

民族社会学研究通讯

普 考 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

中国社会学会民族社会学专业委员会秘书处
北京大学社会学人类学研究所
中国社会与发展研究中心

第 20 期

2000-5-15

本 期 要 目

【译文选载】

对第二代华裔及朝鲜美国人中的通婚和种族认同的思考

那兹里·克伯瑞尔 晏琼英译

多元文化主义能解决问题吗？

米切尔·韦凡尔卡 (Michel Wieviorka)

杨晋涛译

- 【书 评】 《中国及其少数民族：自治还是同化》
《面熟的陌生人：中国西北地区穆斯林史》
《后共产主义世界的民族与冲突：苏联、东欧与中国》

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【译文选载】

“亚裔美国人”的构建： 对第二代华裔及朝鲜美国人中的通婚和种族认同的思考¹

那兹里·克伯瑞尔
晏琼英 译

摘要：以 60 个深入的访谈为素材，本文研究了第二代中产阶级华裔与朝鲜裔美国人中的泛亚美国人认同的发展。我通过分析他们对跨民族和种族通婚的态度和信念，探讨了关于种族性的若干概念。这个分析揭示了正在发挥作用的泛亚美国人种族生成的过程，该过程以亚裔美国人文化及认同的建构为中心。亚裔美国人的建构是这样一个过程，它涉及对第一代亚洲移民的共同的个人经历和身份的认识，包括被主流社会标之以亚洲人的种族身份，及在一个亚洲人家庭中长大，坚守的包括重视家庭、教育、奋斗、尊重长辈等亚洲价值观。

关键词：第二代 种族生成 通婚 亚裔美国人 华裔美国人 朝鲜裔美国人

亚裔美国人身份这个术语一方面包含了战略性政治，另一方面是对表达多样性民族文化的误区 (Limiting trap) (Takag, 1994: 239)。

乍看上去，由于亚裔美国人的多样性，他们不具有共同背景的前提，然而，在我那些有不同的亚洲祖先现在又相互交往的朋友中，渐次形成了一种有限意义上的共同背景与文化。对一些人，它产生于移民的经历，对其它许多人（包括我自己），它很大程度上来自我们的美国经历——在白人占绝对优势的社会中的我们的种族特征，我们两种文化（或多种文化）的生活，以及主流社会对待我们的方式 (Hing, 1993: P175)。

第二代移民的经历在美国传统上被理解为由同化的力量驱使的，这种力量使移民融入主流，也就是白人中产阶级那部份社会。然而，最近的学术研究描绘了一幅关于同化的动力及后果以及第二代经历的更为复杂和纷繁的图画 (Portes and Zhou 1993; Fernandez-Kelly and Schaufliker, 1994) 移民同化的途径多种多样，而且也有可能形成一些完全不同于“主流”美国社会的团体，对美国的亚洲人来说，同化的一条可能道路是汇入一个泛亚美国人的团体。

在这篇文章中，我探讨了那些构成泛亚美国人认同进展基础的动力和过程。我尤其关注在跨民族²和种族通婚的态度和信念中已有所揭示的第二代³中产阶级华裔和朝鲜裔美国人中的“亚裔美国人特性”(Asian American-ness) 的经验和意义。美国的“亚洲经验”的分析家们已经看到主要是在种族和政治意义上的“亚裔美国人”的构建 (Lowe, 1991; Espiritu, 1992; Espiritu and Ong, 1994) 这就是说在美国社会中，亚洲第一代移民由于共同的种族身份而形成了旨在保护和促进他们利益的战略性的政治联盟。我的发现表明在第二代亚裔美国人中，一种泛亚美国人意识正在发展，这种意识超越了战略性的政治意义。第二代华裔及朝鲜裔美国人把自己视为“亚裔美国人”是因

¹ 本文选自《Ethnic and Racial Studies》Volume 20.Number 3 (July 1997)。

² 我定义的种族群体是首先基于生理特征的社会学意义上的定义，而民族群体是以文化和国籍为基础划分的，这些特征并不是互不包容的，种族和民族群体的边界重叠是重要的复杂的。

³ 我将“第二代”界定为移民的子女，即在美国出生以及从 12 岁更早就在美国有一代。

为他们意识到在美国的亚洲人,尤其是作为亚洲移民的孩子,他们有着某些共同的经验和世界观。

“边界”、“外婚”、“亚洲美国人的民族生成”

“边界”这个概念经常作为一种把群体差异和认同的机制概念化的方法用在种族研究中(Barth, 1969; Wallman, 1986; Magel, 1994)。我认为对族群成员来说,外婚经常会造成“边界困境”或带来一种设身其中考虑关于某人种族身份问题的观念空间。也就是说,当他们考虑外婚对民族亲和的意义和影响时,群体成员也不可避免地要面对关于标示他们身份的边界的界定、含义和意义。因此,对外婚的思考是理解民族认同的概念和经验的一个有用的工具。特别是对那些有审查与“外来人”婚配的牢固传统,同时又有较高比率外婚的族群。通过对异族通婚的可能性及严重性的强调,激发族群成员对外婚的有意识的思考。

围绕外婚产生的各种问题,最基本的一个是如何界定它。这一问题貌似简单,其实它被民族边界的复杂性弄混了。尤其是那些随形势而变的、多层次和突出的特点(Nagely, 1994)。举例来说,在界定外婚时,民族亲和的重要性随情境的不同而改变,这是下面因素的反应:从婚姻配偶的社会阶级背景到本地可能做为结婚对象的其它民族。对外婚的二分式定义也忽视了民族身份多面性的特征。事实上,不应在绝对意义上看待外婚,而应将其灵活地视作一个以婚配伴侣所认为的他们在何种程度上共享种族身份为基础连续体。因此,在对美国通婚问题的研究中,Spickard(1989)注意到族群对待通婚的一种“优先等级”的现象。例如,本世纪上半叶,中国移民以一种递进的方式来评价婚姻对象,不仅考虑是否是中国血统,也考虑在语言和地区方面的接近。亲和度越高的婚姻对象越合适,因为这代表了更大程度上的共同成员身份。

因为民族的边界不是僵硬的、固定的、而是变动的、突现的,所以群体构建外婚连续体的方式也会发生变动。对移民群体及其后代,我们可以预期外婚的界定会受到他们集体身份变化的影响。这种变化发生在他们定居以及融入主流社会的过程中,集体身份的转换,即通常所说的种族生成,很久以来被看作是移民经历的关键特征,作为融入“主人”社会更高过程的一部份,移民和他们的后代在一些新意识到的亲密性(如民族、宗教)基础上渐渐并入美国已有的、涵盖范围广泛的团体中(Glazer and Moynihan, 1963; Greeley, 1974)。以前从地方性(如村庄、省)来认识自己的移民开始从国家民族(如意大利人、中国人)意义上来看待自己。或者,正如欧洲民族的经验所表明的,共同的宗教身份如“天主教徒”“新教徒”和“犹太教徒”渐渐比国家民族的身份更重要(Herberg, 1995)。当发生了这些身份变化时,外婚的连续体就要重新界定。

近年来,人们对移民的种族生成的兴趣不断增长,这种兴趣受到了美国一些新出现的社会情况的促进,包括1965年移民法以及随之而来的非欧洲的移民人口的增长。同样与此有关的是高涨起来的种族意识(特别是在少数群体中)以及把种族建置为获取政府资源的基础和60年代民权运动之后支持种族性的少数群体的政治动员的基础。在这样的政治背景下,就不奇怪大多数关于种族性的民族生成的学术论著着重于它在政治组织领域内的发展而不是它在个人如何理解群体方面的影响(Padilla, 1985; Cornell, 1990; Espiritu, 1992; Gopez and Espiritu, 1990),举个例子,看看泛种族性的政治群体和组织的发展,比如“土生美国人”和“拉丁人”,它将以前相互区别的民族集团沿着包容性的、经常是基于种族的界线聚合起来。通过这样的分析,泛民族的形式是被战略性的利益以一些重要的方式推动的,这些利益与通过形成一体化组织来在政治领域

更有效地提出要求相联系。泛种族化的战略特点通过高度的随机性和波动性而得以凸现。也就是从所处的环境出发，或者对国家民族身份的强调胜过对泛民族身份的强调，或者与之相反。

在政治组织和联盟的层次上关注种族生成的倾向尤为突出地体现在关于亚裔美国人的泛种族性论著中。事实上，有些观察家争论道：“亚裔美国人”的构建本身是一个特别突出的政治和战略的构建。它是受政治目标而非文化同一性的意识所推动的（Takgi, 1994: 239）。亚裔美国人作为一个群体，就辈份、阶级和民族而言，极具多样性的这一事实使我们很难去讨论一个共同的亚裔美国人的经验。即使在某种程度上存在泛亚美国人这一意识，它也是为大量亚裔美国人群体和组织所培育的（比如、亚裔美国人资源作坊，争取公平再分配亚太美国人联盟，亚太裔妇女网络）。而这些群体和组织是民权运动的结果。这些亚裔美国人论坛为发展跨越亚洲国家界限的网络和关系以及构建和传播亚裔美国人历史和文化提供了一个关键的社会情境。譬如，在大学校园里，亚裔美国人学生组织为亚裔学生提供了一个交流和反映作为亚裔美国人的共同经历的场所。亚裔美国人研究课程中的活动也为这批学生提供了理解和表达作为亚裔美国人的共性的共同的框架（Weiss, 1974; Espiritu, 1992; Espiritu and Ong, 1994）。这些框架取决于如下理解：种族是美国社会的一个中心的、不可逃避的动力，而亚裔人在美国社会中拥有着某种共同种族地位和种族历史。如 Espiritu 和 Ong (1994: 302) 所述：“泛亚洲人”组织通过从种族角度界定经济、政治和社会问题，从而增强种族团结。简而言之，这些组织表明最终将亚裔美国人紧密联系在一起的是一种共同的以种族为中心的政治议程。

由于这些分析极度侧重于亚裔美国人论坛的作用，它们并没回答关于亚裔美国人认同的发展的许多问题。对亚裔美国人群体和组织的参加和接近对亚裔个人来说绝非是一种普遍的经验。它们的成员多出生于美国，并且是中产阶级的那批人，尤其是专业人士和管理人士（Espiritu 和 Ong, 1994）。而且，甚至在既是中产阶级又是第二代亚裔的人中，我们也能预料到，在参与和接近亚裔美国人组织的程度上，存在着种族差异。尽管存在着差异性，“泛亚洲人性质”意识的可能发展并未穷尽，这种意识独立于或在动机和特征方面可能不同于这些论坛促成的意识。

亚裔美国人认同的发展是一种普遍现象，这种现象不依赖于靠拢亚裔美国人群体或组织。我们可预测：主流社会指定的种族归属成为亚裔美国人认同发展中起关键作用的动力。基于一个人的身份特征将其自然标识为“东方人”或“亚洲人”而无视其国家民族特征这是大多亚裔群体的一个普遍体验（Gowe, 1991; Espiritu, 1992）¹。分析家假定外部标识逐渐地进入个人的自我观念，也就是，发现自己被标注为亚洲人的亚裔人，将开始从这些意义上看待自己。纵使他们在过去从未这样。但是，对美国的当代黑人移民研究却使我们注意到种族认同过程中高度竞争和变动的特征，以及探讨种族“指派”与团体成员理解并回应这种指派的途径之间的互动的重要性（Wold Midael, 1989; Waters, 1991, 1994）。虽然海地和印第安美国人发现他们自身被广泛地标注为“黑人”，他们对自身的概念以及对美国黑人的集体关系的概念，以复杂的方式成为同一构建的动力。这有时会导致他们拒绝融入美国黑人社区。亚裔个人是如何理解和回应亚裔种族指派，以及将他们的自我观念带入认同形成的过程，我们对此知之甚少。

