

理解民族关系的新思路 ——少数民族问题的“去政治化”^①

马 戎

经过几千年各地区之间各类形式的人口迁移,当今世界上绝大多数国家都属于多族群国家。有的国家从历史上延续下来就是多族群结构的政治实体,在跨国境的移民过程中,从境外迁来的少数民族中也有些成员得到了迁入国政府的公民身份。在有些国家(如西欧国家),迁来的外籍人已经在当地居住了几十年甚至生育了下一代,他们虽然没有得到迁入国的公民资格或“永久居留权”,但是在事实上,他们在居住国当地社会生活中已经成为不可忽视甚至不可缺少的组成部分。从社会学的角度看,具有以上这些状况的社会都应被视为多族群社会。

在古今中外任何一个多种族、多族群政治实体中,它的政治领袖和社会精英都面临着如何处理这个政治实体内部(联邦、国家)不同族群的法律地位和基本权利的问题,面临着如何看待存在于族群之间的各种结构差异(教育、行业、职业、收入等)和文化差异(语言、宗教、习俗等)的问题,面临着如何认识族群的存在与演变(观念和理论),以及政府今后应当如何引导族际关系的发展方向(战略和方法)等一系列重要问题。

如果一个国家的族群关系处理得好,这个国家就可以通过内部的积极整合来不断加强全体公民的凝聚力,从而降低社会管理

^① 本文原刊载于《北京大学学报》2004年第6期,在收入本书时做了一些修订。

与运行的成本,提高社会组织和经济组织的效率,在经济上变得强大昌盛。在这个政治、经济、文化全面良性发展的社会中,所有族群将分享经济发展和国家强大所带来的成果,尽管在各种利益的分配上不可能达到绝对均等,但在一定意义上,所有族群都将是这个博弈过程中的“赢家”。

如果一个国家内部的族际关系处理得不好,这个国家将会由于内部矛盾的恶性发展而导致社会离心力不断增强,用于维持社会治安的财力、人力、物力即社会成本会明显提高,这将增加政府开支以及民众的税收负担。如果族群矛盾恶化为公开的政治冲突和分裂运动,那将会使整个社会分崩离析,并有可能导致内战及引发外敌入侵,国家就会急剧衰弱甚至四分五裂,在动乱和战火中本国的经济基础和各项设施都将遭到破坏,这个国家的所有族群将饱尝政治分裂和经济衰败所带来的苦果,在这一过程中,可以说这个国家所有族群最终都是“输家”。近年来前南斯拉夫地区族群关系的演变及其后果,即是最生动的例子。所以,对于族群问题的研究已经成为 21 世纪各国的核心社会问题之一。

一、“民族”(Nation)和“族群”(Ethnic group)

“民族”是目前最常用的中文词汇之一^①,另一个中文词汇“族群”则是近年来才开始出现在学术文献中,前者的对应英文词汇应当为“Nation”^②,后者所对应的英文词汇则是“Ethnic group”(或

① 有学者考证中文“民族”一词最早出现于《南齐书》(约为公元 8 世纪),用于表示中原的汉人(“诸华士女,民族弗革,而露首偏裾,滥用夷礼”),与“夷狄”相对应(郅永君,2004:99),似乎并不是对各个群体(包括“诸华”、“夷狄”、“蛮戎”)的统称。之后“民族”一词便很少见诸于历代文献。直至 19 世纪末年在中文里又较多出现了今天意义上的“民族”一词,从近代的文献情况看,“民族”一词再次被广泛使用,有可能是参照当时日文对于西方文献的译法来表示引入的欧洲概念(马戎,2001:113-114)。

② 中国也有一些部门把“少数民族”译为“Minority nationality”。

Ethnicity)。当我们同时使用“中华民族”与 56 个“民族”的提法时,因为前者包含了后者,实际上是把两个层面上的东西用同一个词汇来表述,混淆了两两者之间在概念层次上的差别。

“Nation”和“Ethnic group”在国外文献中是截然不同的两个概念。从这两个英文词汇各自出现的时间和具有的内涵来看,代表着完全不同的人类群体,表现了不同的历史场景中人类社会所具有的不同的认同形式。“民族”(Nation)与 17 世纪出现于西欧的“民族主义”和“民族自决”政治运动相联系,“族群”(Ethnic group)这个词汇则出现于 20 世纪并在美国使用较多,用于表示多族群国家内部具有不同发展历史、不同文化传统(包括语言、宗教等)甚至不同体质特征但并保持内部认同的群体,这些族群在一定程度上也可被归类于这些社会中的“亚文化群体”。

根据以上情况,我曾建议保留“中华民族”(the Chinese nation)的提法,同时把 56 个“民族”在统称时改称为“族群”或“少数民族群”(Ethnic Minorities),在具体称呼时称作“某族”(如“汉族”、“蒙古族”)而不是“某某民族”(如“汉民族”、“蒙古民族”)(马戎, 2001:156)。提出这一建议有三个理由:一是我认为中国的“少数民族”在社会、文化含义等方面与其他国家(如美国)的少数种族、族群(Racial and ethnic minorities)是大致相对应的,改称“族群”可以更准确地反映我国民族结构的实际情况;二是可以避免在两个层面(“中华民族”和下属各“民族”)使用同一个词汇所造成的概念体系混乱;三是当我们讲到中国的 56 个“民族”和地方“民族主义”并把这些词汇译成英文的 Nationalities 以及 Nationalism 时,国外的读者从这些英文词汇中很容易联想为有权利实行“民族自决”并建立“民族国家”(Nation-state)的某种政治实体和分裂主义运动,从而在国际社会造成严重误导。

“族群”(Ethnic groups)作为具有一定文化传统与历史的群体,和作为与固定领土相联系的政治实体的“民族”(Nation)之间,存在重要的差别,但两者之间并没有一道不可逾越的鸿沟。通过一

定的内、外部条件的影响,两者之间可以相互转化。处在纯粹的文化群体和纯粹的政治实体这两个极端之间的是一条“连续统”(Continuum),在这条“连续统”的两端之间存在着无数个中间过渡阶段。在现实社会中,每个国家内部的各个族群就处于这个“连续统”链条的不同位置上,而且随着社会经济的发展、政府政策的引导和外部势力的推动,这些族群或某一个族群在这个“连续统”上会从原有的位置向某个端点的方向移动,它所具有的“政治实体”的性质或者会增强或者会减弱。

