¹ 王明珂:《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,社会科学文献出版社,2006年版,第11页。

² 王明珂:《华夏边缘——历史记忆与族群认同》,社会科学文献出版社,2006年版。

³ Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. 1998. Boston MA: Little Brown.

⁴ 同上。

⁵ 《青海省藏族蒙古族社会历史调查》,民族出版社,2009年版,第133~134页。



了成为蒙古族，他们又不得不回过头去学习只有个别老人还有记忆的蒙古语，而学了蒙古语之后又发现即使在日常生活中都不常用这种语言，更不要说在青海当地找到使用这种语言的工作¹。

如果我们用客观特征论这种观点去认识族群，那么青海蒙古族应该拥有同这种民族身份相应的语言、文字、服饰等方面的文化特征。但实际上，青海蒙古族并不是都在使用着蒙古语，尤其是河南自治县的蒙古族，基本上都以藏语为母语；并且在服饰、肤色、生活习惯等方面都接近于藏族，而不同于国内其他地区的蒙古族。他们处在蒙藏之间，除了现在已经表现明显的蒙古族自我意识之外，很难用客观的文化特征把他们从当地藏族中区别出来。

笔者在青海海北地区调查时，有幸遇到一位在海北州政府当司机的当地蒙古族。如果不是同行者告知他蒙古族的身份，很难看出他是一位蒙古族。一口流利的当地方言和藏语，典型的高原肤色，藏族名字——从这些表面的客观特征，谁都会判断他是典型的藏族。环湖地区的人们在民国时期被统称为“蒙藏”，虽然在今天看来这个称谓混淆了藏族和蒙古族，但在调查中我们发现这恰恰是一个反映当地族群演变实际的名词。从这个例子看，从体质、语言、服饰等一些可以加以客观观察的方面试图清晰地识别出一个族群并理解这个族群的方法，是无法解释更多族群现象的。

王明珂先生在他的书中也以国内羌族的例子来说明族群客观特征论的困境，指出用这种文化内涵去认定族群是很困难的²。我们可以例举一个非常简单的例子。在中华民族多元一体格局中，各地方汉族所持有的方言之间差别之大，有时候堪比两个不同民族的语言，一个山西人很难听懂另外两个广东人或浙江人之间用他们的方言进行的交谈。从日常交流语言的角度看，我们能说山西人、广东人或浙江人谁不是汉族呢？

族群客观特征论的第二个困境是，如果用文化客观论去界定族群，文化与族群之间的联系就很难解释清楚。

文化作为族群成员用来显示其身份特征的内涵，其生成和发展是多种多样的，因此我们才会通过民族起源研究去书写各民族的历史。但是，在整个历史发展过程中，文化处在不断的变化中，从农耕到游牧，从传统农业到现代工业，我们倘若在对一个族群的解释中强调它现有文化的特征的话，那么，这种被强调的现有文化特征就有可能不是他们历史上的那种特征。如，我们用蒙古族的游牧文化去强调它的特殊性，用它曾经辉煌的游牧历史去强调它的族群成员资格的话，这种特征跟今天大多数拥有农耕文化的蒙古族的现状是相冲突的。谁能说因为没有经营游牧业，从而失去了游牧文化特征的这些蒙古人就不是蒙古族？而从今天的发展趋势看，我们拿来强调的一些东西，恰恰是我们在现实的社会生活和经济活动的抉择中所舍弃的东西。显然，传统的客观文化特征论，使“族群之间的差异变成了特质上的差异，（研究族群的）注意力也被吸引到文化分析上，而不再是分析族群组织。然而，文化适应研究描绘出族群之间的动态关系……，文化特质任何部分的起源都是多种多样的。这一观点也为记载文化增长和变迁的‘民族历史’提供了一种视角，并提示人们去解释为什么某些术语会被借用。那么，什么是在这些持续的研究中被描绘的单位呢？矛盾的是，它必须包括过去那些由于不同的形式而在目前却明显要被排除的文化，这些不同的形式确切的来说是那种在同一时期的族群单位，它们的文化差异的特性是不同的。由于这样的困惑，‘族群’和‘文化’之间的相互关系因此就无法阐述清楚。”³

我们在这里讨论的，正是巴斯列举的一个明显的逻辑怪圈：从客观文化特征的角度看，一个族群的存在是因为其成员世代代享有共同的文化特征。但是，由于环境是变化的，人们为了适

