

“文化族别化”的当代困境及其反思*

李文钢

【摘要】民族识别工作中以客观的民族文化特征作为民族分类的主要依据,导致了人们对民族文化具有独特性、民族之间的文化具有差异性的强调,最终导致了“文化族别化”。“文化族别化”不能解释不同群体之间普遍存在的交往、交流、交融的客观事实,又将地域性的文化转化为具有明确民族归属的民族文化。对“文化族别化”这种社会认识面临的困境展开讨论和反思,有利于申明民族之间存在广泛的文化交流和客观联系。更为重要的是,承认民族之间的交流和联系比刻意地强调民族之间存在的差异更加重要。

【关键词】民族文化;族别化;独特性;差异性;文化共享

【作者】李文钢,贵州财经大学公共管理学院副教授。贵州贵阳,550025。

【中图分类号】G127 **【文献标识码】**A **【文章编号】**1004-454X(2020)02-0114-008

一、问题的提出

2018年,笔者在一个乡村振兴的小型学术会议上陈述了民族文化与乡村振兴的关系后,一位研究劳工问题的社会学博士在讨论环节感到好奇:为什么在笔者的陈述中会认为居住在同一个村子中的彝族与汉族在日常生活中已经没有区别,也没有提到能够代表彝族文化的“毕摩”,难道彝族和汉族村民就真的没有区别?在笔者长期调查研究的宁边村中,彝族和汉族村民交错杂居在一起至少有半个世纪,除非是追溯更为遥远的历史,可以寻找到汉族和彝族村民的不同之处,在现实的日常生活中两个民族的村民确实没有任何不同之处,宁边村的彝族社会中也早已不存在“毕摩”。^[1]同时在宁边村中,不仅彝族村民在过自己的民族节日“彝族火把节”,生活在同一个村子中的汉族村民、回族村民和苗族村民也过火把节。这种现象的存在表明了“彝族火把节”不仅是彝族的节日,而且在不同民族之间的文化交流与共享中,“彝族火把节”已经转变为一种地域文化而存在。类似的例子还有“傣族的泼水节”“侗族的风雨桥”,早已经超越了民族归属的独特性而成为一种普遍性的地域文化。

学术会议中的质疑和讨论再正常不过,会议结束后却引起了笔者的进一步思考。如何理解在社会文化变迁过程中,随着民族之间交流广度和深度的增加,越来越多的族际文化共享现象,以及因民族文化变迁而消失的某些民族文化要素,假设少数民族的文化特色消失了还能称为少数民族吗?不管是在日常生活中,还是在人类学的相关理论中都已经证明了文化无时无刻不在发生变化,某种文化要素一旦产生就必定会有传播、变迁、演化甚至消亡的过程。这位社会学博士的疑问代表了当

* 基金项目:国家社会科学基金一般项目“现代国家建构视野下边疆地区的国民身份塑造机制研究”(18BZZ019)。

代一部分中国人对民族文化的看法。人们可以很轻松地承认文化变迁、传播和共享等文化现象是一种常态，当文化遭遇民族时，人们却习惯于以民族作为基点来审视文化，并用民族来限定和修饰文化，如已经作为一种地域文化存在的“彝族火把节”“傣族泼水节”“侗族风雨桥”等文化事项。在本文中，笔者将这种社会认识称之为“文化族别化”，目的是讨论这种社会认识形成的根源，并反思这种社会认识在解释社会现实方面面临的困境。

二、作为民族识别依据的客观民族文化特征

民族既是一种文化现象，更是一种政治现象，民族国家已是当今世界最为普遍的一种国家形式。在民族国家这种国家形式中，不管是单一民族国家还是多民族国家的细致分类，民族都是与国家相对的构成国家形式的一种重要因素。“可以说，直到西方创造了近代民族概念之后，所谓民族之间才产生了清晰的、刻意的政治文化单元区隔和自我统治诉求，并成为人类不同社会文化群体之间产生排斥、区隔甚至仇视的最重要思想基础和理论依据之一。”^[2] 要理解当前中国“文化族别化”这种社会认识的形成原因，则应该追溯到历史上发生的民族识别工作，正是民族识别工作形成了民族的制度化和固定化。自从民族识别工作完成之后，有关民族识别的研究大体上围绕着中国开展民族识别是否具有必要性，民族识别的具体过程，民族识别的依据和原则，民族识别社会效果等方面展开，有关民族识别的研究主题非常广泛，讨论也已经相当深入。^[3] 本文无意加入有关民族识别研究的讨论，只是以前人的研究作为基础，论证民族识别的依据和原则对于当前“文化族别化”这种社会认识的形成所具有的决定性作用。