所以,一个国家内部的族群关系是多元和动态的,而不是单一形态和固定不变的。在某些内部和外部条件的共同作用下,量变可能产生质变,一些族群确实存在着从现有的国家当中分裂出去的可能性,从“族群”转变为“民族”。在前些年魁北克的公民投票中,如果多数人赞成魁北克独立,魁北克就有可能脱离加拿大而成为一个新国家。我们今天之所以要讨论“民族”与“族群”这两个词汇的不同,就是因为不同的词汇用法实际上体现出人们在理解和引导族群关系时的不同导向。

二、引导族群关系发展的两种政策导向:政治化与文化化

在群体认同意识和政治实体边界的演变过程中,政府政策的引导作用非常重要。从人类社会历史发展中各国的情况来看,政府在如何引导族群关系方面大致体现出两种不同的政策导向:一种把族群看做是政治集团,强调其整体性、政治权力和“领土”疆域;另一种把族群主要视为文化群体,既承认其成员之间具有某些共性,但更愿意从分散个体的角度来处理族群关系,在强调少数民族群的文化特点的同时淡化其政治利益,在人口自然流动的进程中淡化少数民族群与其传统居住地之间的历史联系。

(一)以“文化”为核心的中国传统“族群”观

从历史文献记载看,东亚大陆一直是许多族群共同生息繁衍

的土地。在这些族群中,既有中原地区发展较快的“华夏-汉人”,也有居住在周边地区相对发展较慢的“蛮夷狄戎”。在中国传统文化中,在族群识别、分野方面最重要的观念是“夷夏之辨”。中国儒家传统文化中“夷夏之辨”的核心并不是体现于体质、语言等方面在形式上的差别,而主要是指在以价值观念、行为规范为核心的内在“文化”差别。

有的学者指出,“在儒家思想中,‘华’与‘夷’主要是一个文化、礼仪上的分野而不是种族、民族上的界限……华夷之辨并不含有种族或民族上的排他性,而是对一个社会文化发展水平的认识和区分”(张磊、孔庆榕,1999:285)。换言之,“夷夏之辨”并不是不同“文明”之间的相互区别与排斥,如中世纪基督教和伊斯兰教两种文明之间的相互排斥,而是相对发展水平较高的“文明”与相对发展水平较低“文明”之间的关系,同时发展水平较低的“夷狄”也承认这一点并积极向中原“华夏文明”学习。它们之间最重要的互动关系,不是彼此敌视和相互消灭,而是文明的传播与学习。

古代中国人认为中原地区的文明是世界最发达的文明,周边的“夷狄”或早或迟都会学习效仿中原的文明。在这种观念中,凡是接受中原“教化”的人就被认同是“文明礼仪之邦”的“天朝臣民”。“化外之民”则是需要教育开化的生番。

因为文明是可以相互学习和传授的,所以中国传统思想认为“夷夏之辨”中的“化内”和“化外”可以相互转换,“所谓中国有恶则退为夷狄,夷狄有善则进为中国”(张磊、孔庆榕,1999:285)。所谓“善”就是文明,“恶”就是不够文明。这里既体现出了辩证思维精神,也充分体现了中华文化对其他文化的宽容态度。站在中原文明的角度来看,中原学者所积极主张的是以“有教无类”的开明态度,“用夏变夷”^①。

中华传统一方面强调“夷夏之辨”,另一方面又强调“普天之

① 全句为“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也”(《孟子·滕文公上》)。

下,莫非王土,率土之滨,莫非王臣”(《诗经》)的“天下”观。由于中原地区的文明与“礼教”也是中国各族群之间长期文化交流融合所形成的结果,“夏中有夷”,“夷中有夏”,同时认为“夷夏”同属一个“天下”且“蛮夷”可被“教化”,所以中国文化传统认为天下所有族群从本原来说都是平等的,因此提出了“四海之内皆兄弟也”的观念(《论语·颜渊》)。这一观念明确提出了族群平等的基本理念,淡化了各族群之间在种族、语言、宗教、习俗等各方面的差异,强调不同的人类群体在基本的伦理和互动规则方面存在着重要的共性并能够和睦共处,强调族群差别主要是“文化”差异而且“优势文化”有能力统合其他文化群体。

美国社会学家戈登(M. Gordon)把在种族问题上的意识形态大致划分为两大类:第一类是坚持种族不平等或种族主义的意识形态,第二类是主张族群平等的非种族主义的意识形态。戈登认为在第二类中还可以进一步区分出三种子类型,即(1)同化主义,(2)自由主义的多元主义,(3)团体多元主义(参见马戎编,1997:130)。中国传统的族群观念(“有教无类”)和具体做法(“用夏变夷”),大致可以被归类为族群平等类型中的“同化主义”子类型。

尽管在任何年代和任何国家,民族和族群问题都必然带有政治性,但在中国传统的族群观念中,“族群”在观念上和实际交往中是被努力地“文化化”了。而“文化化”也正是相对发达的中原地区核心族群得以凝聚、融合周边族群的思想法宝。也正因为中国的思想传统是将族群差异主要作为“文化差异”来看待,从而得以实施“化夷为夏”的策略,不断融合吸收边疆各族人口,最终形成了以中原汉人为凝聚核心的“中华民族多元一体”(费孝通,1989:19)格局。

(二)欧洲近代出现的民族主义运动:族群问题的“政治化”

随着近代工业化和资本主义经济的发展,在欧洲一些国家出现了民族问题“政治化”的趋势,强调以“民族”为单位重建世界各地的政治实体。近代出现的“民族主义”的核心观念是建立“民族一

国家”,而其手段则是“民族自决”。“民族主义”运动是人类发展史中民族问题“政治化”进程的重要历史标志。

“民族主义认为人类自然地分成不同的民族,这些不同的民族是而且必须是政治组织的严格单位……除非每个民族都有自己的国家,享有独立存在的地位,否则人类不会获得任何美好的处境”(凯杜里,2002:7-8)。

“各民族是由上帝所安排的相互分离的自然实体,因此最佳的政治安排的获得是当每一个民族形成了独立的国家的时候”(凯杜里,2002:52)。

“民族主义首先是一条政治原则,它认为政治的和民族的单元应当是一致的”(盖尔纳,2002:1-2)。

当时在西欧各地出现了要求建立“民族—国家”的“民族主义”思潮和政治运动,并出现了第一批“民族—国家”。欧洲资本主义发展最早的地点是17世纪初叶的尼德兰,革命后建立的荷兰是“第一个资本主义国家”,当时荷兰的法学家格老秀斯把独立的“民族—国家”作为国际法主体即个别的主权者(余建华,1999:18)。法国大革命推翻了波旁王朝的路易十六,在抵抗其他君主国军队的武装干涉时,法国“公民们”激发起“保卫祖国”的民族主义热情。随后在18世纪美国独立战争中,从“天赋人权”的观念提出殖民地人民拥有建立独立国家的权力的主张^①。后来人们把北美独立战争和法国大革命看做是近代民族主义形成时期的重要里程碑。

