

【论 文】

一体多元的族群关系论要¹

——基于费孝通“中华民族多元一体格局”构想的再思考

赵旭东²

摘要：研究者用了很多证据和论述，来阐发多元一体格局中的“从多元到一体”的历史发展进程，但对于在现代民族国家观念影响下既定的“一体”格局之下，社会内部多元分化发展的图景，特别是现实的分化与地方自治机制，并没有给予太多的关注。本文对既有的从多元到一体的可能隐含的历史主义的偏颇提出了一些批评，并对未来如何进一步关注到在既存的“一体”场景之下来理解内部自身的多元分化过程提出了一些自己的看法。

关键词：费孝通 一体多元 族群关系 多元一体 历史主义

面对中国历史上的极为复杂的族群关系，中国的社会学家费孝通，曾经在 20 世纪 80 年代末，专门提出过“中华民族多元一体格局”的构想，并试图以此来统领当时及未来的中国民族关系问题的研究取向。该文自 1988 年 8 月 22 日最初在香港中文大学作为一次受邀的名誉演讲（即 Tanner 演讲）而发表出来，随之便引起了学术界极为广泛的注意和讨论，并一直持续到了现在，即便在今天，这个主题仍然是民族学、人类学乃至一般社会科学界讨论的一个热点以及很多问题意识的出发点。³而如果从学术自身发展的脉络上去做一种学术史的追溯，这实际上又可以看成是相对于费孝通早年就汉人社会调查所得出的有关乡土中国的“差序格局”认识，而自然生发出来的又一高屋建瓴的理论构想。在这一构想的背后，也再一次体现出来英国人类学功能论的整体论对于费孝通整体学术思考的深度影响⁴，即这篇文章专门强调了社会现实的多元状况与族群关系理想图景之间互为一体的那种内部诸要素之间相互依赖性的关系。

尽管因为费先生的文章题目而被大多数的学者直接误读成为只专注于“从多元到一体”的这一单一向度，但实际上，在这个大的框架中，费先生却并没有真正排斥在现实的社会场景下的“多元”容纳在既有的“一体”之中的那种种的可能性，因为，就费孝通的早期训练而言，功能论的整体论的方法论的基本理路，显然是不会有意地把一个事物的各个方面割裂开来去进行分析的，只是在那个特别的时代里，也就是中国改革开放刚刚取得了一定的成绩之后的那个时代里，中国自身再一次要去面对的可能不是来自国家内部的族群差异性分化的问题，而是作为一个整体的中华民族，其在面对因新的门户开放政策而带来的西方世界及其文化的浸入时，她的作为一个整体的共同性的基础究竟是什么？以及这些都体现在了哪些方面？

这场大约是兴盛于上个世纪 80 年代的有关中国文化去留问题的大讨论，可谓空前绝后，

¹ 本文发表在《社会科学》2012 年第 4 期，第 51-62 页。

² 中国人民大学人类学研究所教授，博士生导师，电子邮件：zhaoxudong@ruc.edu.cn；zhaoxudong；邮编 100872

³ 费孝通，1988，“中华民族的多元一体格局”，载费孝通，2009，《费孝通全集》（第十三卷），呼和浩特：内蒙古人民出版社，第 109-147 页。有关此文的学术影响可参阅：徐杰舜，2008，《从多元走向一体——中华民族论》，桂林：广西师范大学出版社，第 3-4 页。

⁴ 一些研究者试图将之归类到结构论之下的新发展，实际上是有悖于费孝通提出此观点的原意的，费先生显然受到结构论的影响是微乎其微的，但结构功能论中偏功能论的角度可能是概括费孝通学术思想核心的最为值得重视的一个向度，而不是后来莱维-斯特劳斯所说的那种结构主义的影响。下文还会进一步触及这一问题的讨论。



有继“五四”新文化运动之遗风的气势。在这期间，各种思想和诸多观点在此都发生了一种激烈的交锋，甚至冲突。¹而这与后来到了21世纪之初的有关民族主义和全球化的讨论，又可以说是一种前后一脉相承的问题意识的一种延续，费孝通在其晚年，曾经用“文化自觉”的概念来加以应对这一论争。²

若把费孝通晚年学术生涯再细分为早期和晚期这两个阶段的话，从费孝通晚年早期的“中华民族的多元一体格局”到其晚年晚期的“文化自觉”概念的提出，这中间虽经历了差不多十余年的时间，但相互之间在核心的主题上也都是相互关联在一起的，可以说，费孝通意识到了，作为一个整体的中华民族的文化自觉，与作为内部差异性的各个民族的文化自觉之间出现了一种碰撞，这一碰撞从广义而言，可以看成是从孙中山和胡适为代表的民族主义与世界主义的争论的延伸³，而从狭窄的意义上，又完全可以看成是与费孝通本人学术的早期经历中的一场相关争论的延续，即这可能又再一次触及到了上个世纪30年代末既已发生的作为历史学家的顾颉刚与作为社会学家的费孝通之间就民族的“一”和“多”之间的辨析所展开的争论⁴，并借此而把前后相隔半个多世纪的问题意识又相互紧密地联系在了一起。

问题的大背景

如果回到上个世纪80年代中后期，那时的中国学界，对作为整体的中国文化基本上采取了一种极为严肃的批评和自我批评态度，批评者因为有一种预先便持有的文化改造的心态，一般都不大肯毫无疑问地去承认中华民族自身的文化优越性，一种文化萎缩的自我意识更因为当时经济发展的落后，推波助澜地就将自身的文化贬低到了最为低劣的层次上去，甚至更乐于将此低劣归咎到一种国民性的实质论的根源上去。⁵而一些比较理性的作家，开始去寻求中国文化走向世界的历史轨迹，希望籍此可以明了未来中国在世界征程中可能的走向，但显然这是一种彻底的接受西方而非有任何的保留的文化选择，钱钟书在给锺叔河的《走向世界——中国人考察西方的历史》的序言中只一句“‘走向世界？’那还用说！难道能够不‘走向’它而走出它吗？”就已经反映出来那个受到西方世界及其观念强烈影响的时期，中国文化自身所面临的窘迫之境。⁶而反过来再看与费先生同时列入到《中华民族多元一体格局》这本文集中的其他作者的文章，实际上这些文字差不多都是写于上个世纪80年代中期前后，其中的一篇名为“‘汉人’考”的文章，还发表在1985年第6期的《中国社会科学》这本权威杂志上。⁷因此，在学术的场域之中，足见那个时期，有关“汉人”或者“汉族”的存在的历史，也是没有达致一种公认的判断的，而由汉人构成为大多数的中华民族，其未来的现代化的发展以及在此过程中如何容纳其他的诸多少数民族，显而易见也就成为了那个时期的民族学工作者最为热烈讨论的一个核心问题。

¹ 关于上世纪80年代的文化讨论的各种主张，可参阅：李宗桂，1992，《文化批判与文化重构——中国文化出路探讨》，西安：陕西人民出版社，第173-232页。

² 赵旭东，2007，“在文化对立与文化自觉之间”，《探索与争鸣》，第3期，第16-19页。

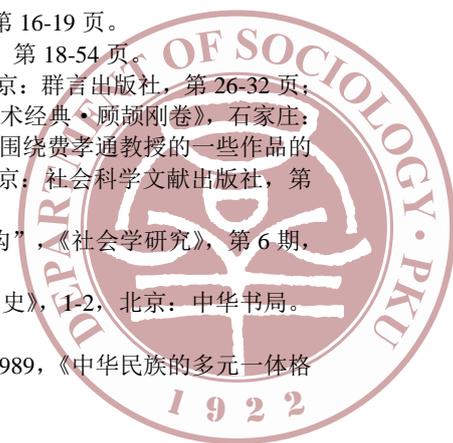
³ 罗志田，2001，《乱世潜流：民族主义与民国政治》，上海：上海古籍出版社，第18-54页。