通过对在美国的亚裔人如何理解种族标识的微观探究，可以很好地透视亚裔美国人集体性中成员身份的性质和含义。就种族认同而言，美国黑人和亚洲移民之间的一个决定性差别是：在前

¹ 这也许是一个误导，认为东方或亚洲种族是指所有亚洲原生群体，或认为所有亚洲原生群体都属同一层级。举例来说，菲律宾美国人有时是西班牙化的，而亚洲印度人及其它南亚人也从不被看作是种族意义的亚洲人。

一种情况下，种族标识所指的是对群体历史具有相对强烈、清晰的意识的美国黑人这个群体的成员身份。反之，亚裔人面对的是一个独特的历史和文化意识尚未发展起来的群体的成员身份。“亚裔美国人”这一概念本身就是由 60 年代的一些活动家首创从而发展起来的。研究亚洲美国人的项目及一些团体一直积极地对其学生和成员灌输并教导一种共同的亚裔美国人历史。但是显而易见，关于亚裔美国人之间的纽带的实际存在，仍然存在着重要疑问。

在这篇文章中我通过对第二代华裔和朝鲜裔美国人通婚的思考，探讨亚裔美国人认同发展的过程。尽管华裔和朝鲜裔美国人在许多重要方面相区别，但这两个群体都被贴上了“亚洲人”的种族标签¹。特别是异族通婚通常不被中国人和朝鲜人赞成时，而华裔和朝鲜裔通婚的比率尤其第二代的比例却是很高的²。这些条件使得对通婚的考察成为分析家研究民族性一个极具有用的工具。利用 1980 年人口普查的数据，Lee 和 Yamanaka (1990) 统计在美国出生或是第二代的华裔美国妇女异族通婚的比例是 36.8%，而第二代朝鲜裔美国妇女的比例为 66.9%³。他们发现大部份外婚，特别是妇女的外婚对象是白人，但是也有相当多的亚裔之间的通婚，例如：美国出生的华裔美国人男性的外婚对象中有 35.1% 是“其它亚裔”血统。

研究方法

这里提供的材料是来自和洛杉矶、华盛顿地区的第二代华裔和朝鲜裔的 60 例深入交谈，这个研究只限于年龄在二十一岁到四十岁之间的第二代华裔和朝鲜裔。交谈对象被问及他们的种族和民族身份关联在以下生活领域如工作、家庭、邻里关系的作用和影响，为时在一个半小时到四小时之间的交谈做了录音，随后被整理成文。这些被采访人选自各种教堂、职业或社区俱乐部、专业学校和大学校友联谊会提供的名单。

尽管成长于经济背景差异很大的各种家庭，但被采访人都受过大学教育，许多还有研究生或技术专业学历。事实上，大部份（大约 3/4）被采访人要么结婚对象是专业技术人员，要么本身就是做技术工作的。虽然这些特征通常与卷入亚裔美国人机构相联系，但仍有 2/3 的被采访人表示很少或没有参与亚裔美国人群体或组织。

说到婚姻状况，60 个受访者中 28 人已婚，在这 28 人中，15 与同民族的人结婚，余下的人当中，10 人与白人结婚，2 人与其它亚裔结婚，1 个与非洲裔美国人结婚。与已婚者相对照，较高比例的单身受访者涉足跨种族和民族的交往关系。32 个单身的第二代华裔和朝鲜裔中的 14 人告诉我们已有一种会谈婚论嫁的被他们描述为“严肃”和“负责”的关系。这组人中 7 个是与其它亚裔、3 个与白人、1 个和拉丁人、还有 3 个是和同族人建立了这种关系。

外婚的边界困境

¹ 对朝鲜裔和华裔美国人团体进行全面和广泛的比较超出了本文的范围，一些相关的区别包括华裔居民更长的历史，从十九世纪早期就开始的记录，与朝鲜裔 1965 年后大规模移民形成绝对优势的人口相对照。同时，华裔和朝鲜裔移民同为 1960 年后美国移民潮的重要部份。与华裔朝鲜人形成对照，朝鲜裔美国人在他们早期移民群社会背景方面是具有同质性，因此，他们的社团结构更紧密。

² 亚裔群体之间的通婚率比土生美国和太平洋岛屿之间的低，但高于白人和非裔美国人 (Jacobs and Labov, 1995)，Lee and Yamanaka 统计的是：在亚裔群体中，通婚率最高的是日本人，其次是韩国人、菲律宾人、越南人、中国人和印度人。而 Jacobs and Labov 的分析显示，所报道的朝鲜人和越南人的通婚率有某种程度的误导和夸张，因为他们将“战争新娘”或与美国老兵结婚的外国妇女包括在内了。

³ 美国生华裔和朝鲜裔男性通婚率的可比数据分别为 37.6% 和 69.4% (Lee and Yamanaka 1990)。

就外婚的观点、偏好和行为方式而言，第二代表现出多样性的特点。然而在如何体验以及理解外婚方面，仍然存在一些共同的主题和思路。其中有对浪漫爱情的信念，最终选择伴侣是基于爱情的考虑，而不是是否属于同一群体。浪漫爱情的观念和个体的选择、自由结合在一起形成第二代对外婚“边界困境”思考的恒常背景，甚至在那些对伴侣选择的种族或民族界线有强烈限定意识的人中也是如此。然而这些信念和认为伴侣的选择应该与群体的认同相应的认识共存。对伴侣选择颇具重要性的边界之一就是亚裔美国人这一边界。下面我探讨了受访人中“泛亚特质”意识的发展，这由他们对外婚的“边界困境”的思考揭示出来。

种族标示和亚洲种族

与其它亚裔属同一种族的意识被认为是泛亚美国人意识发展的关键之所在。在我的受访人中，某种“亚洲”种族成员的意识经常与从第一代移民继承的种族观念并存。种族，尤其是从拥有共同世系或源自共同祖先（而不是具有共同表型的一类 phenotype）的意义来说，是中国和韩国关于民族的当代观念的一个重要部份。共同祖先的纽带为发展和保持特定的认同和传统提供了背景。反映在对这些移民的观念的影响方面，许多第二代移民在交谈过程中脱口而出他们属于朝鲜族还是华族。

如 Frankenburg (1993: 99) 观察到的，当两个群体之间的边界被理解为生物学实质的，那么与群体外的婚姻会带来破坏或玷污血统纯洁的危险（混血种族的孩子被看成是这样的代表）。对第二代来说，这些危险深深地与他们关于家庭荣誉的意识联系在一起。也就是说外婚带来的跨种族会因为混入非朝鲜或非中国血统而威胁到家庭世系的纯洁。这种血统纯洁的破坏威胁到家族荣誉也许还会威胁到家族世系的延续。因为“混血儿”不被视为家庭姓氏的承担者，毫不奇怪为什么似乎男性要比女性受访人更关注血统纯洁的问题，然而，在妇女中也存在这些意识。举个例子。Sandra，一个二十九岁出生于美国的朝鲜裔妇女。她的父亲对她强调了种族延续和家族延续的关系。他强调她和朝鲜人结婚对家族的延续是多么重要。由 Sandra 转述她父亲的想法，因为在父系朝鲜家族系统中，女儿不能继承父姓而是通过婚姻进入丈夫所属的家族中。这一事实显得极有意思。

“我和某个朝鲜人结婚对他们特别重要。大学毕业后我的第一个男朋友是犹太美国人。他们喜欢他，但他不是朝鲜人的事实是个大问题，我父亲和我谈到这一点，虽然太夸张了，他还是说，如果你和一个非朝鲜裔人结婚会结束我们家族的历史。在家里，我们有三本家谱可以追溯到在中国的四世纪，尽管我不是男性，我也不会继承家族的姓氏，女性也仍然属于家庭的历史。”

对第二代来说，关于家族血统纯洁的考虑是伴随着作为它基础的种族认同的观念以复杂的方式和美国社会的更大背景互相作用。在美国，关于保持种族纯洁的明确关注被普遍视为“种族主义”，因为它们和无视肤色的社会流行理念相抵触。由于对种族主义的理解，一些受访人抵制传统的血源观念，在访谈中常常提到浪漫爱情观和个人选择的思想。但是另外一些人，象 Jeff，是一个 23 岁的朝鲜裔美国人，却非常干脆地接受了这种传统观念。他谈到种族划分成为限制了非白人一体化可能性的美国社会的基础，作为对此的反应，朝鲜裔是如何努力通过内婚来维护边界。他的言谈显示出在理解种族与民族认同关系方面一种微妙的转变：在婚姻中保持种族边界的需要已经从害怕破坏血源纯洁的驱力转变为对种族主义的防范。在这种转变中，民族认同也被重新诠释，从植根于同一血源关系的共同体转变为对被美国社会排斥的反应。

“听了我父母的观念并认真思考之后，我非常愿意作出决定：娶一个朝鲜人。我希望保持世

系(停顿)……, 我不想说保持世系纯洁, 因为那有一种消极的内涵, 但是我不希望混血, 我知道这听上去象种族偏见, 但是很大程度上它是因为一个事实, 这个社会在某种深层次上根本不接受我们的事实。我认为和一个朝鲜人结婚很重要, 因为不管你如何认为你是一个美国人, 但实际上, 你的黑头发、黄皮肤和你的朝鲜血统, 你是不一样的, 另外, 混血孩子要面临很多问题。”

这是一个必然推论: 是美国社会的歧视导致了对本民族认同的忠诚, 强化了亚裔种族认同的意识。因为第二代在主流社会经历的种族排斥和歧视是将他们作为亚裔遭受到的而不是作为个体的朝鲜人或中国人, 当然与其有关的是在美国以华裔或朝鲜裔来作为种族识别的动力已自觉地将其归入“东方”或“亚洲”范畴而不是将其以国家民族来识别。在种族上被标识为“亚洲人”的经验对朝鲜裔或华裔忠于自我认同赋予意义并给予鼓励, 然而它同时也帮助产生一种亲近“其它亚裔”的意识。

随外在界定称呼和认同形式之间的复杂关系被凸现, 我的受访人在如何理解和解释亚洲种族团结方面有一些重大的不同。个体之间理解上的差异的重要缘由之一是靠拢亚裔美国人组织的程度不同, 那些有参予亚裔美国人组织经历的人更倾向于给亚裔美国人共同的种族基础附加上明确的政治要素。也就是说对于这些人, 重要的是亚裔被作为一个种族意义上的群体结成政治上的联合来维护自己的权益。尤其是那些 70 年代成人的亚裔, 结成政治上的联合的需要扩展到生活的多个方面, 包括约会和婚姻。一般而言, 在作为婚姻配偶方面, 亚裔美国人要比特定的亚洲某国人, 当然还有白人更具优势。Sam, 一个朝鲜裔美国律师, 他在 70 年代中期加利福尼亚校园的亚裔美国人政治活动中相当活跃。他谈到“与亚裔结婚”对他要比“与朝鲜裔结婚”更重要。在大学他的亚裔美国人政治激进分子伙伴中, 与一个非亚裔人的婚姻决不只是单纯的个人选择问题, 而是一种对政治信仰的背叛。这种信仰是要反抗美国对亚裔和其它少数民族的种族压迫。