世界进入了20世纪之后,又先后出现了三次民族主义运动的浪潮。第一次浪潮发生在第一次世界大战之后,随着奥斯曼帝国和奥匈帝国的解体,在东欧和南欧出现了一批新的“民族—国家”。

第二次浪潮发生在20世纪中叶第二次世界大战之后,随着世界殖民主义体系的削弱和瓦解,在非洲、亚洲、拉丁美洲和太平洋

① 在《独立宣言》中,北美人民称自己是“一个民族”(a nation),并宣告要求解除与另一个“民族”(英国)之间的政治联系。

地区的原殖民地再度兴起了“民族主义”浪潮,那些从殖民地去欧洲国家留学的人员和受到西方思想教育的成员成为推动本地“民族主义”运动的精英分子^①。在新的历史条件下,殖民主义国家不得不接受现实而允许殖民地独立,随之在原来殖民地行政区划的基础上创建了一大批新的独立国家,其中一些按照西欧“民族—国家”的框架建立了自己的政治实体与政府机构,无论这些新的独立国家是以一个主流族群为基础建国(如伊拉克、埃及、阿尔及利亚)还是保持了原来多族群格局的政治实体(如印度、印度尼西亚、马来西亚),可以把它们都称为第三类即“解放型”的“民族—国家”。

20 世纪的第三次“民族主义”浪潮是 90 年代苏联的解体以及苏联解体后在前苏联各个地区和一些东欧国家(前南斯拉夫、捷克斯洛伐克等)出现的民族主义分裂运动。这一次浪潮使欧洲和中亚在 3 个原有国家的基础上成立了 23 个新的独立国家,而且其中一些国家的民族主义分裂运动(如科索沃和马其顿的阿尔巴尼亚人、俄罗斯的车臣人)仍然没有平息。

(三)前苏联继承了欧洲族群问题“政治化”的基本思路

共产主义具有浓厚的“意识形态”色彩,也具有把许多文化差异、社会差异“意识形态化”的思想传统,以及采用“政治手段”来处理这些差异的倾向。在“十月革命”后,由于帝国主义干涉者利用“民族自决”这个政治口号来鼓动俄国各少数民族反对新生的无产阶级革命政权,列宁提出以是否有利于无产阶级革命为是否支持“民族自决”的衡量标准(列宁,1913:237),在当时的政治形势下,采取了以联邦制、联盟制的政治制度来统一前沙皇俄国统治下各族群(王丽萍,2000:151)。但是,“民族界线与行政界线的重合导致了民族性政治化和民族主义的产生。民族与社会经济、政治结构的

^① 在亚非拉国家,“殖民主义促使东方各民族起而对列强进行反抗;西方思想和意识的引进和传播,给他们提供了民族主义的民主主义的思想武器……民族主义就从西方传到了东方,从欧洲现象成为世界现象”(徐波、陈林,2002:16-17)。

同一化强化了各民族在社会价值、分配竞争中相对地位的观念”(康奎斯特,1993:45)。各个族群拥有自己的自治地域和其他各项政治权利,在联邦制和联盟制这样的制度下相互联系在一起。正是这样的制度安排后来为各族群脱离苏联、独立建国在法律上提供了可能。列宁曾经明确指出,联邦制只是在特殊国情条件下向完全统一(单一国家)的“过渡”形式(列宁,1920:126)。列宁逝世后,苏维埃政权得到全面巩固,共产党一度享有崇高威望,斯大林曾有多次机会带领苏联各族群走出这一“过渡”形态,但他和后继的领导人并没有这样做,而是使这一形态固定化并长期延续下来。

苏联政府在处理国内族群关系时,自觉或不自觉地强调各族群的政治权利并将其制度化,存在把族群看做政治集团即把族群“政治化”的倾向。在宏观层面上,苏联实行“加盟共和国”、“自治共和国”、“自治州”等地域的族群分立和自治制度,把族群与地域明确联系起来,使族群在一定程度上“疆域化”并带有“民族”(Nation)的色彩;在微观层面,在20世纪30年代进行了“民族识别”并实行注明公民“民族身份”的内部护照制度(康奎斯特,1993:59),使各民族成员的身份明晰和固定化、各族群的人口边界清晰化,并在语言文字、教育体系、干部培养、资金补助等方面对于少数民族实行了整体性一系列制度性倾斜和特殊性政策,强化了各族民众的族群意识和族群边界。

在把族群“政治化”并作出相应制度安排方面,苏联的做法对中国在1949年后的政策导向有很大影响。

(四)近年在现代化进程中各国再次出现族群问题“政治化”的趋向

随着世界上“民族—国家”的创建期渐近尾声,“全球化”成为各国引人注目的核心话题。有的学者注意到了在“全球化”进程中,无论是各个多族群国家内部还是国家之间的外交活动,都出现了再次把本国和他国族群问题“政治化”(Politicizing ethnicity)的新的趋势,“民族自决”也再次成为分裂现存多族群国家的新的政治

武器。

在现代化进程中必然出现的社会体制变迁和各种权力、利益的重新调整,族群成为群体凝聚的一个理想单元和进行社会动员的有效工具,这就使各族群在这些变化中积极去捍卫和争取本族的权力和利益。不论是处于有利地位的族群还是处于不利地位的族群,都会努力推动族群问题的“政治化”,以此来动员自己的追随者并以族群为单位建立一个争取政治权力、经济利益的集团基础。在“政治化”的氛围中,族群矛盾也就成为社会动荡、暴力冲突和国家分裂的主要原因之一。

(五)美国对于本国少数族群的“文化化”政策导向

在一些工业化的现代社会特别是移民国家中,“民族”(Nation)越来越显示出作为一个稳定的政治实体的特征,相比之下,“族群”(Ethnic groups)则逐渐淡化了政治色彩。随着族群之间的交流日益频繁和相互通婚,各族群成员之间的界限也在模糊化,每个族群都有部分成员处于被其他族群同化的过程中。所有族群的成员都被视作平等的国家公民。对于少数族群成员作为国家公民所应当拥有的各项权利,政府从“公民”这一角度予以保障,针对每个成员的具体情况采取个案处理的形式,尽可能不把他们视为具有某种独立性的政治群体。对于一些少数族群成员在社会发展中面临的不利状况(如英语水平差或教育程度低),美国主要不是通过政府政策来保护其群体的“政治权益”,而是通过民间和半民间的社会福利项目来对需要帮助的个人或小群体(而不是“族群”)予以救助和支持。这就使与族群相关的各种问题主要以个体成员和个案的社会问题为形式表现出来,而不表现为以整体族群为单位的政治问题。