斯大林对“民族”的定义是：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”^[4] 斯大林提出的民族定义在社会主义国家的影响很大，一种曾经流行的观点认为中国开展的民族识别工作是对苏联的模仿。斯大林从四个维度对民族所下的定义是基于资本主义形成时期的情况，而历史上包括汉族在内的中国各民族都没有进入资本主义时期，如果严格按照这种定义开展中国的民族识别工作，最终导致的结果是在中国识别不出任何一个民族。王希恩认为，中国的民族识别只是以斯大林的民族定义作为参考，根据中国的实际情况，着重从民族的历史渊源、生产方式、语言、文化、风俗习惯、心理认同、宗教等方面开展民族识别工作。^[5] 共同地域不再作为民族形成的必备要素，这种变化与中国大杂居、小聚居的民族分布格局相适应。

胡鸿宝也认为，中国民族识别的依据是客观的民族文化特征和主观的民族认同，只是在不同的历史时期侧重点存在差异。二十世纪五六十年代的民族识别主要依据的是客观的民族文化特征，如文化、风俗习惯、语言等，适当考虑被识别群体的主观民族认同；二十世纪八十年代之后，在56个民族的既定框架中考虑到各民族人口的主观认同，酌情考虑那些申请改变民族成份的人口。^[6] 虽然在不同历史时期民族识别依据的侧重点存在不同，但主要还是受到客观的民族文化特征决定。马戎也指出：“回顾当年的‘民族识别’工作，应当说主要关注点是文化差异和自我认定，而不是政治因素和体质因素。”^[7] 同时，当时的一些地方群体在提出应当被识别为一个单一的少数民族群体的依据时，强调的也是本群体具有独特的文化特点和历史传统，以及基于这些文化特点和历史传统上的自我认同。当然，历史上的民族识别是一项复杂的系统性工程，民族识别的依据和原则也不仅仅是客观的民族文化特征，还考虑了诸多的其他因素，更准确地说是客观的民族文化特征在民族识别过程中具有重要影响。

民族认同存在着原生论和工具论这两种对立的理论，原生论强调认同中那些相对稳定、依靠传承而延续的维持认同的因素，工具论则强调认同的场景性、不稳定性和成员的理性选择。^[8] 我们将民族认同理论用于审视民族识别工作时，不同时期民族识别的依据和原则综合了原生论和工具论，但主要还是基于原生论对客观民族文化特征的强调。有学者就强调，文化在民族认同中具有重要的基础性作用，文化认同是民族认同的基石。^[9] 随着学术研究的推进，越来越多的学者认为客观的民

族文化特征并不是民族认同的根基,也不足以作为区分不同民族的充分必要条件,民族文化在交流、传播与共享的过程中发生变迁。最为著名的一个例子是英国人类学家埃德蒙·利奇对缅甸克钦人的研究,认为“并不存在什么本质性的原因使得社会的重要边界总是和文化的边界一致”^[10] 29。因此,不同的民族可以共享同一种文化,而同一个民族的不同支系之间也会存在文化上的差异。