⁴ 关于这一争论的背景可参阅：费孝通，1999，《费孝通文集》（第十三卷），北京：群言出版社，第26-32页；顾颉刚，1996，“中华民族是一个”，载：刘梦溪主编，1996，《中国现代学术经典·顾颉刚卷》，石家庄：河北教育出版社，第773-785页。以及赵旭东，2010，“不为师而自成师——围绕费孝通教授的一些作品的阅读与联想”，载赵旭东主编，2010，《费孝通与乡土社会研究》，3-196，北京：社会科学文献出版社，第162-174页。

⁵ 关于这一点可参阅：赵旭东，2001，“超越本土化——反思中国本土文化建构”，《社会学研究》，第6期，第56-72页。

⁶ 钱钟书，1984，“钱钟书序”，载锺叔河，《走向世界——中国人考察西方的历史》，1-2，北京：中华书局，第2页。

⁷ 贾敬颜，1985，“‘汉人’考”，《中国社会科学》，第6期。载费孝通等，1989，《中华民族的多元一体格局》，北京：中央民族大学，第137-152页。



那个时期的中国人的自我反省，投射到中国民族学和人类学的问题意识中就成为了有关于“中华民族凝聚力”问题的讨论，费孝通的那篇名文也差不多是在这个主题引导下，而逐渐发展出来的一种极为有学术影响力的作品。而以费孝通自身的学术影响力去关注这样的问题，在某方面体现出的可能是那个时代极为重要的一个学术论题，同时，也因此而使这个论题在整个中国社会科学界更加得到突显，成为那个时期以及后来时代民族学和人类学家都必然要去共同关注和处理的一个核心理论问题，而且，这个问题在经过了差不多二十几年的延续之后，尽管新的现象的复杂性和多样性已经无法靠单单去关注于“从多元到一体”的这一单方向的认识过程来得到解释，但是，费孝通早期的这篇文章的论旨，依旧是许多中国民族学、人类学研究者理论思考的一个基石。但令人不解的是，即便是到了今天，也没有多少后来的研究者，真正能够从族群关系的现实紧迫性上去进一步修正或者进一步发展费孝通在 20 多年前所提出来的一些有关民族之间“多元”和“一体”关系的那些最初的看法或者假设。反倒是一些专注于中国历史的研究者对此表达了极大的兴趣，他们试图要在费孝通的这一论断之下挖掘出来因为“大一统的中央史观”所遮蔽之下隐而不显的地方的多样性，在此意识引导下，地方史和区域史的研究成为了一种风潮，并且很多是在西方意识的引导下，而非真正关注于地方性的社会多元特征。¹而且，这样做的根本的思路，仍旧是去勉力考察由多元而融合为一体的历史过程²，但这在我看来，其最终可能还是会落到单单只注意到国家一体论这一方面的历史学撰述学的陷阱之中去。

应该说，费孝通在其晚年所提出的“中华民族的多元一体格局”这一构想，除了有其早期的英国功能论的整体论的影子之外，更为重要的可能是费孝通自己的问题意识的一种自然延展。这个问题意识，实际上是受到其早年刚刚从英国学成归来时所读到的一篇报刊文章的刺激，那便是历史学家顾颉刚 1939 年 2 月 13 日发表在《益世报·边疆周刊》上的“中华民族是一个”一文。³费孝通当时对此文做了一种纯粹学理上的回应，但这回应，实际上可以说掀起来了后来有关“中华民族”究竟是“一”还是“多”的学术大争论，显然，费孝通的人类学训练，使其更多地注意到了多样性的族群的存在，认为这是一个本科不用争论的社会事实，但是，这一点认识，似乎也并没有从根本上否定掉顾颉刚从历史与文化以及民族国家立场上对于“中华民族”是“一个”的论证。⁴而到了后来，差不多经过了半个世纪之后，费孝

¹ 在一项有关成都茶馆的社会生活的区域史研究中，王笛借助大量的历史文献资料重构了 20 世纪前半个世纪成都作为一个西南地方所有的以茶馆为中心的地方性的生活。不过遗憾的是，他的研究终究还是陷入到了由“小地方”而对话“大国家”的西方国家与社会关系的讨论框架中去，未能因此而真正能够提升出来地方性自足的社会特征。关于这一点可参阅：王笛，2010，《茶馆——成都的公共生活和微观世界，1900-1950》，北京：社会科学文献出版社，第 421-444 页。另外，有关西方国家与社会关系的框架在中国的不适用性的讨论，亦可参阅本文作者对于另外一本汉学著作所作的书评：赵旭东，2007，“为权力祈祷什么？——评卜正民著《为权力祈祷——佛教与晚明中国士绅社会的形成》，《中国农业大学学报》（社会科学版），1：187-189。

² 汪荣祖，2006，《史学九章》，北京：三联书店，第 113-114 页。

³ 关于这个问题讨论的历史背景的详细考察可以参阅：周文玖、张锦鹏，2007，“关于‘中华民族是一个’学术论辩的考察”，《民族研究》，第 3 期，第 113-114 页。

⁴ 关于这场论争，我曾经在另外一篇文章中做了比较详细的介绍，具体的背景性文献可参阅：赵旭东，2010，“不为师而自成师——围绕费孝通教授的一些作品的阅读与联想”，载赵旭东主编，2010，《费孝通与本土社会研究》，3-196，北京：社会科学文献出版社，第 162-174 页。另外，查阅最近出版的《顾颉刚日记》（卷四），1939 年 2 月 7 日顾颉刚因为受到傅斯年（孟真）来信所言《益世报·边疆周刊》“登载文字多分析中华民族为若干民族，足以启分裂之祸”的刺激，而开始写“中华民族是一个”一文，“因写此文以告国人，此为久蓄我心之问题，故写起来并不难也”。文章发表后，国内各大报纸纷纷转载，一时名声大噪，费孝通恰是在这个时候写评论来与顾先生论战的，他的文章发表后顾先生 4 月 23 日注意到并全文抄录达五千余字，连续多日都在酝酿写回费先生文章的文字，如 4 月 24 日“草答孝通书三千言，未毕”。4 月 25 日“拟答孝通书，将胸中所欲言者随手写出”。5 月 1 日“写拟达孝通书材料竟日”。5 月 2 日“重作答孝通书，约五千字”。5 月 3 日“作答孝通书三千余字”。5 月 6 日“修改答孝通书毕”。5 月 13 日“孝通信”。5 月 23 日“整日续作答孝通书第二节讫，约七千字”。5 月 27 日“将答费孝通书修改一过。……到费孝通处”。6 月 30 日“暑假中应作文（1）答费孝通书（边疆周刊）……”。如上引述自：顾颉刚，2010，《顾颉刚日记》

通又稍稍改变了自己单方面去强调民族为“多”的立场，而是暗中将顾颉刚所主张的观念也部分地吸纳了进来，成为了一种更具有包容性的“多元一体格局”的主张。无论如何，这都应该属于是族群关系认知上的一种新的创造，是在包容性基础上的民族关系构想的一种理论创新。但是，这种主张也可能因为过度强调由“多元”而实现“一体”的过程，私下里为历史的循环论证留下了一个可以侵入的缺口，并且，这种论述也无法真正去面对在现代民族国家既成事实的“一体”状况下¹，作为整体的中国文化在不断地分化以及自我差异化上的存在。

2

实际上，这后一方面的问题，即在一体之下的多元存在状况的讨论，一直受到了学术界的忽视，而这一点，又恰恰是激发本文写作的一个最为重要的出发点，因为不解决这个问题，我们实际上也无法真正从民族关系的“多元一体格局”的构想中获得任何对于未来中国社会政治格局发展的有益处的见解。