¹ シンジルト：《民族の語りの文法——中国青海省モンゴルの日常，紛争、教育》，pp.85-88。風響社，2003年。实际上，如果青海河南的蒙古族可以成为蒙藏汉三语兼通的多语人才，他们应该是具有竞争实力的。但是，我国除对外事务中比较重视语言人才外，在国内民族地区并没有形成对多语人才的需求。这从一个侧面反映出我国的经济、社会和文化生活中，对多元文化的包容度以及对多元文化资源的开发利用度都是极为有限的。

² 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社，2006年版，第12-16页。

³ 同上。



应环境就要调整自己的文化，结果，一个群体的祖先的文化和这个群体的后代的文化不一样，而且这种现象常常在几代人之间就会发生。那么，从文化特征的角度看，这个群体的祖先和它的祖先的后代就不是一个族群¹。巴斯举出的这个逻辑怪圈用来说明我国维吾尔族的历史认同问题也很合适。因为今天的维吾尔族（Uygur）信仰伊斯兰教、使用阿拉伯字母，所以，今天的维吾尔族与赋予他们民族族称的古代回鹘（Uygur）不可能是一个族群。如果我们认同这样的观点，那么，我们就只能接受今天的维吾尔族是由更加晚近的人们出于特定的条件和需要建构起来的一个民族。

二、自我认同——族群的关键特征

通过上述讨论，我们可以看到，以客观标准来界定族群群体，至少存在两个方面的悖论，在现实生活中也给人们带来很多困惑。如果客观的文化特征不能完全解释族群现象的话，什么才是族群关键性的特征呢？在我们区分族群、研究族群现象的时候，重点该放在哪里呢？而那些过去上百年来备受重视的族群的文化特征在族群现象中又具有什么样的作用呢？

巴斯在族群的定义中强调族群是“自我认同和被他人认同的成员资格”²。这是一种不同于客观文化特征论的，从族群成员资格的自我主观认同和他者归类去认识族群的观点。

正如上文已经讨论过的，既然文化客观特征论无法解释全部族群现象，其缺点又是显而易见的，那么，在对现实族群现象的研究中，客观文化因素就不再是学者关注的重点了。与之相应的是，“族群边界”才是研究族群重要的切入点和分析对象。即使在客观文化特征上毫无差别的人们中间，也会存在族群边界。这个“边界”并非空间、地域上的，而是一种“社会边界”。当族群成员为某种利益而强调某种文化特征时，便形成一种主观的成员边界。这样，本来并不存在的实质性边界也就会被创造出来³。一个青海省河南县的蒙古族人，在肤色、语言上同当地的藏族相比无任何差别，但是为了表明自己是蒙古族而非藏族这一成员资格时，他会故意强调作为蒙古族的文化特征，如衣服饰物上的某个细节或者称自己为成吉思汗的子孙等。于是，在个体之间，亦即社会行动者之间的属于族群性质的“边界”便形成了。这是一种自我认同和他者归类的过程，是一种主观的族群认同。族群的组织过程正是通过这种认同互动得以实现的。

“族群可被看做一种社会组织形式。这种时候，关键要素是……自我归属和他者归类的特征。当通过明确的、最普遍的认同来对一个人进行分类时，假定这种分类是由于个人的背景和渊源所决定的，这种归属就是族群归属。在一定程度上，为了互动，成员们用族群认同去给他们自己和其他人分类，他们在这种社会组织的意义上构成了族群”⁴。

这便会涉及另一个问题：当文化特征不能成为解释族群现象的基本标准时，它在族群的组织过程中发挥的是什么样的作用？我们强调族群的边界，认为文化特征无法完全解释各类族群流动性带来的边界问题，并不代表文化便毫无意义了。相反，族群的文化特征“……是族群成员们自己认为有意义的那部分文化。不仅是生态变异，甚至是一些特定的文化特征也被成员们用来作为族群差异的标志和象征，而文化的其他部分则被忽视了。族群的文化特征常常被成员用来强调自己的身份，发挥着一种建构的作用。甚至在一些关系中，根本性差异反而被掩饰和否认了”⁵。族群边界正是通过族群成员在某种资源竞争、利益驱动以及具体生活场景下，通过强调某种文化

¹ Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. 1998. Boston MA: Little Brown.

² Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. 1998. Boston MA: Little Brown.

³ 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社，2006年版，第17页。

⁴ 同①。

⁵ 同②。



特征，以及消除或隐藏某些文化积累去维持并不断发展的。我们可以用王明珂先生的“集体记忆”与“结构性失忆”¹两个概念来深入理解巴斯所提出的把族群文化视为建构族群的材料思路。

所谓“集体记忆”与“结构性失忆”是指族群成员为了某种目的去选择性加强某些共同的记忆或者有益于自身的记忆，另一方面又去消除某些记忆来强化一种认同。

王明珂先生在他的《华夏边缘——历史记忆与族群认同》一书中例举了很多日常生活中的例子来说明这两种概念。如朋友聚会共同回忆小时候的一些记忆，以此来巩固友情；结婚纪念日夫妻回忆恋爱时的甜蜜，以此来强化夫妻间的感情。同样，当一个个体同另一个个体在一起时，为了达到某些目的故意去消除一些记忆与事实，便构成了结构性失忆的举动。如过去的仇人为了生意坐在了一起，大家都不去提那些让彼此结仇的事情，好像那些事情不曾发生过一样。虽然以上例子都是在个体层面的，但在族群的范围内其作用也是真实的。从我们日常生活的照片到次级群体的家谱再到整个族群的历史起源的传说等，都是一种集体历史记忆。但是这些记忆都是选择性记忆，它们强化一部分，又隐瞒和忽略一部分，并且还会根据需要虚构一部分²。而这个过程，是以客观的文化特征为工具来实现的，也是一种自我归类、他者排斥的过程。

巴斯在谈到族群的组织化类型中提到，在族群研究中引入边界概念，强调它的这种自我认同机制，不仅可以解释族群的相关现象，还能解决文化客观论的困境。“把族群定义为一个归属性和排他性的群体，族群单位的持续性本质便很清楚了，它取决于边界的维持。维持边界的文化特征可以改变，成员的文化特征同样可以转换，实际上，甚至群体的组织形式也可以改变”³。因此就不难理解，持有同样文化特征的个体为什么会隶属于不同的族群，而一些客观存在的、显性的肤色、体质、风俗习惯等方面的差异又没有把人们分成不同的族群。这也提示我们注意：在族群研究中，个体行动者所显示的文化特征并不具有绝对重要性，更重要的是他们显示了什么、隐藏了什么；他们认同了什么、排斥了什么；以及他们为什么会这样。

结 语

综上所述，我们可以清楚地看到，巴斯的伟大之处是在族群研究中引入“边界”这一概念，认为族群研究的重点是其边界，而不是客观的表征文化。通过边界研究，我们可以更好地理解成员资格的获得以及持续等问题，也可以理解在族群间互动中，族群成员从自己的主观需求出发去建构自己的文化特征的现象。正如王明珂先生所说，巴斯及其合作者的贡献“不只是集主观论之大成而已，更重要的是他们强调族群边界的研究，以此开启了族群研究的新的里程碑”⁴。

如果认识到族群不是简单的客观文化所能表现的集合体，它也是族群成员在日常生活中通过不断选择与遗忘建构的过程，那么，全球范围的族群研究从客观特征论到主观认同论的转向作为一种强劲的学术发展趋势也就很好理解了。巴斯在引言中提到的“边界”概念和相关分析思路，是我们研究民族问题的很好的理论工具，为我们提供了更多可供选择的视角，可以帮助我们更加理性地观察和理解身边所遇到的各种民族问题及其引发的人生困扰。

笔者认为，强调族群的主观认同论，对理解目前我国的民族关系以及民族问题尤其重要。建国后进行的民族识别，把整个中华民族区分成包括汉族在内的 56 个民族，并建立了一系列与之对应的制度。经过几十年的发展，我国的少数民族、民族地区和民族工作都取得了巨大的成就。而随着市场经济和社会的发展，我国的民族地区已经具有暂新的面貌，我国的少数民族所面临的发展问题已经今非昔比，我国各民族社会交往的广度和深度也已经全面拓展。这种现实要求我们

¹ 关于这两个概念的由来，以及概念解释参见王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社，2006年版，第23~33页。

² 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，社会科学文献出版社，2006年版，第30~33页。

³ Fredrik Barth. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. 1998. Boston MA: Little Brown.

⁴ 同①，第16页。