在政府扮演重要角色的国家里,政府的各类政策、法规会直接、间接地影响各族群的社会、经济、文化发展状况和族群集团之间的关系。^[11] 因此,既然官方开展的民族识别工作主要是以客观的民族文化特征作为识别某个地方群体是否可以成为一个单一民族的依据,被识别出来的那些民族的知识精英在回应国家的民族分类实践,论证自身作为一个单一民族存在的合理性时,又往往会强调自身民族文化的独特性,以及与其他民族之间存在的文化差异。例如,李志农教授多年以来对纳西族的一个支系玛丽玛萨人的研究就指出,玛丽玛萨人对自己被归入纳西族存在争议,他们在努力成为一个新的单一少数民族时,仍然是通过强调自身客观的“民族文化”特征所具有的独特性来论证成为一个单一少数民族所具有的合理性。^[12] 甚至在某些时候,为了追求民族之间的文化差异,通过对传统的发明创造,制作与其他民族相区分的民族文化符号。^[13]

事实上,以客观的民族文化特征作为民族识别的主要依据,已经暗含了某种文化要素只能是属于某个民族的前置性假设。因为,从逻辑上来看,某种文化要素一旦承认被多民族所共享,这种文化要素就不足以作为区分不同民族的依据。也正因为如此,在这种前置性假设之下,只有论证了某个民族对某种文化要素所具有的独占性才能使民族自身的独特性和主体性得以凸显。郝瑞指出:“当这些文化特点通过共同的世系从思想意识上向其成员演示出来时,在实践上就服务于把一个族群与其邻居区别开来的目的。”^[14] 23对于少数民族而言,那些具有独占性文化要素越多的少数民族,越是能够说明他们在民族国家的制度安排中作为一个单一少数民族存在的合理性。与此同时,那些在民族识别之前民族文化特征与作为参照系的主体民族汉族相比已经缺乏明显独特性的民族,他们在民族识别之后在论证自身作为一个单一少数民族的合理性时,具有更强的动力去追求民族文化的差异性。

人类学家许烺光1948年出版的著作认为,大理的白族被称作是“民家人”,也被当作“汉人”来分析^[15] 17,1956年民族识别时变成了非汉族的白族。马雪峰对白族的一些知识分子在民族识别之后试图创立“白文”,制造民族文化差异的历史过程展开的研究指出:“理论上讲,‘白族’能否作为一个独立的民族,关键在于其是否具备独特的‘白族性’,而白族的这一独特性,很大程度上又依赖于与其他民族,特别是汉族的差异性。”^[16] 35从中我们可以看到,民族知识精英强调民族文化特殊性和民族之间存在文化差异性的叙述策略是在回应官方的民族识别依据和原则。如果官方不是以客观的民族文化特征作为民族识别的主要依据,在很大程度上民间也就失去了建构民族文化独特性,始终强调民族之间天然地存在文化差异性的动力。当然,民族识别工作已经成为历史,民族的制度化也早已是既成事实,以今之视昔就事论事地批评其中的不妥之处并没有多少价值,有价值的地方是将这段历史作为理解当今中国民族问题的基点。

三、“文化族别化”的社会认识形成

当中国官方以客观的民族文化特征作为民族识别的主要依据后,意味着任何一个中国人都具有了明确的民族身份,民族身份确立后又需要论证民族文化具有独特性来反证民族分类的合理性。“随着民族国家的建立并扩张,‘民族’概念逐渐凸显并成为重要的认识工具。而‘民族’概念被作为描述和分析工具广泛使用后,民族群体也从最初的取得国家形式的人群共同体扩展到多样性的历史文化共同体。”^[17] 在此之后,民族学研究者与民族知识分子在撰写著作时,已经不能忽视民族作为一种实体的现实存在,往往基于民族这个概念所塑造的分析框架来思考何为民族文化,为某种文化要素寻找民族归属,也常常为民族创造某种“族别”文化符号^[18],最终导致了“文化族别化”。