“我不再考虑要娶一个朝鲜女子, 但我只会和另一个亚裔结婚, 我不是想和一个朝鲜裔结婚, 我是想和一个亚裔结婚。大学里, 我的亚洲人身份而不是我的亚裔美国人身份变得对我很重要。同时在我那时的社交圈里, 同一个非亚裔人结婚、特别是和一个白人结婚极不明智。那时的口号是‘亚洲人一体’、‘黄种人权力’之类, 现在这对我仍然很重要。当我想到我的孩子, 我总是从亚裔美国人而不是朝鲜裔美国人的角度来设想他们的婚姻。”

在那些没有特别靠拢亚裔美国人论坛的第二代中也存在一种归属“亚洲种族”的意识。但是在某些方面, 他们的种族意识和象 Sam 这样的受访人表达的特征相异。对他们来说, 亚裔共同的种族经验——被标识为“亚洲人”并受到排斥——并不指示共同的的政治事业或步骤。它们没有被整合进一个前摄的政治立场。相反地, 这些经验只是单单指示这样一个事实: 在美国的大背景下, 从种族意义而言, 亚洲人内部共享的东西要比他们与其它美国社会的群体共享的东西要多。

虽然有这些不同, 正如在第一代移民中也存在的, 在第二代中仍然存在与其它亚裔种族具共性的强烈意识。象被他们的子女所转述的, 许多移民父母在他们的孩子不能同一个朝鲜人或中国人结婚的情况下更愿意他们的孩子同“亚洲人”结婚 (cf. Pang, 1994: 114)。一般而言, 对移民父母来说, 在外婚(对象)的连续体中亚洲人的倾向性被列在第二位, 这一连续体的一端是来自特定国家民族的群体, 另一端是黑人。对“亚洲人”的偏好, 部份源于共同种族的意识, 这种意识对移民代来说不但是由美国社会中他们所得到的种族标识生成的, 而且由美国社会相对于他们的母国而更具种族和民族的多样性(这只会促使与别的亚洲人的共性而不是差异性的强调)这一事实所生成的。

Wayne, 一个 30 岁的华裔美国作家和艺术家, 他在纽约长大, 他说到他的母亲最初因为他约会一个非中国女孩是如何沮丧。而当她知道是一个朝鲜裔美国女孩时, 这种沮丧立即烟消云散。起码, 她儿子的朝鲜裔女朋友使她安心的部份原因是: 以她的观点, 朝鲜人和中国人具有生理上的相似性。很明显, 和她的理解有关的观念是, 美国人不能区分朝鲜人和中国人。

“不久以前, 我母亲谈到我已经大了应该结婚了, 我说: ‘我想我会和一个不是中国人的女孩结婚。’ 她真的很沮丧。我有些惊讶, 因此我们好久没有再谈到这个问题, 但是当我十分认真地告诉她我和一个朝鲜裔女孩相恋时, 她确实很高兴。她说: ‘噢, 朝鲜人, 朝鲜人, 他们像我们, 他们很像我们, 有时候你分不出来, 美国人分不出中国人和朝鲜人有什么不同。’”

对第二代来说, 同一种族的意识不只是源自起码在主流社会眼中的亚洲人生理特征的相似性, 它也反映了对于共同种族历史的认识, 或者一种来自被主流社会从种族意义指派为“亚洲人”的一整套共同经历。一些人(特别是那些靠近亚洲美国论坛的人)提到在美国亚洲人共同的种族压迫的历史(例如, 反亚洲移民法, 仇视亚洲人的犯罪), 更多的受访人则是寻求亚裔美国人共有的个性的种族史——这通常是围绕着共同的“成长经历”的。举例来说, 在孩子时, 他们就被取笑、嘲弄, 象一个受访人描述的亚裔种族普遍被称为“中国佬”、“日本佬”、“外国佬”、“叫花子”、“斜眼人”, 他们也描述了第二代亚裔美国人如何共有类似的约会经历, 特别在他们的青年时期。

确实, 我所有的受访人都谈到对他们以及其它亚裔美国人来说美国大众文化对亚洲人特性的成见和臆断是如何影响到他们的约会经历。男性会遭遇到一种关于亚洲男性缺少性魅力、性冷淡和女人气的想象, 而女性会遇到“放荡、淫乱的亚洲女性”的成见(See cheung1990)。一些受访人提到在成长期, 许多亚裔美国人经历了一个“白人化时期”(white phase) 或者一个希望变成白人的时期——这是对体验到的排斥和否定性成见的反应。Meg, 一个 25 岁左右的华裔美国女性, 在拉斯维加斯长大。现在在洛杉矶一个娱乐中心做主管, 她比较深入地谈到这个问题。在接受采访时她正和一个日裔美国人相恋, 尽管几年前她只和白人男子约会:

在上高中时, 我经历了一个“白人化时期”, 我记得我对朋友说我只和白人男孩约会。我不约会亚裔男孩(我: 为什么你认为你经历了一个白人化时期) 我想被白人接受意味着很多。我认为所有的亚洲女性都经历过这个时期, 起码我的许多朋友是这样, 在亚裔美国人中关于忠于什么存在着相当程度的混乱。

但是我发现在我的受访人中关于同一亚洲种族的意识, 从最广泛的意义上讲也不总是包括所有的原亚洲族群。与亚裔美国人组织共同宣称的最具包容性的理念相对应, 第二代趋向于视一些亚洲群体比另一些与自己更亲近, 这不是泛指“其它亚洲人”而是与他们有一种特殊亲和力的东亚人。由于存在中国人朝鲜人历史上的对日本人的敌意, 所以第二代人所谈及的与日裔美国人的亲和性尤其引人注目。事实上, 一些受访人谈到他们的父母如何发现接受一个日裔美国人是很困难的。这是由于在本世纪前半期日本对中国和朝鲜侵略暴行的记忆在他们心中仍然鲜活。但是如第二代所说, 甚至在他们的父母中日本人和其它东亚人一般被视为在外婚的连续体中更为接近, 这是和其它亚裔如菲律宾人、越南人、柬埔寨人相比较而言。Greg, 一个 32 岁的华裔美国工程师, 他生在波士顿、长在波士顿, 谈到他母亲愿意让他和一个东亚女性结婚:

“她开出一个单子以便我知道什么是可以接受的, 如果不是中国人, 那么是日本人或朝鲜人, 白人当然在其次。我记得菲律宾人和越南人不那么被接受。(我: 为什么是这样?) 我猜是

因为他们看上去和我们不一样，与日本人、朝鲜人相比更是如此，并且他们总被看成不那么成功。我知道越南人是新移民，我想这也有关。”

如上文所显示的，亚洲群体如菲律宾人、越南人和柬埔寨人与东亚人相比排名靠后，在种族和社会经济生活方面他们与东亚人之间有着更大差异性。同样的发现在 Ginpang (1994:115) 关于朝鲜裔移民父母对子女婚姻配偶的民族倾向性分析中提到，Pang (1994) 提到菲律宾裔美国人被朝鲜父母视为从种族到文化都迥异于朝鲜人，这部份是由于西班牙在菲律宾殖民的经历。越南人由于越南作为一个国家在美国以及全球意义上相对较低的社会和经济地位被区别于东亚群体。

“移民故事”和亚裔美国人的历史和文化

第二代理解的“亚裔美国人”的边界不仅是种族意义上的，也是文化意义上的，亚裔美国移民的文化同一性被置于“移民故事”框架中来理解。如 Bacon (1997) 所说，在美国的第二代经历被普遍认为是经典的原型的“移民故事”，这些故事由系列二分式的对立概念所建构，移民对美洲本土人；传说对现代等等——这些有助于界定第二代移民经历。“移民故事”为以一种叠合和情境化的方式看待所有这些关系提供了一个手段。在移民故事中有两个特点与第二代建构泛亚裔历史和文化有密切关系。第一个是第二代的边缘的以及“两不相关”的位置，这是由界定移民经历的二元对立的单向拉动导致的；这种不稳定性在 Tommy 的谈话中得到生动说明。Tommy 是一名 25 岁左右的朝鲜裔美国人，她 8 岁到了美国，在南加州一个富有的白人聚居区长大的。在说到她愿意选择一位朝鲜裔伴侣时，她也强调她所共有的第二代移民的体验和认同：

“我愿意与朝鲜人结婚，但不是来自朝鲜国家的人，而是美籍朝鲜裔人。因为我们有同样的经历。(我：偏重什么?) 是这样的，因为我们的父母都是朝鲜移民，所以他能够理解朝鲜裔家庭的功能。他也能理解所有的移民体验。在我小的时候，当朋友们到我家来时我就强烈地意识到我们与别人的不同。我们房间里的东西与别人不同。我们有不同的习惯，譬如你进屋之前要脱鞋，你们吃快餐，你们在冰箱里放的东西也不一样。我想我能和喜欢我们朝鲜人这些东西，并乐于作为移民的人更好地相处。”

在由移民故事建构并强化的各种认同中，有一种是关于亚裔美国人的，尤其是东亚美国人的认同。对我的受访者来说，特别是在成长过程中感受到的“格格不入”是他们如何认识自身的一个很重要的部分。他们在成长的过程中经历了“认同危机”。在成长的过程中，他们不但要面对作为美国生活一部分的种种成长的烦恼，同时还要面对由自己的民族和移民身份带来的烦恼。这些“认同危机”有多层面的特征，这是由它们来自一种多层面的无归属感造成的。举例来说，我的大部分受访者都有一种坚定的想法，就是他们不会与刚从中国和朝鲜来的移民结婚，这是因为他们成长于美国，感到在某种程度上与移民的或本土的中国人和朝鲜人的团体、文化(如语言、风俗等)已经疏离了。

第二代移民认为他们的亚洲教育背景是导致他们与非亚裔，尤其是他们的白人同辈们大不相同，甚至格格不入的一个重要原因。就是说，作为亚裔移民的子女，他们以某些特殊的方式成长起来。我经常从受访者得知，亚裔的父母们比非亚裔的，尤其是白人的父母对子女的期望要高得多。例如：在学校里获得高分，几乎是亚裔父母对子女的一个必然期望。如果在学校里得不到好成绩，将会引起被几个受访者描述的“亚洲父母负罪感。”在这里，家庭的荣誉和神圣是实行规

训的武器。还有一些期望是与亚裔对家庭的特殊强调有关。例如，要求承担照顾年幼弟妹的责任，以及照顾象祖父母这样的年老的亲属。一般而言，亚裔的父母为儿女所规定的行为准则更为严格，特别是对于女孩约会的规矩更为严格和僵硬。

如同我的受访者所描述的，所有这些具有亚洲成长背景的特征都不能仅仅被看作是“亚洲的”，而要被看作是“移民的”，“种族的”甚至更为特定的“朝鲜人的”或“中国人的”，例如，对子女学习成绩的重视在移民中是一个普遍的倾向。然而，这些以及他们的教育的其它特点似乎是与第二代移民的特定的“亚裔美国人”的观念有密切关系的。Jenny，一位从事文秘工作的 30 出头的华裔美国人，向我们描绘了中国父母特殊的教育子女的方式。但是，她在讲述过程中轻易且不自觉地讲到这种方式不仅是中国的，也是亚洲的。