现实多元而非历史多元

不过，今天如果再去思考族群关系的问题，一种现实的紧迫性在催生着一种理论的紧迫性。从原来作为“一体”的中华民族，去直面整个西方世界及其文化的侵扰，转变到经过了三十多年中国经济快速发展而渐渐在所谓“中国道路”之上建构起来一种“大国意识”³，在这种转变中，谁也不能否认，作为一种整体的国家的合法性，其不仅具有历史形成上的正当性⁴，而且已经极为牢固地建立在自近代中国以来的既有的经济的快速发展和积累之上，但是，如何去应对由此而产生的多种地域差异所造就的包括汉族在内的多个族群以及不同社群在发展步伐上的差异，这就使得“多元”本身的含义不仅仅是费孝通及其他民族学家当初在提出这一问题时所特别注意到的族群历史发展中的那个历史建构出来的“多元”融合的过程，同时还有一种因为现代经济和现代意识所造就出来的新的族群发展和生活形态转变上的差异性。在一定意义上，这甚至还体现出来一种文化的差异性，而这种差异性的无法弥合，实际上造就了越来越大的在族群关系上的政治情感的“裂痕”，这种“裂痕”也在一定意义上不再是民族关系史意义上的族群在漫长的历史发展过程中相互融合的图景，而是从近代以来所尽力塑造起来的以民族国家为基础的“中华民族”意识中，不断地演变出来的一种现实多元而非历史多元的自我分化的趋势。

尽管，中国古代乃至远古的民族关系，可以甚至也不缺乏提供给我们无限的智慧去借用

（卷四），北京：中华书局，第 197-246 页。

¹ 葛兆光在其最近的研究中明确指出，中国自古乃是一个相当稳定的“文化共同体”，它作为“中国”这个国家的基础，尤其在汉族中国的中心区域是相对清晰和稳定的。参阅：葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，第 32 页。实际上冯友兰在其 1948 年以英文发表的《中国哲学简史》一书中已经提及了中国的一统乃是文化意义上的，而非是政治意义上的，这是孟子所谓“定于一”的问题，而实现“定于一”途径在中国的社会里借助的一定不是一种“政治上居于统治地位”，而恰恰是“在文化上居于统治地位”。参阅：冯友兰，2011，《中国哲学简史》（插图修订版），赵复三译，北京：世界图书出版公司，第 158 页。

² 这一点实际上在上个世纪五十年代有关“统一的民族语”和“方言”的论争中已经存在，但是那时的语言学家依旧是在强调整体的民族语的形成过程，但是却并没有真正注意到方言导致的内部的分化和差异。有关语言学的讨论可参阅：王力、邵荣芬等，1956，《汉语的共同语和标准音》，北京：中华书局。特别是邵荣芬的论文：邵荣芬，1952，“统一民族语的形成过程——兼谈方言拼音文字”，载王力、邵荣芬等，1956，《汉语的共同语和标准音》，北京：中华书局，第 19-23 页。

³ 英国人雷默（Joshua Cooper Ramo）博士在 2004 年发表了《北京共识》这本小册子，在其中，他盛赞中国近 30 年来所取得的巨大成就，将之统称为“北京共识”（The Beijing Consensus），其代表中国道路的一些核心特征。参阅：雷默，2005，“北京共识”，载：黄平、崔之元主编，《中国与全球化：华盛顿共识还是北京共识》，1—62，北京：社会科学文献出版社，第 6 页。

⁴ 黑格尔在其《历史哲学》一书中曾经有这样一个论断，即“只有黄河、长江流过的那个中华帝国是唯一持久的国家”。引自：黑格尔，1956，《历史哲学》，王造时译，北京：三联书店，第 160 页。

来处理当下的民族关系，但是，如果我们不能真正对于当下的“一体”和“多元”的相互关系有一个极为清晰的以现实为基础的认识，所有的古代积淀下来的智慧，都只可能因为一种误用或滥用，而导致一种不合时宜的社会后果，使得历史和现实之间无法实现一种真正的结构对接，即我们不仅由此而曲解了历史，同时也对当下的错综复杂的现实不知该如何去做一种积极的应对与安排。

面对上面的诸多疑虑，也许首先要提出的一个问题就是，费孝通的“多元一体格局”的概念框架究竟是在怎样的一种社会背景下提出来的？尽管费先生本人并没有特别明确地指出这一点，后来的研究者也没有真正在这一点上作更为进一步的思考，甚至可能认为，这本该是一个理所当然的既定事实，无需再多追问，但实际的状况却符合那种一般认识论上的思考法则，即特定的观念是与特定的时代紧密相连。

在费孝通写作此文的那个时代，乃至现在的当下，大略也是一样。大凡谈论到民族的问题，很多人是更乐于接受史学家们的那种书写范式，研究者一般不加疑惑地认可一种民族从无到有的人口自然史的发展进程，这似乎成为了民族关系研究中的一个无可争辩的事实和书写的前提假设，历史上的民族和民族的历史，几乎成为可以相互替代的一对概念。民族，特别是少数民族，因此不再被看成是跟现代而是更多地跟过去乃至远古的时代紧密地联系在一起的一个概念。这里的一个基本的思考和叙述模式就是，一群人是慢慢地通过战争或者相互的融合而不断地发展起来，这显然成为了一种历史主义论者最为欣赏的叙事模式，但是，它也仅仅能够告诉我们过去是怎么样的，却无法真正告诉我们，当下的没有包含在历史过程中的那些异质性的存在，其发生和演变的状况究竟如何？比如，我们在“寻根”意识的引导下，一般注意到的可能是一个族群的形成过程，而很少再去注意到今天的人们，如何逆历史地在塑造着一种“根”的社会意识，并由此而形成一种自我差异性的认同，这一点在汉人社会的族谱研究中，实际上是最早地体现出来了，也通过移民史的研究而得到了进一步的自我强化和固化。¹

不过，总体而言，在大量的历史学家为我们所勾勒出来的近乎完美和连续的有关民族形成的历史叙述中，实际上是存在着诸多瑕疵和断裂的，但这并不为民族关系史学家所自知，这方面的研究，已经在早期的以顾颉刚为代表的疑古派的史学论述中有诸多的表述，大约成为了现代史学理论中的一个不争的事实。但是，后起的史家们，却还像西方人对于永动机的迷信一样，不停地在修补和完善着这些本来已经无法弥合的断裂或残缺。在这里，最为重要的问题可能不是简单的民族如何在历史中形成的问题，它可能仅仅是更大的问题的一个小的方面，最为重要的是，在今天所说的民族还没有形成其自身固化的民族意识的时候，族群分隔已经因为山水生态的阻隔而逐渐地形成并深入人心了，这些不同的人群，可能并不以现代意义上的“民族”来称谓自身，而会因为地域和认同上的差别，各自保留有自己的一个称谓，而其他的人又会从他们的视角来为他们这些眼中的“他者”再安插上一个外加上来的名字或族称，即后来民族学家所喜欢使用的“他称”这一术语概念。

作为一种自然演进的过程，有许多看起来实际并不相关的遗迹，都可以经由人的解释或诠释而相互有机地联系在了一起，由此而成为或建构出一个无法让人去反驳的貌似有着因果关系的历史事实，这是一种历史的书写经常会使用的一种做法。但是，如何能够对于当下发生着的社会现实给出一种解释，往往又是历史学家们所乐于去规避的，因为，他们大多是不相信当下的事实有什么实际的存在价值可言。对历史学家而言，“当下”最多只能成为他们的历史谱系的撰写中最为末端的一环而已，甚至似乎是可有可无的一环。最为重要的是，曾经深受西方史学书写范式影响的中国现代史学，它本身也在影响着诸多学科的历史书写样态，民族关系的历史书写当然也不例外。这种书写的一个核心特征，恰如比较早地对中西方史学特点加以剖析的王韬在 1890 年《重订法国志略·凡例》中所指出的那样，相比传统中国史学