民族识别工作所体现出来的观念与实践,在某种程度上或许可以用政治哲学家查尔斯·泰勒的

“差异政治” (Political Difference) 来概括: 它追求某种独特性, 并要求对这种独特性的承认, 这种要求一般指向的是民族国家。^{[19] 300-337}对民族文化独特性和差异性的强调, 又产生了民族群体的主体性和自我意识的形成。以客观的民族文化特征作为民族识别主要依据的民族识别工作, 导致了民间对民族文化独特性和差异性的追求, 这种追求正好是民族国家对人群分类的结果。周星在多年以前的研究中就开始反思, 在中国的民族学研究中, 基于民族识别和少数民族社会历史大调查等实践, 各种以“族别”叙述为特点的“少数民族历史”“少数民族文化史”“少数民族文学史”“少数民族风俗志”等如雨后春笋般地涌现了出来。^[20]也有学者研究强调, 自从民族识别后, 在一些少数民族的历史文化研究中出现了过于强调族别而忽略了族际之间的密切关系, 只看到一个民族的历史文化而看不到与其他民族共同发展的的问题。^[21]可以说, 自从民族识别之后, 以“民族”为单位的历史、文化与民族志描写, 已经成为中国民族学的一种主导性研究范式。

库恩指出: “范式一经改变, 这世界本身也随之改变了。科学家由一个新范式指引, 去采用新工具, 注意新领域。”^{[22] 101}在民族识别工作之后的民族学研究, 指引着民族学切入民族文化研究的视角, 民族学的民族文化研究的落脚点已经不再是文化, 而是被本质主义化的民族所取代。石奕龙认为, 自从民族识别工作开始后, “国内的民族学就不完全是原本的文化研究的学科了, 而与国际通行的民族学分道扬镳变成着重于解决少数民族问题的研究”^[23]。被本质主义化的民族也不再被认为由社会文化建构, 而是天生的和自然而然的存在。因此, “现行的民族学科体系是学科政治想象与国家符号的民族学学科想象达成默契的产物”^[24]。民族学的社会作用和学科定位从过去较为纯粹注重文化的学术研究, 向注重应用研究解决国内现实民族问题转变。

这种民族学研究范式导致的一个积极结果是过去那些生存于边缘而且被人们所忽视的民族群体逐渐逆转边缘, 走向了民族学研究的中心位置。这些研究成果一方面加深了人们对少数民族历史文化的了解, 凸显了民族的主体性, 有助于推动民族之间互相理解, 消除民族之间的历史隔阂, 实现民族平等、民族团结的国家民族政策目标。另一方面, 这些以“民族”为单位的出版物给人们留下的印象是专注于某个少数民族历史文化研究, 强化了某个少数民族历史文化的独特性, 固化了民族之间的边界。高波就批评道: “近些年来, 我国的少数民族研究, 尤其是涉及民族史、民族习俗、民族宗教和民族文化的研究, 存在两种偏向: 其一, 在研究指向和研究结论上, 过于注重强调研究对象的‘特殊性’。其二, 主观地一味突出研究对象历史文化的‘久远和灿烂’。”^[25]最为重要的是, “文化族别化”的社会认识忽视了当前民族之间的交往、交流和交融的现实状况, 以及对于重新理解民族文化变迁的意义和反思已有民族政策体系所具有的重要性。

石之瑜在对桂林的民族旅游观光活动的研究中强调: “人们关于少数民族应该具有什么样的特色, 早已有了一些先入为主的想法, 所以不再询问特色是什么的问题, 而去问更具体的像服装、山歌、神社、节日的特色是什么, 就好像少数民族所代表的意义一定可以在这些项目中获得呈现。”^{[26] 231}从中我们可以发现, 人们对少数民族先入为主的想法就是认为少数民族应该具有民族特色, 而民族特色又被“狭隘”地锁定在民族文化特色的追寻和呈现上。因此, 在“文化族别化”的社会认识中, 人们对于某个少数民族的某种文化要素的消失感到不可思议, 怀疑某个少数民族在社会文化变迁过程中民族文化变得和主体民族汉族不存在差异的现象是否真实存在。因为, 他们想当然地认为, 既然某个群体已经作为某个民族而长期存在, 那他们的民族文化怎么可能在社会文化变迁过程中消失呢?