长期以来,美国政府和主流社会一直实行着把族群问题“文化化”的政策导向,但并不采取行政强迫手段来推动文化同化。强迫同化实质上是族群“政治化”的另一种表现。“美国人的经历表明了这样一个事实,民主政体作为杰出的意识形态发明,相当重要的原

因是它不要求公民放弃他们自己的民族(族群)、宗教或者其他的忠诚,除非这些威胁到民主进程本身。”(弗格森和曼斯巴赫,2003:56-57)在政治一体化的同时,美国政府和主流社会极力引导人们把族群差异、宗教差异看做是“多元文化社会”中的“文化差异”。

考虑到社会中的族群差别将长期存在,美国学术界在20世纪中叶提出了“文化多元主义”的目标,努力把族群问题向“亚文化群体”的方向上引导,具体做法有三条:第一是坚持国家在政治法律的一体和主流文化的普遍性(英语、基督教文化),第二是允许各少数民族族群保留自己的部分传统文化,第三,为了防止在就业和其他活动中可能出现的种族、族群歧视,美国人的身份证明中没有“种族、族群成分”的内容,人口普查表中的“种族、族群身份”由被调查人自行申报填写,政府在各种政治、经济、文化活动中有意地淡化和模糊各个种族、族群之间的边界,鼓励族际通婚,并以各种方式来促进族群之间的相互融合。

近半个世纪以来,美国在讨论与处理种族、族群关系时十分强调“文化多元主义”。同时,“文化多元”并不意味着各族群在政治、地域上实行任何形式的“割据”而危害国家的统一,美国的“文化多元”之上有十分强大的“政治一体”,各州和联邦都是很强的政治实体。美国虽然允许成立以某个族群为基础的、不具有排他性的文化团体,但绝不允许建立在种族、族群方面具有排他性并具有“自治倾向”的政治组织和经济组织^①。同时美国政府和美国社会非常重视各种族、各族群的“政治一体化”,只是在讨论族群问题时不公开这样提而已。而即使是在经济发达、军事强大的美国,处在社会底

① 美国最重要的少数民族组织是1910年5月成立的“全国有色人种协进会”,主要活动是促进黑人就业机会、反对私刑、保护被迫害黑人和争取黑人选举权。“协进会”和其他以少数民族为主成立的各类组织的主要目的,是以美国宪法、人权和美国国家利益为旗帜为少数民族成员争取平等的政治权利和社会福利,而不是为少数民族争取政治独立或区域自治。

层的一些少数族群(黑人、土著印第安人)及其组织依然存在着“民族自治”并建立独立国家的倾向(Yinger, 1986:25),这种倾向当然会受到美国政府的严密监控与全力压制。

美国不仅仅坚持政治上和经济上的统一,实际上在文化层面上也存在着强有力的“一体化”措施,如正式的公共语言是英语,在作为“文化”最核心内容的价值观念和行为规范方面必须追随美国的主流社会。事实上这些少数族群成员如不会讲英语在美国就寸步难行,不接受美国的基督教价值观念和行为规范在美国社会里与其他人和各种政府机构打交道就十分困难,更谈不上就业和发展。所以,“文化多元主义”并没有保留真正独立的“文化群体”,只是允许在接受“美国共同文化”的前提下保留了原有传统文化某些特点的各“亚文化群体”的存在。如果允许发展有族群背景、真正具有自治倾向的“文化群体”,有可能最终会危害美国的政治统一,这是美国政府和政治家们所不可能接受的。

简而言之,美国政府自上世纪60年代“民权运动”以来在处理国内种族、族群问题上的基本政策和指导思想就是把各少数种族和族群引导成多元社会中的“亚文化群体”,即把这些族群“文化化”和“去政治化”。

三、“族群”的政治层面与文化层面

(一)族群有可能转变为“民族”并重写自己的历史

美国社会学家沃勒斯坦(Immanuel Wallerstein)在论述“种族”(Race)、“民族”(Nation)和“族群”(Ethnicity)时曾强调“种族”是“以基因遗传的群体”,“民族”是“历史的社会-政治群体”,而“族群”是“文化群体”。同时他又指出,尽管“族群”是个文化群体,但“在实际中,族群这一概念与民族(Nation)一样与国界相关联,尽管这一点从未包括在其定义之中。不同之处仅仅是一个国家通常只有一个民族,但可能有很多族群”(Wallerstein, 1987:381,385)。这就是

族群具有的政治层面的意义以及族群具有潜在的发展成为独立国家(民族)的可能性。所以,主要作为文化群体而存在的“族群”和主要作为政治实体而存在的“民族”之间并没有一道不可逾越的鸿沟。各族群及其领袖人物会积极在政治层面上争取自己的地位和权力,在有的国家里,政府也会给予族群一定的政治空间。在一定的内外条件下,族群和民族之间可以相互转换。

沃勒斯坦举了一个很生动的例子,在北非的摩洛哥有撒赫拉维人(Sahrawi),他们有自己的民族解放运动组织(Polisario),坚称撒赫拉维是一个“民族”(Nation)而且这个民族已经有1000年的历史,但是如果去问摩洛哥人,他们就会完全否认撒赫拉维“民族”的存在,认为撒赫拉维人只是摩洛哥“民族”的组成部分。沃勒斯坦认为从理论上无法解决两者的分歧。但是如果在几十年后,撒赫拉维人的民族主义运动组织在解放战争中赢得胜利并独立建国,那么撒赫拉维“民族”“就曾经存在过”,如果他们失败了,这个“民族”就从未出现过,“2100年的历史学家将认为这问题已解决,更有可能认为这是个不成问题的问题”(沃勒斯坦,2004:116)。当前,有些国家的少数族群为了使自己的分裂主义运动具有某种合法性,也会努力“证明”本族群曾经是一个政治相对独立的“民族”而且具有悠久的历史,而这些“历史”的可信度并不为政府和其他族群所承认。但是一旦由于某种机缘,这个族群确实争取到了独立,那么这一套“民族历史”也就成为新国家历史叙事的正式官方文本。

(二)族群“政治化”的具体措施

族群身份和族群关系的制度化由政府正式确认每个公民的“族群”身份,这一做法就是把“族群”和“族群边界”制度化,使之成为一个正式制度,任何跨越这个身份的行为(一个公民改变自己“族群身份”)都必须得到政府的认可,需要经过一个正式的官方审批手续。“边界的维护是一个族群的中心任务。一个族群如果失去了维护边界所需要的自外部进入的阻力与内部的同化压力,其成员就会不再具有相互认同的标志”(Kaufmann,2000:1092)。这种安