“中国的父母比美国父母更为严格。他们要求子女努力学习。在进入大学前不要约会等等诸如此类的事情。对我的朋友们来说不是这样的。（我：你是说你的非华裔的朋友？）是的。在我成长的过程中，我所有的朋友都是白人。但是我的确知道许多其它的孩子有同样的经历：严厉的父母和规则，这是亚裔特有的。现在从某种程度上说我能欣赏这一点，但在我成长的过程中我痛恨过这些规则。”

所谓的“亚洲价值观”造成了这种共同的子女教育方式。事实上，共同的亚洲价值观处于第二代移民所理解的亚裔美洲人的文化中心的位置。这些价值观被描述为对家庭、教育、诚实努力工作以及尊敬老人等方面的强调。Gorden，一名未婚的 30 多岁的华裔住院医师告诉我，尽管他同各种背景不同的女性约会，但他还是愿意与华裔女性结婚。其次的选择是与一名亚裔女性结婚，因为中国与亚洲的价值观有相似性。那种在选择伴侣中浪漫爱情与个人选择的思想观念，和那种以为具有相似价值观的伴侣才会导致一种使个性得到表达和支持的关系的看法，这两者不是能轻易协调的。

“我与各种各样的女性约会：黑人、白人、中东人、拉丁美洲人。我喜欢这样。但是在面对婚姻问题时情况就不同了。当你结婚后，你想以你父母教给你的方式生活。对中国人来说，这意味着教育，努力工作以及诚实。（我：所以你宁愿与一位华裔女性结婚？）是的，虽然我不得不承认我还没有跟一位华裔女性约会过：当然我可以娶一位华裔女性，也可以娶一位亚裔女性，因为她们会与我有共同的生活信念。”

一般而言，亚洲人认同核心的文化价值，但第二代移民也会在这些价值观上形成亚洲群体内的差异，东亚人（中国人、朝鲜人、日本人）与这些价值观联系最紧密。SOO Jin，一名 25 岁左右刚从法学院毕业的朝鲜裔人，女性，正与她的华裔的未婚夫一起生活。她感到中国人、朝鲜人和日本人具有共同核心的价值观。但是，不能肯定在其它亚洲人那里这些价值观有多强的体现。

“谈到我与 Jim（她的未婚夫）的关系，我想有一点很重要。那就是中国人与朝鲜人有着共同的工作伦理和家庭观念。我想那是非常亚洲式的东西。（我：你认为所有的亚洲人都共有它们吗？）我认为日本人是，越南人与菲律宾人在某种程度上也是，但不完全。这与儒学有关，那些更儒学化的国家更强调这些东西。”

象 SOO Jin 一样，有一批受访者把关于家庭、教育、努力工作以及尊敬老人这些价值观看作是一种与东亚国家，特别是受到儒学影响的国家之间历史纽带的遗产。这种东亚人对共同儒学传统的认识，因这些国家有相似的社会经济地位而得以强化。如我所描绘的，那种认为中国人、日本人和朝鲜人比其它亚洲人更具有种族相似性的看法，是由他们无论在美国还是在其它地方一般

来说良好的，可比较的社会、经济形象所支持的。同样地，那种有共同的儒学传统的看法也由于对东亚的成功故事的看法和想象得以加强。也就是说，东亚在社会经济方面的成功为他们在儒学价值观的联系提供了有力的证明。

如上述情况所表明的，在用这些核心的价值观来建构东方文化时，第二代移民认为东亚人不仅是具有这些价值观的人，也是因为这些价值观而成功的人。这些核心价值因肯定它们与我前面所描绘的关于奋斗和适应的移民传说的联系而被唤起。第二代移民所理解的“亚裔美国人”经验，是必然地与移民故事的这个方面联系的。换言之，亚裔美洲人是由于他们在美国共同的社会、经济成就而联系在一起，而这种成就正是由他们的文化价值观以重要方式所预示的。对亚裔美洲人成就经验的理解反映并再次肯定了这种在美国通行的形象：作为楷模的少数或者是一个由于坚持工作、教育和家庭观念的美德而干得出色的群体，亚裔美洲人作为楷模的少数“模范少数民族”的形象的看法已经受到了一些亚裔学者和活动家的批判。例如，Hurh 和 Kim (1989) 批评说这种看法不仅简单化，甚至歪曲了亚裔美国人的生存条件，而且还会引起亚裔与其它地位低下的少数民族之间的隔阂和仇恨。虽然有这些有害的后果，我的结论认为关于作为楷模的少数“模范少数民族”的形象是亚裔理解他们自己的民族性，尤其是他们的“亚洲特质”的关键的一部分。

在更大的意义上，核心价值观被第二代移民用来确定他们在美国的“民族”成员身份，或者是用以确定他们是与移民故事密切相关的人们。不认同这些核心的价值观的纯种白人也是距离这种在美国的移民体验最遥远的。所有那些既是“民族的”又具有更多独特性的民族身份的人，相比其它人，被认为与核心价值更接近。尤其是“家庭价值观”，它使亚裔与主流白人社会或非亚裔的民族联系淡漠。Katie，一名 35 岁左右的华裔牙医，在旧金山出生并长大，在谈到她为了寻找一位与她同样重视家庭的伴侣而远离了所有非我族类的白人。

“我最后的两个男朋友从文化上说是西班牙裔，因为对西班牙人来说家庭观念很重，而我正是看重这一点。我发现高加索人和白盎格鲁人不太有家庭观念。所以我与更有家庭观念的人约会，如中国人，日本人，西班牙人，亚美尼亚人，南斯拉夫人。我所遇到的高加索男人都不错，但是他们太以自我为中心并且疏远家人。如果我问他们：‘你母亲怎么样？’他们说：‘我不知道。’我又问：‘她和你住得近吗？’他说：‘是。’我接着问：‘你不能去看看她吗？’他说：‘不。’我感到很惊讶，我不习惯这样。对我来说这是不值得认可的。”

这些选择有共同家庭观念的人作伴侣的理由之一是如下确定的需要，一个人通过对伴侣的选择，确定一种有别于美国主流社会的认同感。对许多人来说，美国主流社会正由于核心价值观的丧失而处于社会和道德滑坡的境地。Goerge，一名 35 岁左右的朝鲜裔医生，他与一名朝鲜裔女性结婚，对这一点有强烈感受。他认为核心价值可以用来标识中国人或和朝鲜人，同时它们也可以在更一般情况下可以用来界定民族身份，以使亚裔避免陷入缺乏个性、道德沦丧的美国“主流社会”的危险。

“我是朝鲜人，娶了一个朝鲜女人，并且在一个具有朝鲜文化观念的家中培育我的儿子。对我来说，唯一至关重要的东西是家庭和家庭价值，我认为在一般的美国社会，家庭观念基本上不存在，而这正是象犯罪，吸毒这一类社会问题的症结所在。（我：你所认为的家庭观念是什么？）我所谈的是离婚率以及父母不陪伴孩子这样的事实，还有教育、尊敬老人的价值观。”

结论

从第二代中产阶级华裔和朝鲜裔美国人对通婚的态度及观念的分析中可以显示出种族生成的过程。然而，由于这个分析是基于被选择出的随意的少数案例。所以有必要认识到这儿所提到的报告只是供参考和初步的。对亚裔美国人种族生成过程的更充分的了解需要在广泛而丰富的亚裔美国人案例素材基础上进行研究。

在我的受访人中展示的种族生成的过程是由种族标识这一关键方式促成的。但是，种族指派对认同形式的影响由于个体对种族标识经验理解的多样性而下降了。举例来说，对于那些有过参与亚裔美国人组织的经历的人来说，种族标识的经验会通过种族中心和政治性的透镜（由这样的论坛提供给他的）加以理解，然而，更普遍的，第二代华裔和朝鲜裔是把亚洲种族标识经验理解为亚裔美国人共有的个人种族史的一部分。这一特定的理解不应该被看作十分依赖与泛亚美国人组织的接近。

概括一下，我发现，在第二代华裔和朝鲜裔美国人中，关于共享亚洲美国人文化的普遍意识是一种包含，但是超越了亚洲种族共性的意识。在描述亚裔共同文化的实质时，第二代肯定了美国社会视亚洲人为“模范少数民族”的既定看法。他们感到亚裔美国人共享一种经验，这种经验是亚洲教育背景和亚洲关于教育、家庭、勤奋、尊敬长辈的价值观的社会化。这种关于共同的亚洲文化背景的意识作为白人主流社会文化的对立物被清晰的构建出来。换言之，第二代致力于通过反对被看作同质性的白人主流文化来构建“亚洲特质”的边界。

我的受访者所表达的“亚洲特质”意识处于东亚裔美国人关系的中心位置。虽然第二代的华裔或朝鲜裔经常以“亚洲的”来指代他们的体验和认同的许多方面时，在访谈中他们实际上更多地仅仅是以“亚洲的”来指代那些来自亚洲的群体，而不是别的。这尤其是指东亚人（包括中国人、日本人、朝鲜人），他们属于同一种族和文化。由于亚洲内部差异的意识部分地源自对社会—经济地位的看法，所以对非东亚群体社会—经济地位流行看法的改变或许可以消弱这些内部区分。

虽然我的研究表明，泛亚种族生成的力量在亚裔美国人口中的某一部分起着作用，但这也带来了亚裔美国人认同的重要性和长期可行性的问题。对我的大部分受访者来说，他们作为华裔或朝鲜裔的民族身分要比作为亚裔美国人身分重要得多。他们与中国或朝鲜的关系负载了在一共同体中的成员身分，这一共同体有对历史文化的深厚意识以及持续存在的社会纽带与网络。比较而言，“亚裔美国人”成员身份负载的有形意义较少。那么最终，在美国泛亚民族性的未来严重依赖于源自亚洲的个人的国家民族主义民族认同的命运。

然而，如果国家民族认同在同化的力量下的确消退了，我们就能预想亚裔美国人认同重要性的增强。Lopez 和 Ispiritu(1990)曾说“泛民族性”可能或把同化或把单纯民族主义树为种族民族少数群体转变的方向（P98）。有些人也指出：泛亚民族生成而不是同化于主流社会，可能成为融合的主导方式，这些人强调经典意义上的同化对于非白人群体比如亚洲人来说是一种不可获得的选择。最终，泛亚民族生成作为一种同化类型其力量和可行性将严重依赖于亚裔美国人出于自愿或出于必要，彼此投合的程度。如果亚裔美国人的社会联系（如婚姻传统和社会网络模式）是以亚洲划界的，“亚裔美国人”将会是有持久重要性的身份。

（参考书目略）

【译文选载】

多元文化主义能解决问题吗？

米切尔·韦凡尔卡 (Michel Wieviorka)

杨晋涛 译

摘要：多元文化主义正处于危机之中，这是指在社会学、政治科学和政治哲学之间多多少少有些令人混淆不清的交叉点上，提出的三个问题：我们社会中的文化差异的来源及其意义何在？在某些国家中，各种机构和决策者以何种方式处理多元文化主义？为什么我们会反对或者拥护多元文化主义？本文将依次处理这些问题并寻求答案。文化差异不仅仅被再生产，它还不断地被生产出来，这意味着分化和再创的可能性是永恒存在的。在此情形下，关键的问题就在于如何推进民主，以期能在避免多数群体的暴政的同时，也避免少数群体的暴政。