以客观的民族文化特征作为民族识别的主要依据也导致了一个“非预期后果”: 如果是承认某个民族的民族文化失去了独特性, 在社会文化变迁过程中和其他民族的民族文化逐渐趋同, 民族特色也就随之消失, 就会在根本上动摇他们作为一个单一少数民族存在的合理性。但是, 在中国语境中, 民族的制度化决定了民族身份的固定化, 民族身份的固定化又需要证明民族文化永远具有独特性, 民族文化的独特性又以一种循环论证的方式支持某个民族作为单一少数民族存在的合理性。“文化族别化”的社会认识表明了过去的民族识别和民族分类已经是既成事实的情况下, 这种既成事实又导致了民族之间就应该始终存在文化差异的认识在人们的观念里已经根深蒂固。

于是,原本一些具有地域性、多民族共享的文化要素在民族学研究中也被考证为发源于某民族,成为建构某个民族文化体系的碎片。例如,风雨桥、竹楼这些物质文化在历史上在多个民族生活的地区存在,但当人们总是在说侗族的风雨桥、傣族的竹楼后,风雨桥和竹楼便成为了侗族和傣族的文化象征,原本是一种多民族所共享的物质文化被“族别化”。同时,以民族作为分析单位的民族文化研究,却对民族内部不同支系之间存在的语言、文化差异这种现象避而不谈。这些数量庞大的民族起源及民族文化起源研究基于一种“线性史观”假定了某个民族“历史以来”就孤零零地繁衍生息,就好像他们不存在与其他文化群体的交往互动,他们能够历经数千年的风雨仍然自成一统,自然就会对那些“分叉的历史”视而不见。杜赞奇就曾批评:“民族历史把民族说成是一个同一的、在时间中不断演化的民族主体,为本是有争议的、偶然的民族建构一种虚假的统一性。”^[27] 2以人类学的文化理论来审视“文化族别化”这种社会认识时,就会浮现出很多荒谬之处。

四、超越“文化族别化”的社会认识

以笔者过去的亲身经历为例,笔者在新认识朋友时喜欢询问朋友是哪个民族,当朋友回答自己是某个少数民族时,笔者会接着说你们民族的某种文化习俗或文化事项很有意思,当朋友回答他们在日常生活中已经和主体民族汉族差不多时,笔者又会在心里思考如果少数民族朋友的民族文化消失了,他们还能称为少数民族吗?从中可以看到,民族分类已经是既成事实的情况下,人们是通过“民族”这个概念去认识民族文化,认为既然是少数民族,就理所当然地应该具有民族特色,民族特色又被“狭隘”地理解为仅仅表现在民族文化方面的特色。人们在民族这个概念所塑造的分析框架中先入为主地认为民族文化“应该怎样”,而不是基于文化“实际怎样”去认识民族。“文化族别化”导致的结果是对民族与民族之间的“文化挪借”^[28]、文化融合等现象视而不见,人为地强化和固化了民族与民族之间的边界,阻碍了中华民族一体性的构建和中华民族共同体意识的形成。

我们应该明白,文化的独特性并不必然与民族的独特性划等号,不同的民族完全可以共享相同的文化。同时,仅仅是具有某种独特文化的群体也不能成为一个民族,否则多种多样的亚文化群体就可以宣称自己是一个单一民族。正如范可指出的,把民族特色的凸显固着在文化上是从民族主义者开始的。^[29] 强调有着明确的边界、领土和人口的民族国家形式在全球化的过程中并没有出现任何衰微的迹象,民族主义依然具有强大的社会动员能力,民族概念作为认识和分析社会的一种工具仍具有解释力,决定了人们要跳出民族概念的藩篱来思考身边的文化现象是一件十分困难的事情。在未来民族学对民族文化开展的研究中,是否意味着我们只能沿着“文化族别化”的路径走下去?“民族是一个历史的概念,是一定时空条件下产生的社会群体,在不同社会时代背景下,其概念本身就具有相对性。”^[2] 从民族概念起源,散布于世界后被广泛使用这种现象本身也说明民族概念的含义并非固定不变,而是被不同国家和不同历史时期的社会文化情境赋予了不同的含义。也许,在我们生活的时代可以做的是在承认民族概念仍然有效的前提下,通过不断努力重构民族概念,赋予民族概念新的含义来解释旧的含义不能解释的那些新的社会事实。