排对族群成员之间的相互交往与族群融合,无疑制造了制度性障碍。族群边界的“清晰化”和个体“族群身份”的固定化,使得族群边界成为一个社会问题。而当族群身份与某些优惠政策或歧视政策相关联时,族群边界就进一步成为政治问题。

族群关系的制度化可能会出现“正”和“负”两种作用,优待弱勢族群的政策可能会改善族群分层(族群之间在教育、职业、收入等方面的结构性差异)的状况,歧视弱勢族群的政策则可能会强化族群分层。尽管“制度化”政策强化了族群意识,在一定的历史阶段内和一定的条件下,优待政策可以缓解因此而带来的族群隔阂与矛盾。但是优待政策既不会淡化族群意识,也不可能从根本上化解与平衡因制度化造成的族群意识的加强,所以优待政策带来的局面会是增进族群合作,缓和族群冲突,但是无法真正推进族群融合。前苏联把族群问题“政治化”和族群关系“制度化”,实施了大量优待少数族群的政策,明显地改善了族群分层状况,缩小了各族群之间在社会、经济、教育、福利发展方面的差距,一度形成了族群合作的局面,但是族群意识并没有弱化,而且在“制度化”的基础上通过“联盟制”反而强化了族群的政治意识。一旦国内外政治形势发生重大变化,这种强化了了的族群政治意识就会转变为“民族主义”运动。

对于造成 20 世纪 90 年代前苏联和前南斯拉夫出现的民族分裂主义运动的原因,不同的学者也有不同的观点。前苏联和前南斯拉夫把民族问题高度政治化、制度化的做法,与美国等西方国家极力使本国种族、族群问题“文化化”的思路显然是很不相同的。有的学者指出,不能忽视“前苏联和前南斯拉夫这种联邦国家中的重要事实,即其领导阶层并没有镇压民族主义的认同,而是为了促进自己的权威,在本质上铭记这些认同并利用它们”(坎贝尔,2003: 237-238)。至于保留甚至强化民族认同的动机是什么?我们可能不同意以上的解读,但是这一观点至少明确指出了前苏联等国家在对待民族认同的基本态度和制度安排上与西方国家存在着明显的

不同。这一差异与后来族群关系的发展趋势肯定有着密切的关系。

(三)近代中国的“文化主义”与“民族主义”族群观

美国印度裔学者杜赞奇主张从一种“复线”(或称“双轨”)的角度来看待中国社会的复杂历史进程。他提出的“复线”,就是“文化主义”和“民族主义”这两种意识形态可能以不同的程度与形式交替出现于中国历史上的观念与思潮(叙述结构)当中。

他承认中国传统的族群观念中的实质是“中国文化主义”,“文化主义是一种明显不同于民族主义的意识形态……文化主义指的是一种自然而然的对于文化自身优越感的信仰,而无需在文化之外寻求合法性或辩护词”。“士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要是文化主义的形势,是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同”。这种文化主义即是“把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看做一种界定群体的标准。群体中的成员身份取决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制”(杜赞奇,2003:44-46)。这就是中国历史发展中以“文化”确定认同和“有教无类”的主导思想。

但杜赞奇又指出,与此同时在中国还存在另一个“民族主义”族群观。每当中原王朝衰落和濒于倾覆的时刻如南宋和南明,“夷狄”已经不再是中原礼教可以居高临下实施“教化”的对象,而是汹汹入侵足以灭亡中华文明的严重威胁,此时汉人就会放弃“天下帝国的发散型的观念,而代之以界限分明的汉族与国家的观念,夷狄在其中已无任何地位可言”(杜赞奇,2003:47),从而萌发出汉人防御性的“民族主义”。这时,保卫汉人国家、抵御夷狄入侵的代表人物(岳飞、文天祥、史可法)就成为民族英雄,夷狄则被描述为无信无义、凶残无比、不可同化的“异类”。明末清初的学者王夫之甚至提出,“夷狄者,歼之不为不仁……何也?信义者,人与人相与之道,非以施之异类”(杜赞奇,2003:47)。

清朝末年,出于对昏庸卖国的清政府的极度不满,汉人知识阶层的“民族主义”情绪空前高涨,他们把对清廷的全部愤恨都发泄

在满族身上,从而提出“驱除鞑虏,恢复中华”的民族主义口号,当年激进革命党的代表人物章太炎、汪精卫、陈天华、邹容等人的言论带有强烈的汉族反满的民族主义情绪,而且这种情绪影响到了早期的孙中山和同盟会。与之相比,保皇党的代表人物康有为则坚持中国儒家传统的“文化主义”和“有教无类”的观点,认为满族已经接受中华文化而不再是“夷狄”,应以“中华”待之。“康有为相信,(中华)群体是由具有共同文化的人所组成的,而不是仅仅局限于一个种族或少数民族群体”(杜赞奇,2003:64)。由于认识到汉族主导的民族主义在推翻清朝之后将很自然地导致蒙古族、藏族、维吾尔族等脱离中国,所以“孙中山和新建立的民国领袖试图用自己的政敌即维新派和清廷所阐释的文化主义民族观的叙述结构来补充自己的种族主义的叙述结构。中华民族开始由‘五族’(满、蒙、藏、回、汉)组成,从而中华民族继续承袭着大清帝国的边界线”(杜赞奇,2003:66-67)。这就是历史发展的辩证法,它在一个拥有复线的并行轨迹上不断交替变换着自己的位置。

所以,我们在强调中华传统具有一个以“天下”为视野、以“文化”为核心、以“教化”为发展的族群观的同时,不能忽视在历史上还存在着一个以“种族”为特征、以“汉人”为边界、排斥与仇视“异族”的民族主义的族群观。当中华强大时,汉人会表现得宽容和开放;而当夷狄强大并威胁到汉人群体的生存时,汉人当中就会出现狭隘、偏激和排外的民族主义。

晚清时期的保皇党坚持的是传统的“中国文化主义”族群观,以儒家文化为群体认同的标准,主张把接受了中华文化的满族和其他族群都视为“中华”的成员,以此为基础推动中国社会发展。这也就是我们所说的族群“文化化”的观点。而当时激烈反满的革命党,则坚持汉人“民族主义”族群观,把汉、满等各族群看做是各自相对独立的政治实体,从而把汉满之间的族群关系“政治化”、族群边界清晰化,强调满、汉不同“种”,否认各族群成员之间已经出现的文化融合和认同意识的融合,坚持要“驱除鞑虏”,才能“恢复中