关键词：多元文化主义 (multiculturalism)；文化差异 (cultural differences)；分化 (fragmentation)；民主 (democracy)；主体 (subject)。

一· 最新的概念

“多元文化主义”这个名词和它的形容词形式“多元文化主义的”(multiculturalist)之被使用，是最近几年才有的事，因此要传达出这个词的准确意思，不免有些令人踌躇。它于60年代末70年代初出现在加拿大¹，据我们所知，从那时起，我们才算遭遇了它。此前，我们最多能在政治和社会科学文献中，特别是在有关非洲的部分，找到“多种文化并存的”(multicultural)这个形容词，该词间或也出现在某些意在对某个国家或地区作描述性说明的论文或书籍中。

多元文化主义在词典或图书馆分类中出现要晚得多。《哈伯·科林斯社会学词典》(1991)对它定义如下：

多元文化主义——承认并极力主张文化的多元性在许多社会的特征(……)多元文化主义赞赏并设法保护文化的多样性，比如保护少数民族语言。同时，对少数群体和主流文化间

¹ 兰森·格莱泽在《我们现在都成了多元文化主义者》中指出，最早可追溯到1941年。

经常不平等的关系表示关注。

下面的定义出现在华盛顿国会图书馆 1990 年的图书分类中：“指各民族、宗教和文化群体共存于一个社会里。”法国的李·佩蒂·罗伯特 1985 年指出，多元文化主义最早出现于 1971 年，并主张将它定义为“若干文化在一个国家内并存”，人们可以在 1984 年以来的 Le Grand Larousse 中发现这个词，但它没有在 Dictionnaire de Notre Temps (Hachette, 1990) 或 1995 年版的 Encyclopedie Universals 中出现。不过，在巴黎的 Institut d'Etudes Politiques [IEP] 图书分类中囊括了这个概念。

如果多元文化主义是一个新近才出现在词典和图书分类中的术语，那么它进入日常用语，特别是进入出版界就更晚了。据兰森·格莱泽在 1996 年某次会议上的评述，就他所知，1981 年，该词在美国主要报刊上出现过 50 次，而 1992 年则达 2000 次 (Glazer, 1996)¹。

最后要谈的是，该术语相对而言意义含糊，以至于许多论者拒绝使用它 (Benhabib, 1996: 17)²，这是由于存在着不少相关的在某种程度上具竞争性的词，在很多情况下，这些词都可以互换使用。以“文化的多元主义”(cultural pluralism) 为例，达洛兹 (Daloz, 1981) 在“社会科学词汇”中给它的定义与多元文化主义相去不远：“作为一种社会特征，它表示那里存在着相异于主流文化的，甚至有古代社会情结的社会文化集团。”与此类似，当今在魁北克众说纷纭的“相互文化主义”，(interculturalism) 或“多样性文化论”(pluriculturalism)，都可能在某种程度上与多元文化主义意义重叠，尽管有学者竭尽心力地，也颇有助益地指出了每个概念的特殊之处。

因而，大卫·瑟沃·高德伯格 (David Theo Goldberg) 在一本读物中认为，可以这样看待多元文化主义的历史：在美国具有霸权地位的文化 (白人或欧罗巴人所宣称的普遍性文化) 向世界提出挑战后，多元论 (pluralism) 是对这种挑战作出回应的一个阶段或时点，它与 60 年代的自由斗争有关，“是其在意识形态和修辞学方面取得的成果。”高德伯格认为，当时这一概念并未包含什么侵蚀性和挑战性因素，但在当代的多元文化主义中，则不难发现这种因素，尤其是在它致力于批评的维度上。依循美国人的这种路径开展研究，多元论就意味着对文化差异抱一种冷冰冰的态度，这与法国的共和传统所主张的对差异性抱更开放和更宽容的态度形成对照。

在这样的背景下，就不难理解为何多元文化主义所指涉的范围其实并不固定。事实上，它涉及三个应在分析中细加区分的方面或层次，虽然这三个方面在实践中常常是并举的。本着这种精神，克里斯汀·英格里斯 (Cristine Inglis) 在一份资料详实、思路清晰的文本中，十分正确地认为多元文化主义可以用于三个方面的研究，即“人口统计的和描述性的”、“意识形态和规范”的、以及“程序和政策”的 (Inglis 1996; 见 Cashmore, 1996: 144)³。换一个说法，如果用提问的方式来说，那就是：“多元文化主义是一种已在经验上做过尝试和验证的现实吗？”——这意味着在特定的社会或国家里，文化差异确实是存在的；或者说，“在关于政治和伦理哲学的讨论中，它是否构成一种或一套立场？”最后一种说法是：“它是否是一种具有维持特殊文化、申明个体与群体的权利的目的，承载着使每个个体充分地、特别在公民、法律和经济事务方面参与城市生活的可能性，从而成为能对制度、国家基本法和大量带政治倾向的实践提供实质性支持的政治行

¹ 在同一本书中，格莱泽说到 1988 年，美国主要报纸中还未提到过多元文化主义，1989 年仅出现 33 次，……1993 年 1200 次，1994 年 1500 次。

² 塞伊那·本哈比卜介绍她编的一本书时说：多元文化主义的讨论，涵盖了从移民劳工、欧洲后殖民主义，到魁北克对法语权利、政治自主的要求等广泛的内容。

³ 《种族和民族关系词典》中还有一句话：多元文化主义的意义和用法的范围中，包括了将它看作意识形态、话语和政策实践丛。

动原则？”以上三种研究视野多少都涉及特别的研究方法。

一种严格意义上的社会学研究路径，将主要对以下的问题感兴趣：在多元文化并存的地方，社会是怎样运作的？文化差异的产生、被接受和再生产的方式如何？它引发了什么样的问题和紧张状况？这一研究路径将多元文化主义看成一个问题，而不是一种反应。因而，在阿米·古特曼（Amy Gutmann）看来，多元文化主义作为议题和多元现实，已成为设计政治定向时的出发点。她认为这是一种挑战，而且，不仅仅是社会存在文化的多样性，越来越多的社会成员，或至少其中一部分，也具有多元文化特征。她解释说：“并非所有人都象拉什迪一样有文化多元性，但大多数人的认同是由多于一种的文化塑模而成的，这一点并非仅限于西方知识分子和精英分子。有文化多元性的不仅仅是社会，也包括人”（Gutmann，1993：171-206）。

另一方面，一种政治哲学研究路径，将着重考虑文化多元性视角在法律或政治调节方面的优势、局限或不利之处。它将问：多元文化主义在何种方式上是令人向往的或不令人向往的？根据伦理道德标准或经济标准，它能为社会贡献什么，社会又为此付出何种代价？这种研究路径将多元文化主义视为一种可能的反应，而非要解决的问题。

最后，政治科学的研究路径关心的，是对多样性文化论所由建立的制度和政治形式的分析，对其产生和运作方式的理解，以及对其影响的评估。

对者三种研究路径在分析上加以分辨是有用的，而清楚地表达差别，小心地保留其特点并考虑如何使之相互协调同样有用。在实践中这些方面是混杂糅合的，我们则要下工夫避免这种混淆，这样，对这个危机重重的议题是否是一种被分化的社会结构和作用，对社会来说它是否令人神往，或它是否涉及特定的制度和法律等问题，我们都可以不予追究。目前，在上述三个方面的混淆确实存在的情况下，许多人拒绝讨论这个问题，不管是冷静地还是激烈地，也使得人们对多元文化主义究竟何指颇多质疑，这最终可能导致对其潜在结论的轻率放弃，——就象皮特·科斯（Peter Caws，1994：371-387）在上面提到的由高德伯格编辑的书中指出的那样。我自己在法国还发现，那里的一些知识分子避免或拒绝讨论这个问题的法兰西方式，就是将多元文化主义同美国绑在一起，从而假设这一概念的基础是与法国现存的社会关系毫不相干的具体经验，与此同时，使这种观念、政治潮流或研究路径声名扫地（Wieviorka，1997）。

二. 实践中的多元文化主义

让我们刚才枚举的从三种方案中的最后一种，即与多样性文化论明显相关的制度和政治开始我们的讨论。

（1）第一种经验：相对整合的多元文化主义

我们可以从三个国家那里找到这第一种经验的确实具体的实例，它们是加拿大、澳大利亚和瑞典。在加拿大，问题最初是从魁北克及其通用语言——法语发端的。1965年，皇家委员会在讨论双语和双文化的报告中提出了多元文化主义，并建议用它来取代双文化政策，以将加拿大境内的多民族差异纳入考虑范围，而不再是仅仅关注不列颠和法兰西两个主要群体。从此，多元文化主义渐成气候。1971年，官方采纳了此建议，并在1982年以“权利和自由宪章”的形式将其纳入宪法。自此，多元文化主义有了更广泛的合法性基础，最初针对歧视问题而在语言、文化和教育方面作的决策得到坚持，求职和晋升的机会平等得到争取。

但这里面的问题并不单纯，认识到这一点非常重要。多元文化主义于 70 年代发明于加拿大时，它不仅是文化和民族少数群体对困境的反应，而且也与将加拿大想象为民族拼图（mosaic）而非民族熔炉这种方式有关。它还是，甚至还可能主要是一种避免或推迟加拿大走向两极化的一种办法。它既受到作为认同之一极的操盎格鲁语者的欢迎，也受到操法语者的欢迎；还有些人认为多元文化主义确证了他们的民族主义具备民主的特质，确证了他们对少数民族文化有敬意且态度开放，因此也对这一方案抱欢迎态度（Taylor，1992；Jueau，1993）。

在澳大利亚，对多样性文化论的采纳没有那么正式。那里没有可与加拿大的宪章等量齐观的东西，但有方方面面都照顾到了的官方政策，还有特别代理机构致力于多元文化主义的实施。70 年代工党执政期间，“社会改革”成为多元文化主义的观念基础，官方出台了一系列政策意图改善移民在社会和教育上的不利地位。1975 年大选之后，保守党执政，多样性文化论的意义也为一变，保守党认为，虽然在移民应保持其文化和语言传统这一问题上支持者甚众，但必须明白，应该保持住已确立的社会中的文化及其政治/行政制度的主导地位。这样做的全部目的在于，以由文化差异所强化的一整套价值观为基础，在全社会的意义上将多种文化并存的澳大利亚凝聚为一体。

直到 1989 年，在《关于多样性文化社会的国家议程》这一囊括了文化认同、社会公正和集体经济效益三大主题的议案中，多元文化政策才出现了变化。其中经济方面——后来被认为与生产性差异有关——的政策出自这样的考虑，即利用移民的语言和文化才能，去增进与其它国家，尤其是亚洲国家的贸易和投资关系。这种多元文化主义观表明，所有被纳入考虑的群体和个体，他们的地位已经得到宪法和其它法律的承认，这里面还包括了价值宽容和平等、代议制民主、信仰和表达的自由、以英语为国语和性别平等等内容。按斯蒂芬·卡斯特（Stephen Castles）的说法，它们在很大程度上是一种多元文化公民权的表达（Castles，1994：17；见 Vasta，1993）。换句话说，它将对文化差异的尊重，与公民的平等、国家经济发展进步和经济凝聚等联系在一起。为了避免任何单纯性的指控，我们有必要指出，这种多元性文化政策，对于澳大利亚在与太平洋地区其他国家开展交往的地区性策略十分重要，尽管这一点可能并非根本。