社会事实并不是如社会学家涂尔干所论述的具有客观实在性,也不会直接呈现在人们面前,而是人们借助一个个的概念才能加以认识,社会事实也具有了社会建构的特性。我们看问题的视角决定了什么样的社会事实能够进入我们的视野,我们基于什么样的概念和理论分析社会事实,又决定了我们对社会事实将会产生什么样的认识。但是,“在一套规则指导下进行的游戏,无意中产生了某些新东西,为了消化这些新东西就需要精心制作另一套规则。当这些新东西成为科学的组成部分之后,科学事业,至少是这些新东西所在的特殊领域的那些专家们的事业,就再也不会与以往相同了”^[22] 48。当“文化族别化”这种社会认识不能解释在社会文化变迁过程中日益频繁的族际之间的文化共享现象,也不能解释至少是在物质文化和生活文化层面少数民族生活方式的变迁具有日益趋同的倾向^[30] 373-382,此时就需要采取新的视角来理解那些库恩所说的“无意中产生的新东西”。

自费孝通提出中华民族多元一体理论之后,众多的学者从不同方面提出了自己的观点来反思和

批评已有的民族学研究范式。近年来,王铭铭一直在通过阐释法国人类学家马歇尔·莫斯论述的“文明”概念打破民族对民族文化的独占性,试图消弭民族国家话语建构的民族文化边界。在王铭铭看来,“所谓‘文明’,在民族学中特指不同群体和社会之间借用、共享、相通的特征,这些特征超出‘社会’的范畴,而与之相适应,成为一个‘超社会体系’”^[31]。马戎在提出民族的“去政治化”和“文化化”之后,最近又从“中华文明共同体”的内部凝聚力、区域多样化和中华文明对外来文化的包容度等方面展开论述,批评了西方民族话语体系强调民族文化独特性和民族之间文化差异性的陈见。^[32]赵旭东提出的“互惠人类学”强调不同人群之间的往来互动,在互惠人类学的视角下,不同民族之间的文化差异性得到融通,继而形成多样性文化共存、共生与共享的交往空间。^[33]何明则提倡应通过多种研究方法全面把握有关民族的社会事实,在对社会事实做出可靠解释的基础上来重构民族概念,以此来适应各民族之间、各地域之间、民族与国家之间、民族与全球政治经济格局之间比以往更为复杂的联系。^[34]

从多位学者的研究来看,学术界注意到了“文化族别化”的社会认识已经不能解释新的社会事实。学术界对“文化族别化”的社会认识不满意之处在于,来自西方的民族国家话语试图通过单一民族国家之间的分立去打破人类社会长期形成的“你中有我,我中有你”的文化联系。^[33]对于中国这样的多民族国家而言,来自西方的民族国家话语对中国的影响则是“文化族别化”对民族文化独特性和差异性的强调,强化和固化了56个民族之间的边界,也在理论上阻断了不同民族之间进行文化交流、交融、共享的可能性,影响到各民族之间的相互认同和中华民族的一体性认同^[35],最终影响到56个民族构成的中华民族的一体性和凝聚力。民族国家话语对民族的差异性和独特性的强调,也使得中华文明的包容性传统出现断裂。在反思与批评民族国家话语难以有效解释社会事实时,也要努力弥合已经断裂的传统,在传统中找寻解决当今现实问题的灵感。

因此,王铭铭在多篇文章中不断重申“文明”的“超社会体系”特征,马戎从中国传统文化中发掘中华文明对不同文化的包容性,赵旭东指出不同人群的往来互动形成了文化共存、共生与共享,何明强调当前应从民族、民族国家与世界的互动联系中重构民族概念。这些努力体现了学术界在试图打破“以民族界定文化”所构建的民族文化边界,将即使是不同的民族文化之间也存在互动、共存、共生、包容、相通等理念注入民族学的民族文化研究中,以此取代不同的民族文化之间天然地存在着独特性和差异性的叙事。罗马并非一日建成,一种新的社会认识要取代旧有社会认识需要很长时间。我们只能在社会实践的基础上,重新构建关于民族的话语体系。^[36]正是以客观的民族文化特征作为民族识别主要依据的民族识别工作完成之后,大量的学术研究成果通过层层累积才形成了“文化族别化”的社会认识,对于这种社会认识的反思与批评也只能依靠大量的学术研究作为支撑。