华”。

新中国建立之前,中国共产党接受了前苏联的“民族”理论,从社会革命、民族平等这样的政治层面来表述中国的“民族关系”,客观上继承了“辛亥革命”中革命党人的“民族主义”族群观。而国民党和蒋介石则否认这些族群为“民族”,认为它们只能算是“宗族”,不是独立的政治实体,似乎继承了中华传统和清末保皇党“中国文化主义”的族群观。历史发展轨迹的变幻总是那么复杂和不可思议。

(四)中国 1949 年后实施的民族政策

在中国几千年的社会变迁中,虽然也有过短暂或局部的反复与曲折,但是发展方向的主流始终保持着把族群“文化化”的基本理念及以“文化”为核心推动各族群的“自然融合”。这个历史进程一直延续到 20 世纪 40 年代。

1949 年新中国成立后,在当时的国际政治氛围中,中国政府不得不与苏联结盟。我国在社会组织、经济制度等各方面都参照了前苏联的做法,在民族问题上也采取了把族群问题政治化和制度化的一整套措施。

首先,20 世纪 50 年代初政府组织了大规模的“民族识别”工作,先后正式认定了 55 个少数民族。这样就把一些处在族群边缘的“模糊”群体“识别”为独立的民族。通过“民族识别”工作和户籍中的“民族成分”登记制度,使族群之间的边界明晰化而且使每个人的“民族成分”固定化,“民族”边界的清晰化强化和固化了人们的“民族意识”。

其次,对所有少数民族群都采用了“区域自治”制度以保障各族群的群体“政治权利”,1949 年第一届全国政协会议制定的“共同纲领”规定:中华人民共和国的国家结构形式是单一制的多民族统一的人民共和国,“各少数民族聚居的地区,应实行民族的区域自治”。先后陆续成立了 5 个省级的少数民族自治区,30 个自治州和 120 个自治县(旗)。

第三,在政治、经济、教育、文化等各方面对少数民族群实行了以族群为对象的优惠政策。对于在当时情况下确实需要保障其某些政治权利的一些族群与地区(如西藏的藏族),这些政治措施在当时具有积极的作用,有利于祖国和平统一。但是与此同时,也把一些原本已经没有什么政治色彩的族群(如满族)也“政治化”了。

民族区域自治制度把族群与地域正式挂起钩来,使各个少数民族群获得了某种独立的政治身份、政治权力和“自治地域”,确保了“少数民族在自己的自治地区内当家做主”,确保了在行政体制、干部任命、财政管理、经济发展、文化教育事业等各个方面少数民族群可以在中央政府的大力支持和优惠政策下得到较快发展。但是在这些制度的建立和推行的过程中,当我们以族群为单位强调政治上的“民族平等”而不是“公民平等”时,当我们以族群为单位从制度上保障少数民族群各项政治权利时,也不可避免地把我国的族群问题“政治化”,并在一定程度上推动一些族群向加强其“民族意识”的方向发展。

应当说,民族区域自治制度和相关的各项政策执行了半个世纪以来,得到了各族干部和人民的拥护。中央政府长期以来对少数民族自治地区在财政、物资、基础设施建设等方面给予大量补助,在各项税收和提供贷款等方面给予特殊优惠,在计划生育、儿童入学、就业、医疗、上大学、干部提升等许多方面给予少数民族群成员以优惠待遇。

培养少数民族群干部是新中国成立以来我国党组织和政府机构干部政策的重要组成部分,各级少数民族群学校和大学,成为培养少数民族群干部的主要机构。各个少数民族自治地方各级行政部门的主要官员,必须由当地少数民族群干部担任,“民族成分”成为这些地区选拔党政干部的一个重要条件。

以上这一系列以少数民族群为对象的制度性安排和各项优惠政策在推动我国各少数民族群社会、经济、教育、文化各个领域的发展方面和族群合作方面,都起到了积极的推动作用。但是,各族干部

群众的“族群意识”依然保持并在这些制度与政策的环境下有所加强,在一些族群的部分成员当中也出现了“族群意识”向“民族意识”转化的现象,这也是不争的事实。

新中国成立后,政府开展的“民族识别”工作和一系列制度化措施与政策,实际上继承了晚清革命党把族群“政治化”的思路,把“中华民族”和 56 个“民族”都看做是某种政治实体的表现形式,前者以国境线为国家边界,后者以“自治地方”为族际边界,两者虽然层次不同,但是基本思路相似。在对这些“民族”进行“识别”并确定了各自的“自治地域”之后,就开始有意或无意有选择地搜集和利用各种“史料”来构建“民族”话语,包括在对史料进行重新诠释的基础上构建“民族历史”,这样的事例并不少见。

今天我们提出把族群问题“文化化”的思路,也许可以说是传统“中国文化主义”族群观在新的历史条件下的延续。进入 21 世纪后,我们很可能还是依旧在“中国文化主义”族群观和“民族主义”族群观这两条“复线”的历史轨迹上交替行进,在行进的过程中还会出现各式各样的探讨和争论,当然,最后这些争论的正确与否都会由社会实践来检验并作出判定。

中国政府采取族群问题“制度化”的措施,除了意识形态因素和上世纪 50 年代苏联的影响外,其他外部势力也发挥了一定作用。少数民族问题始终是西方国家批评中国和其他国家的核心议题。面对西方舆论批评和外交压力,一些发展中国家(包括中国)的政府也在努力提高本国少数族群的“政治地位”并使他们得到更多的政治权力,而这些措施将有意或无意地使本国的族群问题“政治化”。

这些国家的政府期望通过这些做法来平息或缓和西方国家的批评,但是其结果最多不过暂时缓和了外部的批评,而少数族群在新的政治基础上会不断提出新的政治要求,而且这些要求也将毫无例外地将得到西方国家的全力支持。这些国家的政府在本国族群问题上所作出的政治让步非但没有缓解国内的族群问题,反而

使随后的“民族分裂运动”有了更坚实的基础。

四、理想的国家族群框架：“政治一体”和“文化多元”

(一)政治统一与族群平等

费孝通教授在1989年曾提出“中华民族多元一体格局”的理论。针对多族群国家的内部结构框架,我们可以进一步提出“政治一体,文化多元”的设想,以强化作为政治实体的“民族”(Nation)和国家,并把族群逐步地引导到主要代表不同文化群体的角色之中,把族群关系用“文化多元主义”的思路来引导。同时在作为政治实体的民族-国家的层面,强调所有公民在政治及宪法规定的所有权利和义务方面的平等,包括维持和发展自己独特文化(包括语言文字、宗教信仰、生活习俗等)的权利。这样一个大的框架结合了政治统一与族群平等这两个方面。