1996 年，澳大利亚选出了一个曾多次使移民政策搁浅的保守党政府。目前还不清楚其多元文化主义政策会作何种程度的修订。

最后说说瑞典，来自南斯拉夫和其它地方的难民使之成为一个政治性移民国，而在此之前，它是出于自身发展的需要而成为招徕移民的东道国的。其移民以芬兰人为多，其次是南斯拉夫人。该国于 1975 年颁行多元文化主义政策，其中有三个基础性原则：少数民族与其他人相比，在生活水平上的平等；在本民族认同和特定的瑞典认同之间有选择的自由；还有就是伙伴关系，可以确信它是一种有关雇佣关系的理念，含义是每个人都从共同工作中获益（Alund and Schierup，1991）。

上述三种经验有一个共同的特征值得在此加以强调。在加拿大，多元文化主义并未将文化问题和经济问题分离开看，这一点在澳大利亚和瑞典可能更明显。政策的主要目标也是根据经济参与，而不仅仅依据文化差异来制定。正是因为这个原因，我们才能在这里谈论所谓多元文化主义的相对整合形式。

多元文化主义还在其它国家的政治层面有所表现，尽管其方法上的意义不是那么重大。在墨西哥，萨林那斯·德·哥塔利（Salinas de Gortari）政府在宪法中承认了印第安人和本国文化的多

元性。在此之前，40年代的“土著整合论”鼓吹的是涵化和同化土著；70年代的“土著参与”则着眼于控制，而非认可土著人的要求。

进而言之，多元文化主义不仅在国家层次，也在地区或城镇这些地方性层次成为制度化的操作性原则。德国是一个悲观主义的国家，其一般政策并未对多元文化主义保持开放，1989年，法兰克福的地方政要组建了一个多元文化事务办公室，负责确保行政当与移民的联系。该办公室的负责人一直在位到1997年，他就是著名的政治家丹尼·科恩—本迪特（Dany Cohn-Bendit）。

多元文化主义作为一种政治原则，还在某些制度的具体运作中有相当表现。总体而言，它们各有不同套路，有些是国家发展和增长的阶段性产物，另一些则出现在危机和衰退期间。上述例子的特出之处，就是没有对少数民族的社会要求和文化要求作分别对待。同样，国家对经济的一般考虑也没有与政治、道德和文化价值截然分开。这就是我们称之为整合的多元文化主义的基本形象。

（2）美国的经验：非整合的多元文化主义

虽然美国经常表现得象一个多元文化主义的优等生，但我们在检视那些已经制度化——还不说将它作为原则——了的多元文化的例子时，尚未提到过它。必须说明，在美国，多元文化主义的具体而实际的根基并未作为制度化标准的一部分而将自己与政治和国家系统的最高层次联系起来，相反，它渗透在社会生活中并从相关的少数群体的要求中流露出来。而且，最重要的是，在那里，多元文化主义作为制度化的原则，其特征基本上由其被分化的状况所决定，也就是说，它在两条分离的逻辑道路上被贯彻，一条关涉社会和经济，另一条关涉文化。然而，在我们已列举的其它经验中，多元文化主义似乎更具整合性。直而言之，美国的多元文化主义是非整合的。

社会和经济这一半的问题与“正名行动”（Affirmation action）的实践和言论有关。在美国，这类实践和言论已经达到了相当的历史纵深。正名行动是60年代公民权运动及其衰落的产物，它最后以贫民区暴动和非裔美国人领导者越来越多地要求对其社区事务有真正的控制权而告终。而在最初，就象潘斯科·诺布勒（Pascal Noblet）清楚阐明的，它只是提出了“调整种族关系定位以达反歧视目的”的问题。这样，这个问题就不再仅仅与文化承认（Noblet, 1993: 149）有关，而更与反对以种族歧视为基础的，或为种族歧视所强化了的社会不公的行动有关。

正名行动——应该指出它并不暗示什么清楚的配额，尤其在班克（Bacck）案之后，这在罗纳德·多尔金（Ronald Dworkin）的书¹中可以找到对此的煽动性分析——最初被认为，或容易被认为是黑人的运动，但很快它就被扩展到妇女、西班牙裔人和其它群体中，其根本性关怀是社会平等，而非文化承认。

兰森·格莱泽认为，“正名行动与文化承认无关……，它关心的是就业和获得许可证。”（Glazer, 1997: 12）然而，在我看来，正名行动必须与文化差异相互参照着分析，尽管两者不是一回事。就算正名行动的理念是从自然和种族的层面向社会的层面发展，而绕过了文化问题，它也不能与多元文化主义截然分开。事实上，被认为受惠于正名行动的人，或要求从那里受惠的人，以及被指控企图凭之受惠的人，都是根据某种原则来界定的，而这种原则不可能全盘简化为一种自然状态直接进入了社会状态。因为，作为黑人或女人，事关种族或社会性别（gender），其中卷入的问题不是仅用自然性就能定义的。种族和性别也是一种社会建构，会受到这样那样相当

¹ 多尔金《事关原则》。“班克案”：名称得自白人考生因为配额政策而拒绝参加戴维斯医学院的考试。此案最后以最高法院作出的决定告终，该决定实际上禁止各大学在选材时利用配额，但却允许利用种族标准。

多的文化影响和时代影响。进而言之，社会不平等的再生产和激化，是通过少数民族在文化上的乏力（disqualification）传达出来的。

美国多元文化主义的另一半问题包含着一个直接而清楚的文化议题，即文化承认问题。它既是争论的焦点，也是实践的目的，还与教育制度的运作有绝对的相关性，它的提出，最初也与大学中发生的事件有关。我们已经发现，在美国的历史和文学教学中，对给予少数民族和妇女（她们被看成少数民族是荒谬的，尽管对两者作比较研究不无诱惑力）另一种待遇的要求，比其他领域要多得多。

这些争议有时会沦为荒谬的表达，即法国人喜欢嘲笑的“政治正确”偏差。但这还不是主要之点，事实是，各种要求已经出现，并且在某种程度上，它们——即使其内部还有冲突——已与承认文化差异的呼吁相互纠缠不清，例如在学校的教科书中，在文学研究者的选题中，或在历史观中。在这里，多元文化主义更接近一种“承认政治”（policy of recognition），在那些坚持所谓批评观点的人中，特别容易发现这种理论特质，它事实上还是联合起来用一种声音说话的左派政治，普遍主义和掌握在西方、白人、男性和英语手中的支配权等因素共同酿造的最终结果。

在《社会史百科全书》（“Encyclopedia of Social History”，Garland Pub., New York and London, 1994）中对于多元文化主义的定义中没有提到正名行动，这一点意义重大。多元文化主义被呈现为一种从社会科学研究和历史中发展出来的运动。从这一观点来看，多元文化主义主要是政治思想的极端化，它在非常特殊的“文化研究”领域特别有影响，并且，如我们所见，它还可能偏离成为对“政治正确”的精心表述。少数民族要求将自己的特殊观点纳入美国的历史和价值体系中，在此压力下，多元文化主义应运而生，认为通过公正地对待这些特殊历史，可以在教育体系中体现对少数民族的尊重，并有补于少数民族学生的自尊和自信。

因而，在美国存在两种不同的论争：一是关于正名行动的，另一种则事关对少数民族或被支配群体的尊重和承认。不错，这两方面的主张有相似性，从《分歧》期刊为评估赞成和反对正名行动的各种主张而列举的个人文件中¹，我们不难看出这一点。再者，这两个方面的内容之间——一种在性质上更偏重于社会和经济，另一种更偏向文化——还存在某种沟通形式——比如，以正名行动为名要求有上大学资格的人，接下来就可以要求给予少数民族及其语言、文学以更多的关注和更公正的评价。但是，即使堪称多元文化立身之本的文化和历史两方面的逻辑在美国日益接近乃至同声相应、同气相求，它们仍属不同的历史成果，并且其各自的表达者也不一定是相同的。

换句话说，并没有人认为多元文化主义应该一分为二，一方面处理社会不平等，一方面处理文化承认和尊重的缺失。就此而言，多元文化主义的这种理论的一致性并未在实践中得到相应传达。在其实践的结果上，可以称美国的多元文化主义为非整合的多元文化主义，以与整合的多元文化主义相比较，这更接近于美国经验的特征。

对多元文化主义的整合所依赖的条件作进一步的社会—历史分析会是一个有趣的课题。不过，先让我们满足于初步的结论吧。多元文化主义——对其个中差别的探讨才刚刚开始——是一种颇有影响的反应模式。在加拿大、澳大利亚和瑞典，这种反应表现为对目标的评估和评价，这种评价是公开的，不隐瞒其主要意图的。它即使不算积极，至少也不算消极。克里斯汀·英格利斯的研究表明，就现有的评估来看，即使不可能在所有方面都取得全面的成功，这些计划也远谈

¹ 95 秋季版。“Affirmation action under fire”总结了正名行动的各种极端相左的看法。

不上失败。还有，对三国的公众民意调查显示，一般而言，公众倾向于赞成这些计划，尽管危机和经济萧条可能会助长排外情绪、种族主义和对非我族类的恐惧和拒绝，而无助于多元文化主义主张的对他者的开放胸怀。

在此，我们要选择支持一方。对我们来说清楚而有趣的是：多元文化主义不仅表现为对特定社会问题的反应，而且这种反应还不一定导致最糟糕的戏剧性后果，它并不妨碍民主制的运作，在正想尝试它的国家，也不致引起公众的普遍拒绝。也许我们甚至象兰森·格莱泽谈到美国时说的那样，被迫承认：理由已经被倾听，“我们现在都是多元文化主义者”，因为我们都同意，应该更多地关注少数民族和妇女，以及他们在美国历史、社会研究和学校文学课程中的地位”（Glazer，1997：14）。但要小心别让结论走得太远。何种方式的多元文化主义才是正确的反应？更确切地说，我们要解决的问题究竟是什么？

三. 差异的问题

第一种研究路径中，这个问题就是：在于民主社会中，有差异的各文化要求或期待在公共层面得到承认。

(1) 认同的生产

从 60 年代起，我们就目睹世界性的对认同的要求和强调，有此要求的群体来源各有不同，能从宗教、民族、种族、历史、母国、性别、身体缺陷或严重疾病等方面加以划分。在有些地方，这些文化要求和期待与社会不平等、极度剥削、以及失业和沦为社会底层的、受排斥或居无定所的人有直接和密切的关系。而在另一些场合，它们又是对历史承认的博大心愿（profound desire）所导致的结果，这时，它们是由在过去的年代，因殖民统治、奴隶制、种族或民族灭绝政策而被贬为无能、被污名化（stigmatised）被灭族或几近与灭族的群体所提出的要求。这类要求较少由社会直接提出。

然而，差异还可能建构出一种对身体或心智不健全的反抗，那些残疾人，绝症患者争取要社会对他们个人或集体与残疾和病魔的抗争努力给予承认，争取参与城市生活，并为实现这种参与所须凭借的文化创造形式——如聋哑人的手语——争取更具合法性的地位（Wieviorka，1993；1996）。因此，一种基础性的工作，就是对四类隐藏在文化差异背后的争议作出区分（cf. Kymlick，1995）。