和少英等人对大理彝族一个支系“白依人”的研究指出,“白依人”正在以“密息会”为中心进行族群文化复兴实践,而“密息会”又恰好是被生活于同一个地区的白族、汉族和白依人所共享的一种地域文化。^[37]地域性的文化要素在地方族群的文化复兴实践中变得“族别化”,自然不能体现真实的民族文化状况。与此同时,白依人的个案又很好地说明了在文化变迁、传播与交流已经是一种常态的时代背景下,试图以某种文化要素为基础实践族群文化复兴,既面临着学理性,也面临着与社会事实不符的困境。因此,要破解“文化族别化”所面临的学理性及其不能解释社会事实的双重困境,我们不仅应该认识到各民族之间“多元文化并存”的重要性,还应该注意在文化变迁、传播与交流的过程中,中国社会还大面积地存在着族际文化共享的状况。

文化接触、文化交流与文化认同是族际和谐的必要条件。^[38]中共中央2010年提出“促进各民族交往交流交融”,又在2014年提出“加强民族交往交流交融”,表明了追求和呈现民族之间存在文化差异的“文化族别化”这种社会认识不利于构建一体化的中华民族。同时,过去我们对文化多样性话语的理解过于单一,仅停留在文化多样性话语论证了世界上多民族的“多元文化并存”的合理性和必要性这一层面。我们还应该从另外一个层面来理解文化多样性话语,那就是构成当今任何一个民族群体的文化要素的来源具有多样性,即使是我们所说的某个民族的民族文化特色,也是在与

其他的民族文化群体进行长期的互动和交流基础上形成的。因此,可以说,民族文化并非具有“固有性”和“纯粹性”^[2],而是“你中有我,我中有你”。

五、结 语

在民族国家话语影响下,国家所开展的民族识别工作在很大程度上决定了“文化族别化”社会认识的形成。“文化族别化”的社会认识越来越不能解释新的社会事实,而是过度阐释一些历史文化现象。“文化族别化”的社会认识对民族文化独特性和差异性的强调,固化了民族之间的边界,也阻碍了我们进一步阐释中国多民族国家中的56个民族何以能够形成统一的中华民族。因此,在承认民族概念对社会事实仍然具有解释力的情况下,通过采用新的研究范式,将互动、共存、共生、包容、相通等理念注入民族学的民族文化研究中,在民族学的民族文化研究中赋予民族概念新的含义,以此打破民族文化独特性和差异性的“神话”,构建包含56个民族在内的中华民族一体性。

参考文献:

- [1] 李文钢.族群性与族群生计方式转型:以宁边村四个族群为中心讨论[J].西南民族大学学报(人文社会科学版),2017(10).
- [2] 周建新.论民族存在的相对性[J].思想战线,2019(3).
- [3] 李良品.近六十年我国民族识别研究述评[J].云南民族大学学报(哲学社会科学版),2011(6).
- [4] 何润.论斯大林的民族定义[J].民族研究,1998(6).
- [5] 王希恩.中国民族识别的依据[J].民族研究,2010(5).
- [6] 胡鸿宝,张丽梅.民族识别原则的变化与民族人口[J].西南民族大学学报(人文社会科学版),2009(4).
- [7] 马戎.中国的民族问题与20世纪50年代的“民族识别”[J].西北民族研究,2012(3).
- [8] 袁娥.民族认同与国家认同研究述评[J].民族研究,2011(5).
- [9] 栗志刚.民族认同的精神文化内涵[J].世界民族,2010(2).
- [10] [英]埃德蒙·利奇.缅甸高地诸政治体系——对克钦社会结构的一项研究[M].杨春宇,周歆红,译.北京:商务印书馆,2010.
- [11] 马戎.族群关系变迁影响因素的分析[J].西北民族研究,2003(4).
- [12] 李志农,李国太,廖惟春.云南维西玛里玛萨人身份研究[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2012(3).
- [13] 齐钊.“传统的发明”的超越与传统多样性的敬畏[J].民俗研究,2017(1).
- [14] [美]斯蒂文·郝瑞.田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究[M].巴莫阿依,曲木铁西,译.南宁:广西人民出版社,2000.
- [15] [美]许烺光.祖荫下:中国乡村亲属、人格与社会流动[M].王梵,译.台北:南天书局有限公司,2001.
- [16] 马雪峰.语言、差异政治与“民族”构建:“白族”与“白文”的近代历史[C]//王铭铭.中国人学评论(第十九辑).北京:世界图书出版公司,2011.
- [17] 周平.论多民族国家民族问题治理[J].晋阳学刊,2013(3).
- [18] 李端生.土家族族别符号体系的构建和传播[J].民族论坛,2007(9).
- [19] [加]查尔斯·泰勒.承认的政治[C]//汪晖,陈燕谷.文化与公共性.北京:生活·读书·新知三联书店,2005.
- [20] 周星.中国民族学的文化研究面临的基本问题[J].开放时代,2005(5).
- [21] 陈文祥.论族别史研究与整体史观——以西北回族、东乡族、保安族历史研究为中心[J].西南民族大学学报(人文社会科学版),2012(8).
- [22] [美]托马斯·库恩.科学革命的结构[M].金吾伦,胡新和,译.北京:北京大学出版社,2003.
- [23] 石奕龙.人类学与民族学都应为一二级学科[J].广西民族大学学报(哲学社会科学版),2012(3).
- [24] 曲枫.人类学视野下的中国民族学——语境与困境[J].原生态民族文化学刊,2019(2).
- [25] 高波.少数民族研究的两个偏向[N].环球时报,2018-05-11.
- [26] 石之瑜.族国之间——中国西南民族的身分策略[M].台湾:扬智文化事业股份有限公司,2004.
- [27] [美]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[M].王宪明,译.北京:社会科学文献出版社,2003.
- [28] 和少英,和光翰.文化认同与文化挪借[J].云南社会科学,2018(6).
- [29] 范可.全球化语境下的文化认同与文化自觉[J].世界民族,2008(2).
- [30] 高丙中.现代化与民族生活方式的变迁[M].天津:天津人民出版社,1997.
- [31] 王铭铭.文明,及有关于此的民族学、社会人类学与社会学观点[J].中南民族大学学报(人文社会科学版),2014(4).
- [32] 马戎.中华文明的基本特质[J].学术月刊,2018(1).
- [33] 赵旭东.互惠人类学再发现[J].中国社会科学,2018(7).

- [34] 何明. 民族研究的危机及其破解——学科认同、学者信任和学术体制的视角[J]. 清华大学学报(哲学社会科学版), 2016(1).
- [35] 王希恩. 中华民族建设中的认同问题[J]. 西南民族大学学报(人文社会科学版), 2019(5).
- [36] 马戎. 重构中国的民族话语体系[J]. 中央社会主义学院学报, 2017(2).
- [37] 和少英, 解语. 文化共享情境下白依人族群文化复兴实践的现代困境[J]. 青海民族研究, 2020(1).
- [38] 袁东升. 论民族和谐的形成要件及文化生态[J]. 广西民族研究, 2017(6).

THE CONTEMPORARY PREDICAMENT OF "CULTURAL ETHNICIZATION" AND ITS REFLECTION

Li Wengang

Abstract: When the objective national cultural characteristics are used as the main basis for national classification in national identification work, it emphasized the uniqueness of the national culture and the cultural differences between the ethnic groups, which eventually led to the "cultural ethnicization". "Cultural ethnicization" cannot explain the objective facts of communication, integration and exchange that are common among different ethnic groups, and it also transforming regional culture into ethnic culture with a clear national affiliation. Discussing and reflecting on the dilemma faced by the social recognition of "cultural ethnicity" is conducive to affirming the existence of extensive cultural exchanges and objective connections between ethnic groups. More importantly, it is more important to recognize exchanges and connections between ethnic groups than to deliberately emphasize the differences between ethnic groups.

Key words: national culture; cultural ethnicization; uniqueness; difference; cultural sharing

[责任编辑: 袁丽红]