¹ 葛剑雄、安介生，2004，《四海同根——移民与中国传统文化》，太原：山西人民出版社，第 316-321 页。

重在“治乱沿革”与“天地变异”，“西史则兼及民间琐事，如发明一事，创造一器，必追原其始”。¹从这里可以看出，西方史学在中国占据主流之后，直接转变化一种对于谱系源流的根源的追溯心态，由此而使得一些传统史料记载语焉不详的断裂，就成为可以借助一种历史的想象而任意加以建构的历史书写的空间。

这种有关民族的历史建构，可能恰恰忽略了一个极为重要的现代民族学的前提，那就是“民族”的概念终究是后起的²，它的含义更多的是具有一种跟西方的启蒙运动所衍生出来的自我与民族意识的觉知相联系的，而并非一定是跟一个独特的族群的历史发展的史实紧密地联系在一起，尽管后来的民族学都试图在历史的脉络中信以为“真”地去追溯一个族群的发展过程，而不是真正的在所谓“民族志的当下”中去理解现代的民族或族群意识的成长和发展的历程。

在费孝通 1990 年 3 月撰写的“中华民族研究的新探索”一文中，他曾经明确地指出了，中国自 1949 年以后从民族研究到民族学的设立的独特发展过程，这个过程是建立在一种对于之前的民族歧视和民族压迫观念加以否定，并高调地强调民族平等的大背景下发生的³，而恰恰是在这样的背景下，努力去了解各个少数民族的历史，便成为当时的民族研究的核心任务，并在这个基础之上发展出了一种中国的民族学。⁴在费孝通看来，这样做的优势即在于，可以在短时间内去了解民族地区历史发展的脉络，为少数民族政策提供一种科学调查的依据；而其不足即在于，由于对局部的民族关系的过分强调，无法将其放置在一个中华民族整体的框架中来进行各民族之间关系的分析。⁵

一种历史的溯源的方法，无可否认地让我们注意到了族群形成的过程的时间和事件的维度，但却无法真正去说明和解释与这种形成的过程相悖逆的那个反过程。一句话，历史使得我们有机会注意到了族群“合”的倾向性，而与之相悖的另一面，即一种“分”的趋势，却被我们经常淡忘掉了，这两个原本相辅相成的方面，在民族关系史学者那里，可能就变成仅仅是注意到不同族群及其分支相互融合的过程的这一单一向度，而忽视了另外的一个本来就有的相互分离的向度。而且，更为重要的是，这种相互分离，并非一般学者所认为的那种自我认同下的相互分离，而是因由外在的生活处境造就下来的一种天然的差异，这种差异经历一种文化的过程而不断地得到一种自我的强化，进而形成了族群之间的看起来是文化上的相互分离以及后起的在族群互动过程中所形成和认知固化下来的自我认同。

不论是历史学家，还是民族学家，乃至一般的人类学家，似乎都没有真正注意到费孝通的“中华民族的多元一体格局”这篇论文题目中“格局”两个字其真正的含义所在，有人可能极为简单地会将之理解成为一种共时性的“结构”，这显然是错误的。其含义应该是一种整体里容括多元的文化模式，它本身既是共时性的又是历时性的，极为类似吉尔兹在讨论印度法的观念时所指出的那种上下之间的连贯性，即所谓“分散在每一个地方都有一个小小法则的章程，本来都是不偏不倚地从经典文本、风俗、传说和法令中引申出来，而后便因地制宜

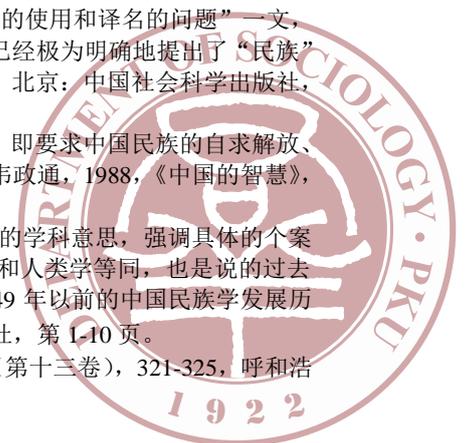
¹ 转引自：李孝迁，2007，《西方史学在中国的传播（1882—1949）》，上海：华东师范大学出版社，第 1 页。

² 林耀华曾经在 1963 年出版的《历史研究》第二期上发表“关于‘民族’一词的使用和译名的问题”一文，文中提到斯大林有关民族的定义：在此定义后续的解说中，很显然，斯大林已经极为明确地提出了“民族”的概念乃是现代的产物。关于这一点可参阅：林耀华，1985，《民族学研究》，北京：中国社会科学出版社，第 58-59 页。

³ 这种观念的起始显然是可以上溯到民国初创时期的孙中山的民族主义的思想，即要求中国民族的自求解放、中国各民族一律平等以及世界各民族一律平等，关于这一点的讨论可参阅：韦政通，1988，《中国的智慧》，长春：吉林文史出版社，第 48-51 页。

⁴ 1949 年以前的中国民族学也有一个长时间的发展，不过其更加根基于人类学的学科意思，强调具体的个案的研究，因此那个时候民族学是在人类学的引导之下的，当然说成是民族学和人类学等同，也是说的过去的，不过 1949 年以后和之前却有了费孝通所说的那种明显的分别。关于 1949 年以前的中国民族学发展历程可参阅：王建民，1997，《中国民族学史》（上卷），昆明：云南教育出版社，第 1-10 页。

⁵ 费孝通，1990，“中华民族研究的新探索”，载费孝通，2009，《费孝通全集》（第十三卷），321-325，呼和浩特：内蒙古人民出版社，第 322-323 页。



宜了”。¹在这里，值得特别指出的就是，“格局”这两个字，在费孝通早年《乡土中国》一书中，他在概括乡土社会特征时所总结出来的“差序格局”概念中，亦是使用了这两个字。²关于这两个字的意义，如果对于费孝通早期的英国人类学的训练以及那个时期英国的人类学传统不那么熟悉，那么，在汉语语境中所造成的结果要么是对此加以忽视，要么就会出现一种误读。³

古语所谓“一叶障目”，显然，这种过于理想化的单向度的思维方式遮住了我们开阔的视野，让我们面对纷繁复杂的现实社会正在发生着的各种族群分化的现实，无法给出一种合理的解释。实际上，费孝通使用“格局”这两个字，是非常本土化地把英国功能论传统的人类学有关“系统”（system）和“组织”（organization）的观念，恰到好处地翻译成为了汉语“格局”这两个字。“格局”这个概念可能比“系统”和“组织”这两个词汇更加契合汉语自身的表达，它是指在一种更大的由多元现实所构成的并超乎其上又包容全部的“一体”的格局下来谈论各种的民族关系。且这其中既隐含着观照现实社会的共时性关系结构，同时又包含了万变不离其宗的历时性变化的功能性连续的意义。这一点似乎并没有人真正地去加以进一步的厘清，特别是在费孝通所谈论的“格局”与他的老师弗思（Raymond Firth）所讨论的“系统”和“组织”这之间一脉相传的学术传承，而任由各种假借历史叙述的既得合法性而对之加以曲解的静态论的观点不断蔓延出去，无关痛痒于现实发生着的族群关系系统的实际动态演变过程，更谈不上有对其更为深入的理解和把握。⁴

从“多元一体”到“主体多元”

面对上述的反思，我们确实有必要真正回归到“多元”与“一体”本身的系统性意义上加以理解，否则我们所有的认识都可能因为汉语文字表述上的模糊性和多重解释，无法真正去理解费孝通所明确揭示出来的“多元一体”这一面以及他自己隐而未能述及的“一体多元”的那另一面。在费孝通的叙述中，这两者显然是不可能真正地相互分离开的。

除此之外，面对当下的语境，我们又必须要为“一体”和“多元”这两个概念，找寻到更加清晰的可以操作化理解的分析性概念，而不能再像以往那样模糊地提出问题，由此而为后来者的理解设置重重迷雾，无法真正在理解上实现一种新的飞跃。