第一类，在有些地方，某些群体在相关社会出现前就生活于斯，他们现在在不同程度上致力于验证这段历史——如澳大利亚的土著和美国的印第安人。在这类实例中，对认同的强调常常与对过去的敏锐意识相联系，从而，与历史的合法性，与对自己在民族挫败史中被贬抑并因此而成为实践中的牺牲品这一过程的认识联系在一起。虽然个中情形很不相同，但我认为，奴隶制是这类主张及其相类者的根源所在。

第二类争议与东道国对移入民的态度有关，这些移民带来了他们的传统和固有文化，而且他们不一定会抛弃这些东西。

第三类争议事关再生产问题，它指的是已将其经验具体化为长期延续的文化的各群体，在货币、市场，总而言之，在现代经济生活的疏离性影响下，力图保持其文化的生存，确保其重要性、动态性和不朽。

第四类争议——事关生产问题——在围绕文化差异而建构的议题中肯定具有更决定性的意义。我们社会的特征之一，与人们一般相信的恰好相反，是社会的分化而非同质化，后者被认为是受经济全球化影响或在美国霸权的笼罩下的大众文化之国际化冲击的结果。当今之世，一些人自诩高度现代，另一些人则自称后现代，同时，还有人自奉为反现代。在此情景下，文化差异已成为永恒创新的结果，认同不断被转型和重组，绝对稳定的法则已不存在，即使最新的认同，也可能是旧瓶新酒，西方社会伊斯兰教的再造趋势可资为例。

第四类争议贯穿和培育了前三类争议。文化认同得以被强调的全过程，必须根据变迁和创新来思考，而不是根据东道主社会和再生产来思考。

这一值得进一步深究的论断意味着：我们不能将现代与传统截然对立，而这正是经典社会学和进化论者中常见的思维方式。这一论断屏除了这样的思想：即认为现代化的进步必须以传统的退缩来解释。恰好相反，差异性从所谓不名誉的传统中发明出来，其蒸蒸日上，正表明它是传达现代性某些方面作用的最后可资利用的方式。所有这些现象可表述为：它暗示了一个进入新时代，或称之为超现代性时代的入口；在这样的时代中，我们的社会不断生产出花样翻新的传统样式；这些样式再不会真有确凿无疑的稳定性，而且总是倾向于解体和重建。

（2）张力

我们社会所生产的文化差异——这正是我们目睹的过程，它比将我们的社会视为差异群的主道主，或文化差异的再生产场地更为确实——构建了一个异质的集合体。他们的一致性假定，以及说他们是整体的一部分，并进行着相同的战斗等诸如此类的宣称都可能是人为的。然而，他们确实存在大量的共同点，特别是在所谓两极性原则上。他们全都有展示两种取向间的张力的倾向。

一方面，每种认同都根据其能与其他认同相区别的特征，由那些希望其文化特性的边界尽可能致密无间的人界定出来。这样，认同的第一种可能取向，在于对那些可用于维持其整合的要素作出选择，这可能导致各种极端的分离主义、正统教义论、和整合主义，也会导致暴力行为、宗派主义和团体精神主义（communitarianism）。

另一方面，本来从属于特定认同而又生活在开放和民主社会里的个体，可能希望摆脱标志其特殊性的因素，在经济、政治和文化层面全面而排他地参与公共生活。这样，第二种可能的取向就是行动者摆脱其特殊认同，成就其非整合性。

在某些实例中，这两个极端勾勒了一个充满冲突、张力和分立对峙的层面，不仅弥漫在相关集体中，也渗透到其个体成员身上。这种紧张对峙最后通过均势的打破而得到解决，但随即又形成新的均势。而在另一些实例中，不均衡广泛存在，张力达到临界点，分化的逻辑站了上风，这一切暗示着：一些人整体上被同化进社会，另一些人则日益激进并封闭在某一社区的生活中。在所有的案例中，正如安·菲利浦斯强调指出的，文化群体构成了非同质性的实体，任何涉及其独特性的定义都倾向于强化他们的排外性，并使其沟通和流动的能力遭到削弱（Phillips, 1996: 139-52）。

多元文化主义——我用它来指文化认同在有可能促成其解构的民主社会中的张力性存在——作为对现代认同生产的反应，同时作为对建立一定的政治和制度程序来应对这种生产的要求的反应，对解决问题并无太多帮助。

这种反应只有在停止将差异性解释为对现代性的障碍或抗拒形式，或解释为注定迟早要消失的传统的遗存，而解释为现代性的某个最重要的方面，一个可能会成长而非会消失的东西时，才

是可能的。这样，它就成为重要的知识断裂的一部分，将社会政治思想从进化论的范式中分离出来，不再将变迁看成是从礼俗社会到法理社会的运动，或从机械团结到有机团结的运动。战后，人们震惊地发现纳粹曾倾力于灭绝犹太人和吉普赛人，并逐渐认识到——通过联合国中的主要国际性组织传达出来——捍卫少数群体文化和权利的极端迫切性。正是在这样的背景中，转换上述思维方式的基础性工作才得以展开。大量宣言和国际性文件开辟了多元文化主义的前进道路，保护工作通过它们才提上议事日程。比如，1948年的《世界人权宣言》第22章约定：

每个人，作为社会的一员，……都有资格去实现……为其尊严和人格的自由所不可或缺的……经济、社会和文化权利。

但是，在政策或多元文化主义观点的采纳方面，由 UNO、UNESCO 和其他组织所推进的总体趋向的影响，远不如相关社会的自我运作以及其内部现实的变迁的影响大，包括：迄今为止，新出现的要求很少在政治和制度的空间中得到承认；政治体制、组织和制度的变革必须面对这些要求；要提升自己完善政策或保证福利国家的运转的能力等等。

（3）个体主义和文化差异

强调现代社会中的个体主义并无新意。它包含两个方面的内容：一是个体拥有挣钱和消费的机会，不仅如此，还拥有受教育和保健的机会，最低限度，拥有工作、就业和参与政治生活的机会，凭借这些，而实现尽可能全面地参与现代生活的愿望。另一方面是我们更感兴趣的，它涉及个体的主体性：事实上，每个个体都希望能作为一个主体去建构他们的存在，并在不受前定规范或戒律的支配下决定自己的选择。

从现代主体性的观点看，个体主体与集体性文化认同一起共同维持了一对矛盾关系。一方面，他们可能希望参与一个特定集体，共享其记忆、语言、宗教和集体经验，并为他们所认同，从而，不为这种认同所轻视，不在类似于种族主义的实践中被视为无能和被污名化。在这样的情形中，自我的尊严是群体的尊严及其获得承认的条件。然而另一方面，主体不愿过分地依赖群体，不接受自己成为只按群体的指令或分派的角色行事的存在物；他们拒绝顺从，甚至拒绝限制；他们认识到获得集体的认同就得以人格自由的丧失为代价，希望自己的集体认同是他们自主选择的结果，而不是某种归因形式（form of ascription）所描述的义务。

在某些情况下，主体的个体性与集体认同不一致，或似乎完全不协调，激进的伊斯兰教拒绝属于人权之一部分的妇女的平等地位堪为特例。但在另外的情况中，个体主体性表达与集体认同可能是一致的，例如我的一个学生在土耳其访问了以为年轻的穆斯林妇女，这位妇女对她说，她认为婚前守贞是正常的，如果她的未婚夫有出格的要求，她就拒绝嫁给他。守贞是她自己的选择，尊重这一戒律也是她自己的决定¹。

不管是否事关人权或个体主体性，在民主社会中，文化差异主题会永远面对个体主义主题，既不能排除它，又不能把它大事化小，惟有开放那有可能意味着民主的终结的实践之路。文化差异引发了挑战，作为对此的反应，多元文化主义不可能回避特定的主体这一论题，对集体主体性而言，个体主体性是殚精竭虑和无尽烦恼的根源。

¹ Nilufer Gole 所做的工作。见《现代穆斯林》。总体而言，在青年穆斯林和现代主体意识的关系上，表面上看是矛盾的。

四. 政治和民族哲学

多元文化主义是一种反应模式，但不是唯一的一种，也不是说惟有它才是我们在讨论社会正义、机会平等、公平和民主概念所遭到的挑战时所发展出的一种术语。约翰·雷克斯的话颇有批判性：

多元文化主义……是一种可行的社会和政治理想。它真正的困难之处在于，如果将多元文化主义与机会平等分割开来，它在此条件下所获得的支持就是虚假的。……多元文化社会的塑造必定要包含一定的志愿性……（Rex, 1986: 119-35）。

（1）众说纷纭

我们的社会给予文化差异以多大的空间？在对这个问题的讨论上，主要有四种不同的方案。

第一是同化。它是基于这样的思想：歧视是内在于以一定文化为基础的——通常在某种程度上通过参证种族而归化——所有对人的等级划分中的，而对此的最好回答就是将个体权利普遍化。

根据这一观点，具有核心地位的，而且只承认个体性的公共层面的存在，是个体安全、平等和自由的保障。这一取向的最极端方案，是一步步将个人从他们的文化和少数民族中剥离，进而，根据一定的规范，将他们的感知局限化，并在某种程度上对外部世界保持封闭，使他们能接受那个国家的和公民的普遍价值。这一过程可能相对温和而且鼓励多于强迫，但仍存在民族灭绝的情况。在澳大利亚，直到 50 年代，土著儿童仍被从其家庭中带走，聚集在别人家或机构中，以确保他们能与其家庭和文化环境断绝来往，其借口是让这些孩子接触现代性。

第二种方案是宽容，它允许在私人领域保有特殊性，即使在公共领域，也不会为难这类请愿、要求乃至有形的行动。这种方案与前一种可能相当生硬的方案相比，具有很高的灵活性。它更求实效而不注重意识形态，倾向于关注具体现实而非原则。

第三种方案与我们采用的术语“多元文化主义”一致，它在两种极端对立的危险之间摇摆不定，要么把少数民族困在贫民窟中，要么同化使之消失。这一方案要努力在文化的特殊要求，与语言、宗教和教育，或获取公共服务、就业和住房等方面的普遍性要求两者之间寻求调和。它可能与实现承认的途径有关，关于这一点可参照查尔斯·泰勒（Charles Taylor）的思想。与对文化差异的宽容不同，它要确保在尊重文化差异与尊重普遍权利和价值之间达成表述的平衡。而这种平衡既难建立又难维持。例如，查尔斯·泰勒（1992a）力倡的“承认”政策，它预设所有文化都应该是平等有效的，但却不一定保证它们同等重要。当你决定要申请人身保护时，就不存在文化差异的问题了。寻求“中间状态”说深了实际上是一种民主的努力，因为：

“我们所提出的预设并非对平等价值的武断的、无确凿证据的判断，而是出于一种进行开放的文化比较研究的愿望，这种研究在达到最终的融合之后，必将让我们大开眼界。”

最后是第四种方案，——有关于团体精神主义——亦即认为：确保共同体在同一政治空间中并存是可能的，只要用相当严格的规则（它可能是由境外或远距离权力实体强加并行使的）去调节共同体间关系的运作，调节权力的分配与获得。政治科学著作关注团体精神主义的历史可从大卫·安普特（David Apter）或 A·利基法特（A. Lijphart）提出小社会群（consociation）模式算起，它属于一种东方模型。应该补充一点，这种与奥斯曼模式和内战前黎巴嫩的社会模式（今天