哈贝马斯在《后民族结构与民主的未来》一文中曾强调指出,“只有当国民转变成为一个由公民组成的民族,并把政治命运掌握在自己手里的时候,才会有一种民主的自决权。但是,对‘臣民’的政治动员要求混杂在一起的人民在文化上实现一体化。这一点是必不可少的,有了它,民族观念也就付诸了实现;而借助于民族观念,国家成员超越了对于村落和家庭、地域和王朝的天生的忠诚,建立起了一种新型的集体认同”(哈贝马斯,2002:76)。这即是说,在民族国家的层面上,同样需要建立起某种“文化的一体化”,否则就很难在民族-国家层面上建立这种新的“集体认同”。一个民族国家,非常需要从历史的发展和文化的传统中提供一个各族共享的“共同文化”。

正如同我们可以把“政治结构”划分成不同的层面一样,我们可以把“文化”自身也划分为不同的层面。哈贝马斯提醒我们,需要在国家层面也建立具有共同性的“文化”。所以,应当把一个国家内部的“文化”也看作是一个多层面的结构,至少具有“民族”(国家)

和“族群”这两个重要的层面。

在“民族”(国家)的层面上,至少需要一种或几种“族际共同语”作为各族群共享和一致认同的文化交流工具,需要各族群在基本价值观念上的彼此认同,以及对于各族群在“族群”层面上所保持的特殊“文化”持有一种“承认、平等相待甚至欣赏”的态度。而在“族群”层面上,各个族群保持的特殊文化应具有平等的法律和社会地位,每个族群对于其他族群的不同文化应采取宽容的态度并相互承认,和谐共存,不存在相互排斥冲突(如宗教极端分子鼓吹的“圣战”)的观念和行为。在这两个层面之间存在着彼此依存的密切关系。如果没有民族-国家层面上的共同文化与观念,在族群层面上的不同文化就难免会彼此冲突,无法和谐相处。因此在国家层面单靠政治制度和行政约束还是不够的,还需要建立某种统一的文化认同。也正因为如此,我们需要关注哈贝马斯关于在国家层面“文化一体化”的观点。

(二)“族群文化多元”与“民族文化认同”

各个族群的传统文化与作为政治实体的“民族”文化认同是同时并存的两个不同层面。一位长期研究前苏联的印度学者,把前苏联与印度在“民族构建”(Nation-building)的思路上了进行了比较。他指出,在推翻沙皇俄国的地理版图基础上建立的前苏联,在创建“民族认同”时很大程度上强调的是共产主义的意识形态(Behera, 1995:31)。这一做法带有很大的危险性。因为把这些族群联系起来的政治纽带单一化为共产主义意识形态之后,一旦这一政治纽带出现断裂,国家的统一也就随即失去了政治基础。

在汉族人的头脑里,“中国人”、“中国公民”的身份意识是自然而然的,是他们群体意识体系中属于核心层面的关键认同。但是我国的其他族群(如藏族、维吾尔族、哈萨克族、朝鲜族等)是否都具有同样的对于“中华民族”的认同意识呢?在这些族群的广大民众当中,在“中国人”和自己族群这两个层面的认同意识方面,哪个层面的认同更为核心和更加重要呢?对于这个问题的回答,需要进行

大量的调查与研究才能确定,而不能靠“想当然”。同时,民众中的认同意识也并不是固定不变的,是可以在一定条件下加以引导和改变的,如1997年回归以后香港人对于“中国”的认同意识即在不断加强。人们的族群意识和认同格局依环境和各类影响因素处在不断变化的动态过程之中。

如果我们承认有些族群在对“中国人”、“中华民族”的认同上与汉族之间存在着差别,确实存在着有些人在意识中把对本族群的认同置于对“中华民族”认同之上的现象,我们就需要注意在少数民族成员当中培养与加强对“中华民族”的认同意识^①。由于汉人通常把对“中华民族”的认同看做是不言而喻的,所以以汉族为主体的政府部门在重视落实少数民族政策的同时很容易强调少数民族的“自我认同”而忽视对他们进行“中华民族”认同意识的培养与巩固。这样,政府在落实“民族政策”、宣传“少数民族权益”的同时,很容易在客观上淡化了原来就比较淡漠与脆弱的对“中华民族”的认同意识,造成“矫枉过正”的偏差。

在建立和巩固以“民族—国家”为单元的“国民认同”的过程中,有可能出现两种偏差。

第一种偏差是强调某一个意识形态的重要性,并以此为基础建立各族群之间共同的“国民认同”,忽视本国在历史发展中形成的共同文化方面的认同基础。这样,在意识形态出现变化、政治结构出现松动时,各个族群原有的以本族文化(语言、宗教等)为基础的“族群认同”就会发展成为以建立独立“民族一家”为目的的“民族主义运动”。这就是前苏联在民族问题上的教训之一。

第二种偏差是想当然地把“国民认同”视为已经存在并且具有

① 目前官方重视推动“炎黄子孙”的认同意识。但需要注意,今天的“中华民族”中有许多组成部分是不能归类于“炎黄子孙”的,把黄帝树立为中华共祖,只是出现于20世纪初叶的汉民族主义运动的产物(孙隆基,2004:19)。所以,这些方面的宣传需要特别慎重。

“牢不可破”的共同基础,因而为了协调和改善各个族群之间的关系而片面强调发扬(少数)“族群”的传统文化、强调保护(少数)“族群”的政治与经济权益、强调维护(少数)“族群”的人口边界和传统居住地,把“族群”问题政治化和制度化,但是同时却忽视了在各少数民族民众、知识分子与官员中对“国民认同”的培养与巩固。这第二种偏差是前苏联在民族问题上的教训之二。

印度在沦为英国殖民地之前存在无数个大小不同、彼此独立的土邦^①,是英国殖民政府把这些土邦组合到了一个政治架构之中。基于这样的历史背景,印度政府自独立后就积极致力于在全体国民中发展“印度人”的共同认同,从历史文献和文化传统中努力缔造一个可以凝聚各个族群、各个宗教群体的“印度的共同文化”,以避免第一种偏差。所以尽管印度存在多种宗教(印度教、伊斯兰教、锡克教、耆那教、基督教等)、多种语言(但都以英语为族际共同语)、多个族群(孟加拉人、泰米尔人、旁遮普人、比哈尔人等)、多种政治上的意识形态(现在仍有3个邦由印度共产党执政)以及根深蒂固的种姓问题,印度各族民众逐步把“印度”看作是一个具有共同文化和历史的共同体,各个群体在文化传统上是密不可分的,而印度的电影业在建立这一创建新的文化—历史共同体的努力中也发挥了重要的不可替代的作用。