在进入这一分析之前，一对中层的概念是不能不去触碰的，那就是我曾经在概括中国乡

¹ 吉尔兹，2004，“地方性知识：从比较的观点看事实和法律”，载：吉尔兹，2004，《地方性知识：阐释人类学论文集》，王海龙、张家瑄译，222—322，北京：中央编译出版社，第256页。

² 在《乡土中国》这本书中的“差序格局”这篇文字中，费孝通强调的是所谓“整个社会的格局”，这实际是指一种“社会组织”，参阅：费孝通，1985，《乡土中国》，北京：三联书店，第21-28页。

³ 尽管对于英国的人类学的传统可有多种的理解，但有一点是极为清晰的，那就是对于结构与功能的连带性的认识。英国社会人类学的代表性人物之一拉德克利夫-布朗曾经在一篇对于“功能”概念加以澄清的论文中，专门指出了这种结构与功能相互依随存在的连续性，即所谓“通过并借助功能运行的连续性来使得结构的连续得以保持下来”（It is through and by the continuity of the functioning that the continuity of the structure is preserved.）。A. R. Radcliffe-Brown, 1965, *Structure and Function in Primitive Society*. London: The Free Press. 第179页。

⁴ 在费孝通早年翻译的他的老师弗思的概论性著作《人文类型》一书中，在第四章的注释一，弗思专门辨析了他所谓的社会结构的含义，他认为有关社会结构这一概念，大多数的人类学家都会同意的看法是“直接根据经验用它来自一个社会中人们的行为所依据的主要原则”，但是在排斥了结构马克思主义者以及人类学的结构主义的社会结构的观念之后，他更专门指出了“社会结构”与“社会组织”这两个概念之间的区分，认为前者如果是指“在社会中指导人们行为的原则或规范”，那么后者即是指“对人们行为的安排，这些行为是个人为适应他人行为和外在环境而作出的选择和决定”。（引自：弗思，1991，《人文类型》，费孝通译，北京：三联书店，第98-99页注释1。）如果是这样的界定，我们实际上就会注意到徐杰舜在总结费孝通“中华民族多元一体格局”的理论时将其归类到结构论，即他所下的论断“多元一体论内涵的本质是结构论”可能就需要再加以斟酌，费先生的“格局”概念显然更接近于弗思所谓的“社会组织”的概念，而不是他所谓的“社会结构”的概念。（关于徐杰舜的论断可参阅：徐杰舜，2008，《从多元走向一体——中华民族论》，桂林：广西师范大学出版社，第39-46页。）

土社会特征时所使用的“闭合性”与“开放性”这一对概念，简要地说就是一种社会的“开”与“闭”的辩证关系，借此可以用来理解中国乡土社会自身的发展历程。¹ 一般而言，族群生活的闭合性成为“一体”能够实现的现实性基础，而族群生活的开放性又在一定的意义上使得族群生活的多样性成为可能。“多元”和“一体”之间属于一种相互包含的依赖关系，而一些走极端的做法，往往是只注意到了其中的一面，而忽视了另外的一面。在一定的意义上，“多元”隐含着“一体”，反过来，“一体”必然容括“多元”，在这里，一种中国思想观念中的你中有我我中有你的状态在这里得到了一种相当恰当的表达。这种关系的真正顺畅实现，要求的是一种能够勾连起二者的“智慧”，而不是既定的结构法则。²

如果，多元是一种现实，那么，一体便成为了一种理想。在传统的以人为核心并以人与人之间关系为基础的社会中，人与人之间的联系会不断地扩大出去，由此而形成了一个带有联合意味的整体性的民族，这是摩尔根意义上的民族构成的进程。一般而言，这种情形与今天的先被赋予了一种民族国家的观念³，然后再去识别出或者归类出各个少数民族的做法显然是大不相同的。

而具有一种历史偏好的民族关系史学家，恰恰可能是过度关注于所谓的历史发展过程本身⁴，这个过程可能是一个仅仅止于之前摩尔根所敏锐地指出的那个靠氏族联合而逐渐壮大起来的民族的发展过程，而并非关注到了在一种后来所创造出来的民族国家观念影响下对族群代表性的区分与确认的过程。如果研究者忽视了这一点，我们在实际的观察中就可能会犯下把过去当作现实来加以再次建构的可能。更有甚者，我们可能会将一种现实的可分析性彻底地淹没掉，而径直地以历史来证明当下，但殊不知，这二者之间，因为启蒙意识成长之后的发展，而发生了某种的社会学家意义上的结构性的断裂，由此而使二者之间已经不复再保持一种相互的依赖性，这可能才是从历史脉络的梳理中试图去解决今天的多元和一体复杂关系问题的最为关键之处。

传统的社会是以个人与个人之间的联系为基础而成为一广大的社会，这与现代民族国家构成了一种极为强烈的反差，现代的国家以民族和民族主义的建构为核心，恰如吉登斯所言，“民族和民族主义均是现代国家的特有属性”。⁵因此，今天这种社会的形态，因为财产权、国家观念以及公民权意识的成长，而使得人们相互联系的旧的纽带在逐渐地脱解开来，每个个人都转变成为没有相互实质性的依附关系的独立的个体，并以每个个体的独立的身份而去应对整个世界及其所带来的风险和契机。正像梅尼克所指出的那样，现代的民族国家内部存在着的是“不同的个体和社会团体”，不仅各自有各自的思想，且善于表达，这些不同团体的思想会“彼此竞争，永无休止”。⁶在这个意义上，在现代民族国家中消除所谓的对立、差异便可能是一种空想，“而只能在一种确定的根本价值观、彼此容忍以及承认区别与多样性的基础上达成统一”。⁷在这样的社会中，个人自我意识的成长受到了一种超乎寻常的鼓励，并为之而给

1 赵旭东，2011，“闭合性与开放性的循环发展：一种理解乡土中国及其转变的理论解释框架”，《开放时代》，第12期，第99-112页。

2 最近一些研究者开始注意到了在既定的知识探求之外的默会之知，这是建立在会意基础之上的非规则性的智慧，被统称为一种“生存性智慧”，这显然是无法经由理性知识的逻辑推演所能够导出的，而是依赖于个人的不确定性和个体特殊性所产生“默会知识”或者“实践性知识”。关于这一点的详细讨论可参阅：邓正来，2010，“‘生存性智慧’与中国发展研究论纲”，《中国农业大学学报》（社会科学版），4：5-19，第9页。

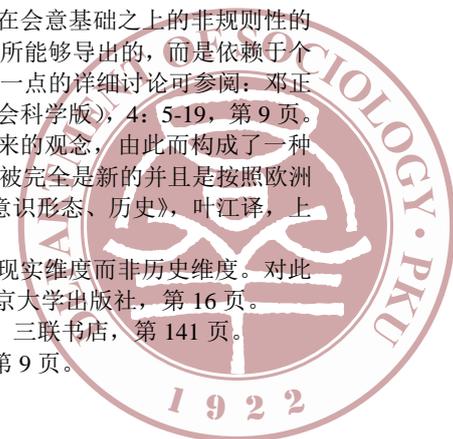
3 在史密斯看来，民族国家是一个在第二次世界大战之后不断在全世界蔓延出来的观念，由此而构成了一种现代意义上的“民族建构”的时代，并且史密斯强调“主要是非洲和亚洲的社会被完全是新的并且是按照欧洲的模式建立起来的国家所再造”。引自：史密斯，2006，《民族主义：理论、意识形态、历史》，叶江译，上海：上海世纪出版集团，第127页。

4 在马戎编写的《民族社会学》的教科书中已经率先指出对于族群关系研究的现实维度而非历史维度。对此可参阅：马戎，2004，《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京：北京大学出版社，第16页。