同时印度政府积极克服第二种偏差,在尊重各种宗教和族群平等权利的同时,竭力建立全体印度人的“国民”意识,明确地把国民意识置于各个族群、宗教群体之上,极力淡化族群意识(Behera, 1995)。

现在虽然印度各地仍然存在各种因族群文化差异、宗教差异、语言差异以及地方利益差异和意识形态差异等带来的各种矛盾,出现过政治领导人被刺杀的恶性事件,但是没有出现真正威胁印

① 当时英国统治下仅享受各种“礼炮待遇”的土邦就有115个,其他土邦不享受“礼炮待遇”(林承节,1995:795-798)。

度统一的民族分裂主义运动。在族群关系上努力克服这两种偏差,可以说是印度建国以后重要的成功经验。

美国是一个由来自世界各地的移民组成的新兴国家,在“政治一体、文化多元”的框架下,在这些具有不同种族、族群背景和不同语言宗教文化传统的公民们中逐步建立了新的“国民认同”。在今天,尽管历史遗留下来的种族偏见和歧视仍然存在,有时也会发生种族矛盾和族群冲突,但是自“南北战争”后国家的统一从未受到真正的威胁。考虑到历史上实行的黑人奴隶制和对土著印第安人、华裔等的种族歧视使得美国族群关系的先天基础很差,我们应当承认美国自“民权运动”以来在协调种族关系方面取得了相当的成功。

五、结束语

中国传统中把少数族群“文化化”的成功思路,没有被我们继承下来,却在太平洋彼岸的美国发挥着积极的作用,这种历史错位的现象应当引起我们的反思。中国人应当从祖先们几千年处理族群关系的传统中吸取宝贵经验,也应当借鉴美国、印度、前苏联等处理本国种族、族群问题的策略与经验教训,把新中国成立以来在族群问题上的“政治化”趋势改变为“文化化”的新方向,把少数族群问题逐步“去政治化”。在“民族(国民)认同”和“族群认同”这两个层面中,应当强化民族(国民)意识,逐步淡化族群意识。把我国的56个“民族”改称为“族群”的建议,就是在这样一个大思路下提出来的。我们今天在思考中华民族族群关系的“多元一体”格局时,可以参考中国的历史传统和西方国家的体制与处理族群关系的思路,进一步把费孝通教授提出的“多元一体”具体化为“政治一体”和“文化多元”两个层面的结合,在这样一个大框架下来思考中国的族群关系问题。如果接受这样的一个整体性框架,我们的许多观念和做法也就需要进行反思和逐步进行相应的调整。在思考少数

族群的有关问题时,应逐步把它们更看成是“文化群体”而逐步减少它们作为“政治群体”的色彩。族群“去政治化”的思路应当在 21 世纪引起国人更多的思考,也有可能在未来把中国的族群关系引导到一个新的方向。

参考文献(以作者姓氏字母顺序排列):

- 1.埃里·凯杜里. 民族主义. 北京:中央编译出版社,2002
- 2.邱永君. ‘民族’一词见于《南齐书》. 民族研究,2004(3):98~99
- 3.杜赞奇. 从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究. 北京:社会科学文献出版社,2003
- 4.厄内斯特·盖尔纳. 民族与民族主义. 北京:中央编译出版社,2002
- 5.Y. 弗格森,R. 曼斯巴赫. 过去是未来的前奏·全球政治中的认同与忠诚. 见:Y. 拉彼德, F. 克拉托赫维尔主编. 文化和认同:国际关系回归理论. 杭州:浙江人民出版社,2003.29~65
- 6.费孝通. 中华民族的多元一体格局. 北京大学学报,1989年(4):1~19
- 7.J.哈贝马斯. 后民族结构. 上海:上海人民出版社,2002
- 8.D.坎贝尔. “暴力职能:认同、主权、责任”. Y. 拉彼德, F. 克拉托赫维尔主编. 文化和认同:国际关系回归理论. 杭州:浙江人民出版社,2003. 225~248 页
- 9.列宁. 民族问题提纲. 见:列宁全集第 19 卷. 北京:人民出版社,1959. 236~244
- 10.列宁. 民族和殖民地问题提纲初稿. 见:列宁全集第 31 卷. 北京:人民出版社,1958. 124~130
- 11.林承节. 印度近现代史. 北京:北京大学出版社, 1995
- 12.R. 康奎斯特主编. 最后的帝国——民族问题与苏联的前途. 上海:华东师范大学出版社,1993
- 13.马戎. 西方民族社会学的理论与方法. 天津:天津人民出版社,1997
- 14.马戎. 民族与社会发展. 北京:民族出版社,2001
- 15.王丽萍. 联邦制与世界秩序. 北京:北京大学出版社,2000
- 16.孙隆基. 历史学家的经线. 南宁:广西师范大学出版社,2004

17.I.沃伦斯坦. 族群身份的建构——种族主义、国族主义、族裔身. 见: 许宝强, 罗永生. 解殖与民族主义. 北京: 中央编译出版社, 2004. 121~164

18.徐波, 陈林. 全球化、现代化与民族主义: 现实与悖论(代序言). 见: 埃里·凯杜里. 民族主义. 北京: 中央编译出版社, 2002. 1~28

19.余建华. 民族主义: 历史遗产与时代风云的交汇. 上海: 学林出版社, 1999

20.张磊, 孔庆榕主编. 中华民族凝聚力学. 北京: 中国社会科学出版社, 1999

21.Behera Subhakanta, Nation-State: Problems and Perspectives, New Delhi: Sanchar Publishing House, 1995

22.Hobsbawm, Eric J. Nations and Nationalism Since 1780, Cambridge: Cambridge University Press, 1990

23.Kaufmann, Eric. Liberal Ethnicity: Beyond Liberal Nationalism and Minority Right. Ethnic and Racial Studies, 2000, Vol. 23 (No. 6): 1086~1119

24.Rothschild, Joseph Ethnopolitics, New York: Columbia University Press, 1981

25.Smith, Anthony D. National Identity, Reno: University of Nevada Press, 1991

26.Wallerstein, Immanuel, The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity, Sociological Forum, 1987, Vol. 2 (No. 2): 373~88

27.Yinger, J. Milton, "Intersecting Strands in the Theorisation of Race and Ethnic Relations", John Rex and David Mason eds., Theories of Race and Ethnic Relations, New York: Cambridge University Press, pp.1986, 20~41

马戎, 男, 回族, 中共党员。北京大学社会学系主任、教授、博士生导师。北京大学社会人类学研究所所长, 中国民族学会副会长, 中国统一战线理论研究会民族宗教理论甘肃研究基地研究员。