5 吉登斯，1998，《民族—国家与暴力》，胡宗泽、赵力涛译，王铭铭校，北京：三联书店，第141页。

6 梅尼克，2007，《世界主义与民族国家》，孟钟捷译，上海：上海三联书店，第9页。

7 梅尼克，2007，《世界主义与民族国家》，第9页。



予了极大程度的社会赞许。在此意义上，今天的社会多元，实际上也与传统时代的多元有着一种本质意义上的差别。可以简单地说，今天的多元越来越多地是建立在个人主体性的多元之上，这种多元甚至完全可以用“主体多元”这个词来加以概括，也就是因为个体的独立主体性的彰显，个体主义的生活方式成为了人们生活方式选择的主流，世界也因此而呈现出社会多样性的姿态来，这与传统社会因为山水地理空间差异而形成的多元或多样性的社会与文化形态判若两样，那种多样性实际上是建立在以社会的闭合性为基础的内部相对一体而外部相互构成多元的一种社会格局之上。¹因此，在传统社会中，内部一体边界的扩展，意味着人群涵盖范围的扩大，但通过一种由中心而向周边的征服与教化的力量，实现从原来的一体再到新的一体的民族认同边界的扩展，其中武力或军事的征伐乃是最为重要的实现民族融合的途径，这种武力征伐，还带来了民族的迁徙和居所的变动。²但是，今天在所谓民族国家建立起来之后的国家领土基本确定以及公民资格基本得到认可的前提下，国家成长的模式可能就不再是领土扩张以及民族联合的发展模式³，而是转变成为在既有的领土框架之内，凭借代表性和利益分享原则，在一体框架内部不断出现分化进而导致社会主体多元的社会治理格局，即新的发展进程不再是由分散开来的多元的融合、联合、结盟等诸多合作形式而发展起来的认同上的一体，而是在一种先赋的国家一体观念下的经由现代主体意识的不断强化而发生的分化，并由此而形成社会的主体多元与差异区分的形态。而形成此种主体多元社会形态的最为重要的启动机制便是个人选择机会的增加，在现今的社会之中，选择的观念成为了今天每个个体不能不去面对的一种社会生存策略，因为被今天社会所不断强化的自我的主体性所要求的，恰恰就是一种本属于你个人的生活态度的自我选择，离开了这一点，完整的个人意识也便不复存在，即便存在，也一定不再受到社会价值的正向鼓励。

之前的民族关系史的分析，可能仅仅让我们注意到了传统社会族群关系从多元分散的局面而腾升为一体的一向度，但却因此而忽视了当下社会因为现代观念的转变而带来的作为整体的多元一体格局中另外一种，即从一体到多元的形态的转变这一向度，这从根本上属于是现代社会的族群关系的架构而非传统社会的族群关系架构，且无法直接从对于传统社会的族群关系的历史梳理中自然地发展出来一种对于当下族群关系架构的理解，今天所呈现出来的文化与社会的多元主义趋势，因为现代个体主义的提升，而变成可以由个人来加以选择和学习的多重的文化的表征，而非实际的生活处境所自然形成的多元存在形态，换言之，“多元”成为了一种可以借此来证成自身主体性的象征性的符号，当下许多激进的多元主义，都可能是在这样的符号意义引导之下，而在发挥着其对社会和族群关系的独特的影响力。

历史主义的谬误

如果我们单单地注意到了从多元到一体的传统国家的历史成长过程，并以此为基础去分析当下的社会处境，我们实际上就会像盲人摸象一般找错了地方，因为在经历了现代社会的大转变之后，社会构成的格局，已经发生了一种带有根本性意义的转变。

在这个意义上，历史本身都可能成为现代性观念所引导下的自我创造的一部分，福柯的讨论在许多方面都是在这个意义上展开来的。⁴与此同时，我们更为清楚地意识到的可能是历史如何经由历史编纂者、历史学家的书写而进入到当下的社会实践中来，至少现代博物馆的

¹ 赵旭东，2011，“族群互动中的法律多元与纠纷解决”，《社会科学》，第4期，第70-77页。

² 李一氓在“试释汉族”一文中曾经指出了这一点，他认为，“历史上的民族融合，基本上是通过军事手段，军事手段以后，就是大规模的迁徙。而这个融合，有基本上是融合于汉族”。参阅李一氓，1984，“试释汉族”，载《文史知识》，第8期。引自李一氓，1998，《存在集续编》，北京：三联书店，第13页。

³ 正像李一氓所指出的，“辛亥革命以后，这个以武装强制的民族融合的长过程就算完成了”。引自李一氓，1998，《存在集续编》，北京：三联书店，第15页。

⁴ 王治河，1999，《福柯》，长沙：湖南教育出版社，第86-89页。



存在，已经向我们暗示，历史在被不断地重新界定之后，成为了我们现代人生活和想象中的不可分离出去的部分。而我们离不开历史，不是因为历史成就了我们的现在，恰恰相反，我们因为对于当下的远距离的逃遁，而使得我们无法真正地接触到当下的现实存在，一种吉登斯意义上的“经验的存封”在这里得到了一种最好的说明。¹我们因此需要借助历史来为当下找寻到被表征存封起来的当下。这实际上也是我们之所以先入为主地接纳历史来解释我们的当下生活的唯一理由，似乎过去的“死魂灵”可以再一次复活一般，这一点也在潜意识层面深度地影响着我们当下的认知和判断。

因此，在一种历史主义的范式影响之下，我们在解读多元一体格局这一并非清晰的框架体系时，大多数的人都可能仅仅注意到了“从多元走向一体”的这一单一的历史形成过程²，这实际从学理的层面上可谓是过去时意义上的“一体”，因为，中华民族历史过程中的“多元”与“一体”是一个因国力的盛衰而不断在摆动之中且具有反复性的过程，它可能会因为人群和政治联合范围的扩大与缩小而发生着一种变动³，但今天，特别是在1911年以来，现代民族国家的观念开始在中国的领土上慢慢成长起来⁴，这种“一体”和“多元”之间的关系在发生了一种“天翻地覆”的相互转换之后，二者之间的传统的周期性逆转的关系，实际已经因为国体政治架构的彻底转变而被切断开来，极为明确的国家一体下的领土、人民以及主权的观念，让内外之间、上下之间以及中心和边缘之间的关系，都变得极为明确、固定和均质化，并时时受到了强大国家机器的监视和护卫，使其不能有丝毫的变动。因此，国家一体在原则上无真正区分的均质化的清晰图像及其塑造，使得作为一体的国家试图在无人区分的前提下尽其可能多的去容纳各种的差异和分化，这种实际存在的多元格局，可能会因为不同的时期民族和国家意识的微小的变动而有一种宽容度上的改变，但确实已经不再有一个单独的“一体”和单独的“多元”的时代可以孤立地存在，而是真正被容纳到费孝通所概括出来的民族关系的“多元一体”的整体论框架中，并相互在发挥着各自的独立作用。

在此意义上，我们实际上有必要去转换一种定势的思维，真正去注意到在经历了一种从中华帝国到民族国家的大的社会结构转变的前提之下，我们究竟该如何去看待新的当下既已存在的在一体不变的总格局之下族群与社会多元分化成长的滋生过程，而不是反方向地在旧有的框架之中去看待本已经是不复存在，或者说已经不成其为问题的族群从分散多元走向一体的那个历史的过程，而是要真正去透视在现有制度框架之中多元社会形态发展的过程。这种在既定的国家一体格局下的对于多元社会过程的把握可能会受制于多重的影响因素，并且需要有一种多学科视角的参与。当然，其中最为重要的一项因素便是人与人之间联系的方式，对这些不同地域和文化观念下的人与人相互联系的方式的考察，于我们理解在一体的结构之下缘何有分化和融合的趋势提供了极为重要的解释信息，特别是在现代意义的个体主义观念影响下的对人与人之间联系方式的转变的考察，它可以让我们真正去理解在今天的社会当中，人们可以联合起来或者分化出去的个人、社会与文化的基础究竟是在哪里。⁵

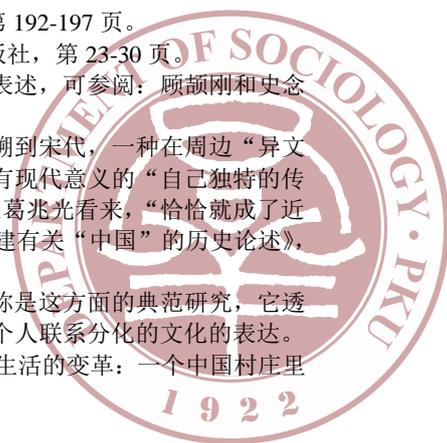
¹ 吉登斯，1998，《现代性与自我认同》，赵旭东、方文译，北京：三联书店，第192-197页。

² 徐杰舜，2008，《从多元走向一体——中华民族论》，桂林：广西师范大学出版社，第23-30页。

³ 在顾颉刚和史念海合著的《中国疆域沿革史》一书中对这一点有极为清晰的表述，可参阅：顾颉刚和史念海，1999/2004，《中国疆域沿革史》，北京：商务印书馆，第1-3页。

⁴ 在历史学家葛兆光看来，这种中国的民族国家的意识，可能还更早地可以追溯到宋代，一种在周边“异文明”的压迫之下所形成的“汉文明”的自我意识，其酝酿出来了一种真正具有现代意义的“自己独特的传统与清晰的历史”，这种“道统”的观念，即汉人文化的正统性和合理性，在葛兆光看来，“恰恰就成了近世中国民族主义思想的一个远源”。引述自：葛兆光，2011，《宅兹中国——重建有关“中国”的历史论述》，北京：中华书局，第62-65页。

⁵ 在此意义上，可能阎云翔对于东北夏家村的空间的私密化观念成长的研究堪称是这方面的典范研究，它透露给我们有关在现代观念借助从土炕到单元房的空间的实践转换所能够有的个人联系分化的文化的表达。可惜，这类的细致研究目前依旧是极为缺乏的。参阅：阎云翔，2006，《私人生活的变革：一个中国村庄里的爱情家庭与亲密关系（1949-1999）》，龚晓夏译，上海：上海书店出版社。



余论

如果我们能够极为清楚地意识到，作为一个整体的民族，它是由民族国家的观念而自然生成的一种族群观念，或者如安德森所指出的是一种“想象的共同体”¹，那我们实际也就没有必要耗费如此巨大的精力，去费尽心力地证明某一个民族从多元到一体的发展过程，而且，这样的一种努力只可能落到一个由果导因的认识论的谬误中去，就如西方殖民早期曾经借助自我的想象去构想西方以外的人群的发展历程那样，我们似乎也在某种意义上，勉力在构建起一种这样的可能有悖于事实本身的自我与他者的形象，而这种建构，实际上都带有在某种在本来断裂的线索之上加以虚构的所谓的“传统的发明”之嫌²，这可以说是有追溯一个民族的成长史偏好的研究者需要有所自我警醒并有意要去加以克服的。可能，在这里，最为重要的一点提醒还在于，过度把原本具有包容性的“多元一体格局”的系统架构而非僵化的结构，单方面地去从“多元到一体”的历史过程的梳理中去对此架构加以支解，那就可能会使我们无法真正从当下的带有多元意味的不同族群生活互动的处境中，去理解他们自身的适应与转化的过程，在这个意义上，我们实际上要做的工作是尽可能全面地理解多元一体的真正意涵³，如果不是这样，我们便有可能在民族问题的研究上受到过多的事倍功半效应的阻碍而一无所获，这从研究的经济学上来说，也是一件极为不合算的事情。

可能，问题的最为关键之处是在于，我们如果把“多元”仅仅看成是一种既定的结果，而不是将其看成是在不断地发展着的一个过程，并且把这种结果的出现，极为密切地跟后来晚出的“民族”的观念扯在一起，那么最后我们会渐渐地发现，我们实际上连最为基本的“多元”的含义都无法理解，更不用说形成一种所谓“多元一体”的整体图像了。因为，就占整个中华民族绝大多数的汉族自身而言，其内部的分化和多样性程度，就已经让研究者不知所措了，说北方话的汉族，与说潮州话的华南地区汉人之间的差异和难于沟通，可能绝非是能够用“汉人”这两个字而一笔带过的，其间的差异很难让我们在这样两个人群中间轻易地划上等号。语言学家的研究甚至向我们暗示，潮汕人的语言可能和位于太平洋岛屿上的密克罗尼西亚以及美拉尼西亚人的语言更有相近的语言上的亲属关系，因为据说，那里的人的祖先奥斯特尼西亚人，大约是在六、七千年以前从中国的南方迁徙而来这里的。⁴单就民族语言学的证据似乎就可以认为，从一体到多元的过程，可能更加是一个重要的理解当下乃至历史的一个重要的思考向度。

语言学家甚至比较明确地告诉我们，单就语言的分化传播这一点而言，在中华民族目前为止整体构成的56个民族中，除了每个民族都有自己的文化和语言的传统之外，它们族群内部实际上又构成了不同的方言群，而这些方言群的基础，“最初都是以中原地区扩散开来的汉语为表层语言，各少数民族的语言为底层语言，这样相互作用相互影响而形成的”。⁵这不仅从语言研究的角度，呼应了考古学家张光直对于中国文化在多个文化圈的交互作用之下所形成的假说⁶，同时也指出了，汉语自身的特点，使其可以将各地纷乱的方言统一在“中国”这一

¹ 安德森，2005，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海世纪出版集团，第153-176页。

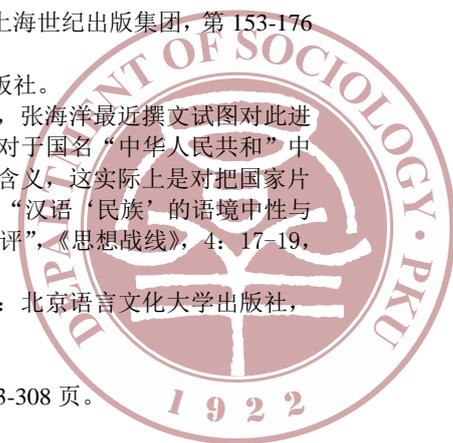
² 霍布斯鲍姆和兰格，2004，《传统的发明》，顾杭、庞冠群译，上海：译林出版社。

³ 对于将“一体”等同于国家，进而将“多元”理解成“国家的分裂”的主张，张海洋最近撰文试图对此进行一种回应，他试图借此来厘清所谓的“中华民族”的真正含义是在哪里，对于国名“中华人民共和国”中的“共和”两个字，张海洋认为其“明显具有对国内的民族多样性承认”的含义，这实际上是对把国家片面理解成“一体”的代表的做法的一种潜在的批评。参阅：张海洋，2011，“汉语‘民族’的语境中性与皮格马利翁效应——马戎教授‘21世纪的中国是否存在国家分裂的风险’述评”，《思想战线》，4：17-19，第18页。

⁴ 王士元，2000，《语言的探索——王士元语言学论文选译》，石锋等译，北京：北京语言文化大学出版社，第29页。

⁵ 王士元，2000，《语言的探索——王士元语言学论文选译》，第128页。

⁶ 张光直，2002，《古代中国考古学》，印群译，沈阳：辽宁教育出版社，第233-308页。



整体性的观念之下，这个大约最早出现于《诗经》中的概念，在上古的周代就已经深入人心，而这“中国”之外的区域，却是被名称并非完全确定，且并没有完全传递下来的各个少数民族的观念所围绕。¹由此，显然可以推论说，围绕着中国而有的“一体”的社会想象，在中国文化里，不论是古代还是今天都不是缺乏的²，甚至可能和一般人所理解中国的观念或者中华民族的观念是从多元走向一体的看法相背离，实际的情形恰恰可能有悖于我们一般的受到历史学家牵涉过多的那种认识，而真实发生的情景是先入为主的中国中心的观念超乎经验的多元而预先凝固在中国文化影响下的中国人的心里，反过来在这一体的背景下，所有的多元会因为各种特殊性的原因，诸如地貌、生态、资源以及山水阻隔而表现出一些不同的形态，并因此而分化成为族群不断地变异分化并且在与周边的文明圈互动的过程中不断地改变着自己的语言、方言、饮食习惯等。

附带地值得进一步指出的是，大凡气度庞大的历史时代，一种整体的民族认同便可以也容易得到实现，比如秦汉及唐代，这些朝代的名称，在今天依旧被用来指称作为一个整体的中国人，不论是外族还是中国人自己都会有这样的认同，由此而标志出了那些时代的文化的影响力之深。在这样的有着开放性的大一统气势的时代里，多样性也是体现得极为明显，比如在唐代，朝野上下，汉蕃杂处并非是什么令人称奇的历史故事，而不过是平常最为普通的司空见惯的生活场景而已。反之，宋、明、清诸朝，尽管不能说没有门户开放的实践，比如郑和下西洋之类，但整体而言是心态闭锁的，其主流趋势所采取的锁国海禁的政策，使得社会的多元性得到了消弭，而与此同时，国家的一体性也未能真正得到落实，今天我们称中国人（秦）、汉人以及唐人，显然不是在汉族的专一性上来谈论的，而是作为一体的中国人所认同并加以认可的一个名字，体现了那些朝代的大国襟怀，而显然不会用“宋人”、“明人”或“清人”这样的语汇或称谓，原因大约如此。

执此之故，一体的结果，显然并非由多元融合所能直接构成，必先要求有大一统的姿态，且配以海纳百川的气度，舍此，不仅“一体”的情势难于保障，人们生活实际所出现的自然差异与多元，亦会因为过度受到压制而出现窒息。有鉴于此，对于费孝通晚年早期所提出的多元一体的格局的观念，要去理解它的真正含义所在，而不是简单化的只从历史的维度去证明由多元而一体的民族融合的过程，最为重要的是要去审视和宣扬一种在一体之下的多元存在的可能。稷下学宫的百花齐放，百家争鸣，尽管是一种老生常谈，但不失为对于多元一体当初提出时的不完备而可以提供的一种补充和警示。

在我们重读费孝通的“中华民族的多元一体格局”这篇名文时，似乎也不要忘记他在文章结尾时的那个提醒，他说“中华民族将是一个百花争艳的大园圃”。费先生不愧是文章运思的高手和行家，在别人可能会因为其单方面的历史的论证而强调民族融合为一体的单一历史过程之时，他却也在清楚地提示我们，还有另外一个方面的可能性，即在“一体”的“大园圃”中，实际存在的是一种相互区分且有差异的“百花争艳”的“多元”局面。³在这个意义上，费孝通的有关“中华民族的多元一体格局”论证似乎并没有完成，他为我们后来人留下了一个希望，这个希望应该就是提醒我们去更多地注意到，如何在一种现实的“一体”的格局之下去真正领悟和发展“多元”或多样性的存在的可能，在无法和费先生直接去面对面对话的今天，在纷繁复杂的族群互动的当下，我们似乎也只能去做这样无奈的学术猜想和论证了。

¹ 王士元，2000，《语言的探索——王士元语言学论文选译》，第128页。

² 如杨志强最近在对清代“苗疆”社会“非苗化”的研究中专门又重提了传统中华帝国“大一统”思想中文化共同体建构中的“文野之别”观念，并强调由此而衍生出来的“华夷之辨”观念其所具有的包容性，以及由此而形成的其所谓的‘华·夷’共生的政治‘一体’与文化上‘多元’的局面”。引自：杨志强，2011，“前近代时期的族群边界与认同——对清代‘苗疆’社会中‘非苗化’现象的思考”，《苗学研究》，3：1-8，第4页。

³ 费孝通，1988，“中华民族的多元一体格局”，载费孝通，2009，《费孝通全集》（第十三卷），109-147，呼和



【编者按】这是 2007 年 3 月分 3 次刊登在《中国民族报》上的一个访谈，具体访谈时间是 2006 年 10 月份，《中国民族报》在刊登时有一些删节。从 2007 年到今天，已经 5 年过去了，而在这 5 年里，中国的民族关系又发生了一些深刻的变化。近期有些学者问起这篇访谈，希望能够再找到重新看看。所以我们把这篇访谈收入在这一期，希望我们都能够结合这 5 年里的新变化，把访谈中提到的这些问题再重新思考一下。

【学者访谈】

反思民族研究：理论与实践¹

对话人：马 戎 北京大学教授
关 凯 《中国民族报》特约记者

关凯（以下简称关）：马老师，我国的主流民族理论受到苏联民族理论的深刻影响，特别是斯大林关于民族定义的观点。对这样一个理论传统您怎么看？

马戎（以下简称马）：在戈尔巴乔夫推行“新思维”之前，斯大林的观点在前苏联民族理论中占据着统治地位。在列宁逝世后，斯大林关于民族问题的论述成为权威理论，他的民族理论在苏联时期的理论界一直没有被真正触动过。从苏联时期的国家宣传来看，苏联领导人一直认为苏联在解决国内民族问题上的做法是十分成功的。1971 年，勃列日涅夫宣称“苏维埃民族”诞生了，苏联的民族问题已经解决了。但是对于这一结论，在苏联学术界还是存在着不同声音的，有些俄国学者在西方国家发表了一些讨论苏联民族问题的论文，对斯大林的民族理论和民族政策提出质疑。美国斯坦福大学在 1986 年出版了一本论文集，书名叫《最后的帝国——民族问题与苏联的前途》，这本书已经由华东师范大学出版社译成中文出版。这本文集的一些作者就是来自苏联，在这本文集里有些论文清楚地指出：如果苏联将来分裂，根子就在于民族问题。但那时这些作者们还没预料到这种发展趋势会在短期内成为现实。从研究资料的角度来看，《最后的帝国》这本书对苏联各族之间政治、经济各方面的差距进行了比较系统的分析，是值得重视的，其中有些论文运用了西方族群理论（ethnicity）来分析苏联内部的族群差距，书中也提供了一些基础数据，这是在其他资料来源中很难找到的。

苏联解体已经有十几年了，俄罗斯的学者们已经不再面临什么意识形态的禁锢，对斯大林及其理论提出批评，也已经没有政治障碍了，所以近期可能会出现一批用俄文出版的研究成果，反思当年苏联解体的原因，反思苏联在 30 年代推行的“民族识别”，也反思苏联在处理民族问题方面的制度设置等。如果能够把这些研究成果及时系统地介绍过来，相信能够对我国的民族研究提供很多重要的启示。

关：那么您认为当前我国的民族研究应该关注一些什么样的问题呢？

马：为了更好地理解和分析中国的民族问题，我认为至少需要在四个领域上开展深入系统的研究，这四个领域就是我们思考和研究当代中国民族问题时，需要作为比较研究对象的理论与实践的参考系。中国目前存在的民族问题都是从历史发展而来的，表现的形式和内容又特别复杂，所以我们只是就事论事地去做具体的专题或个案研究，那么就很难把握住历史的大走向，很难看到事物深层的本质，所以要努力从宏观的角度来思考和把握中国的民族问

浩特：内蒙古人民出版社，第 147 页。

¹ 本访谈分三次刊载于《中国民族报》2007 年 3 月 2 日、3 月 9 日、3 月 16 日的第 6-7 版，发表时有所删减。