他们仍是如此)相当接近的团体精神主义,其定义与后文要讨论的其实不同,后者可算是一个内容宽泛的思想流派,与其说它属第四种,不如说它更接近第三种方案。

上述构成多元文化主义讨论舞台特征的四种方案,其定义随国家、知识传统和国内政治文化的不同而不同。不过,总体而言,它似乎相当有包容性,既避免了民族中心主义的困境,而且,无论针对盎格鲁—撒克逊的情况,还是针对法国的经验,都有其意义。

对法国来说,不难将某位作者,比如厄曼纽尔·托德(Emmanuel Todd)的思想定位为第一种;多明尼克·施耐伯(Dominique Schnapper)则是第二种思想的完美阐述者;我们自己,以及CADIS中几位研究者,还有罗伯特·罗兰(Norbert Ruoland),采纳第三种方案。没有任何珍视民主原则的人会赞同第四种方案,但有一个民族心理学家托比·兰森(Tobie nathan)肯定最接近这种想法(Schnapper, 1991, 1994; Todd, 1994; Nanthan, 1995; Rouland et al., 1996; Wiewiorka (ed) 1996)。在盎格鲁—撒克逊作者中,我只举约瑟夫·兰兹(Joseph Raz)一人,他除了不考虑公有村社制方案(在我们所说的第四种方案的意义上)外,对其他几种方案都有建树:既与宽容方案精确一致,考虑政策时又单单强调以个人权利为指归(我们所指的“同化”方案),最后,他还和我们一样谈“多元文化主义”(Raz, 1994: 67-69)所用的术语也能与我们的完全协调。

(2) 主体性在有关差异性讨论中的位置

尽管这份关于差异性讨论的表述仍很肤浅¹,似非而是的是,正是一个相对简明的、紧紧围绕两极立场展开的陈述,更能推进我们的思想。这份简明陈述试图将两种截然对立的立场纳入考虑,一方面是“自由”,一方面是“共同精神”。这种对立的起源,不管它是全新的还是翻新的,可以在两派相互对立的人的争执中找到,其中一派要求公共空间给予文化特殊性以更多的尊重,另一派则视文化特殊性为危险因素和政治退化的始作俑者。文化的一面是情感,另一面是理性;有些文化认为公先于善,有些则认为善先于公。根据对人所属之关系和历史语境的考虑之不同,当一些人强调社会的公正和权利时,另一些人则为抽象的原则大声疾呼。在现有的相当可观的论文中,这两种思路各执一端,难以调和。

但是,如果我们更逼近地看,就会发现,这个哲学讨论中,至少有一点对我们所关怀的问题有特别重要的意义,而且,两大阵营中的优秀分子都会对这一要点表示赞同而非反对。在他们对个人主体性得以成长——即每个个体能在我们这个无人能拒绝文化差异的社会中寻求不同的发展或确证——的最适宜的条件的验证中,至少有一种两派都承认的结论上的相似性。在其他论点上,对立也许是高强度的,但在这一点上,议题中的危机被分担了,而且对问题的表述方式也是相似的。

对团体精神主义者来说,他们的答案是:个体主体性的构建,在源自霍德尔(Herder)和黑格尔的知识传统中,表示通过参证于文化,从中找到尊严和自信的源泉。因此,团体精神主义者倡导承认少数民族的文化而不是鄙视它。个体从而被赋予学习何为自由的能力,以及将他/她自己构建成一个主体的能力。这一观点从多元文化主义的角度来看特别有趣,因为用团体精神来捍卫特殊的认同,其目的既是为他们自己,用的又是普遍价值,说得具体一点,个体主体性的名义。查尔斯·泰勒,虽然我觉得他对把自己旗帜鲜明地定义为多元文化主义者采取回避态度,但他确实是以此观点思考问题的最重要的思想家,尤其重要的是,他有力地引证了弗兰兹·法隆(Frantz Fanon)的论点,后者认为,被殖民化的个体,如果这样的个体存在的话,必须涤清殖民者强加

¹ 古特曼有对方案的另四种归纳:文化相对主义的、政治相对主义的、全括性普遍主义和商讨性普遍主义。

在他们身上的对自己持轻视态度的自我形象。

另一方面，自由主义（术语“激进自由主义”有时碰巧会与我们讨论的东西有关，它指的是自由主义中某种通常被认为具有极端性质的狭隘倾向，以罗伯特·诺兹克（Robert Nozick）为代表）认为，理性的习得和个体主体性的建立，并不要求有以民族或种族为形式的文化理由，后者甚至会引入歧途；相反，文化是一种限制性因素，同时还会极度危及社会的整体性。在他们看来，个体的塑造和偏好的养成，都外在于人们所属的社会。人们成为主体并不是因为他们参与了某个社团的共同目标建设，而是因为他们可能，或者能够自由地发挥作用，就象市场上的消费者，和政治生活中的公民。这类观点认为，公正原则，或权利，必须独立地与善的概念粘合在一起，而无涉于其物质形式中塑造社会的机构和社团。

有趣的是，自由主义与团体精神的论战最后陷入了困境，也就是说，出现了一种双方在总体上都会反对的变通方案，它一方面采纳普遍主义的抽象形式，一方面又不完全回避社团中的限制性问题，这样一来，双方就都能以主体性理念为基础讨论有关议题了。当对立面双方谈及主体性问题时，他们就能统一起来，而当他们将目光锁定在普遍主义和团体精神主义两者的根本对立上时，他们就分道扬镳。

从兹开始，出现了两种不否认这种对立的同时又想绕开它的方案。第一种比较激进，它关注对主体概念而不是对文化差异的讨论，这条道路刚由阿兰·托瑞恩（Alain Touraine）开掘出来，他解释说：“我在这里之所以引入主体性和社会运动理念，是因为自由主义反应模式和团体精神主义反应模式两者都难以接受或都不充分”（Touraine, 1997: 174）。第二种方案尝试着在两种方案间来回摸索，认为两者虽在理论上难以协调，但在实践中，人们可以尝试着调解其分歧，由此及彼，在一方不能垄断另一方的情况下使双方共同发挥作用。这是一种风格实用的方案。正如阿米泰·艾奇奥尼（Amitai Etzioni 他把自己划归团体精神论者）说的：“根本的问题是，在需要秩序的社会和要求自主的个体之间存在着矛盾”（Etzioni, 1996: 1-11）。

赞同第二种方案者想避免简单地站在两种极端之一的立场上发言，用迈克尔·沃泽尔（Michael Walzer, 1994: 185-91）的话来说，与两选其一的方法不同，它依靠的是在两种要求之间达成平衡。不过不难看出这种颇有魅力的实用主义版本——它常在很多方面把不同的观点拉到一起——会把我们引向何方（Friedman 1994, pp.297-339）：相当程度上陷入迷茫，就象菲力浦·拉纳（Philippe de Lara）在《政治哲学词典》（1996）中“Communaute et Communautarisme”词条下写的，它导致：

“我们用一种问题和主张都十分模糊的方式开展讨论，本体论的主题和政治上的立场相互重叠……[这一论题]横跨哲学思想、少数民族的地位和福利国家的危机，却不提供条理清楚的解决方案，[并且]虽然很清楚，在这个讨论中，主角的立场既非自由主义，又非团体精神主义，（……）但这里缺乏一个直接的对立面，就象古代和现代互为对立面”¹。

从自由主义和团体精神主义两方争论的基点出发，对其最富启发意义的方面展开哲学讨论，在不得已调解不可调解之物的努力中辅以修辞游戏，采用较新的范畴让主体性在议题中占据中心地位，这样，我们就能获得大量有意义的内容，从而，我们方始能在讨论民主社会中差异性的地位时察觉其最有核心意义的一个论题：有必要在抽象的普遍主义和差异性之间引入第三个术语，

¹ 威尔·康里卡在《民族伦理学词典》也谈到自由主义和团体精神主义的划分。

避开两种观点的正面冲突，让它们相互阐明，而不是听任其相互对峙，这个术语就是“主体”。

（3）拒绝讨论：法国的经验

如果说“自由派”和团体精神论者的对立激发我们去克服普遍主义和团体精神主义之间的矛盾的话，另一种——非常法国化——对立则主要是论辩的贫乏，表现在现实中，就是拒绝讨论和思考这个问题。

实际上，法国的讨论在很大程度上为“共和主义”的鼓吹所笼罩，并在占统治地位的同化论，和出场不多，常把除自己之外的所有立场批为“极端团体精神论”的宽容论之间游移不定。那些在其他地方未被认为是团体精神论者的人，即同意采用温和的“承认”或多元文化主义形式的人，被指控为在玩“团体精神论”的把戏，而且不是出于单纯，就是出于无知。纯净无暇的共和精神的成长，如基恩·洛普·安瑟勒所建议的，可以从这个国家的长期历史中得到部分解释，它是共和主义的同化原则和由国家史志所印证的分化主义——比如，当法国历史的基础被想象为法兰克人和德意志人之间的种族战争时，或被想象为贵族的祖先和平民的高卢—罗马人祖先之间的战争时——之间既联合又对立的最终产物（Jean Loup Amselle, 1996）。

这一点以及上述全部内容可以由最新的社会发展来解释，这一发展导致共和国的人越来越没有能力遵守其对平等与博爱的承诺。这些名词对那些被社会变迁抛在后面的成千上万的人来说，对那些失业者、朝不保夕的工人、受排斥者或学无所成的人来说，所值几何呢？它们对日渐增多的种族主义的牺牲品来说，意义何在呢？在此背景下，共和话语是同时作为神话和意识形态而起作用的。它许诺以一种抽象的、魔术般的和不现实的手段去调解现实中不再有可能被调解的事物，发展出一种不仅关于现在，而且关于过去的人造形象。它使那些热中此道的人拼力捍卫一些没有必要去关注的利益，比如以捍卫共和国及其国立学校的名义，推进只能让人口中的少数获益的精英教育。

当共和主义使任何对于文化变迁及其空间的思考陷入麻痹时，它就是向后看的，不思进取的。智性的麻木有转化为日常生活中的秩序的倾向，尤其当“共和论者”所居共同体是由想象力虚构出来的，或完全被以一种谬误的方式来处理时。既然那些跳得最凶的人给我们的社会带来的麻烦也不过如此，那就只好把它们视作例外或另类因素。

一方面，伊斯兰教被认为是形成社区的推动力量，它随时准备在伊斯兰教义的掩护下将越轨的、骚动性质的暴力倾向推向最血腥的恐怖主义；而受排斥地区的青少年暴力则不同，主要是因为年轻的受排斥者缺乏特定的宗教信仰。极端伊斯兰主义只存在于极少法国穆斯林中。另一方面，团体精神主义的威胁在葡萄牙人或东南亚裔人中也很少有表露，这些人比起其他地方的移民，在其生活方式上更具公有村社风格。

五. 多元文化主义的局限

我们现在对多元文化主义所包含的论题及其局限性有了比较清楚的想法了，它是作为对现代民主社会中现存的文化差异的反应而出现的。乍看起来，多元文化主义必须在普遍原则——权利和理性——和特殊价值观之间提供一种调和模式，同时，既要避免否认差异性的普遍主义的困境，

又要避免团体精神主义的偏差——一种导致社区间暴力和限制卷入者的个体自主性的因素。它要具有操作性，就必须要求民主的制度安排能给予我们对相关差异如何表现在公共层面作出评估、以及在真实知识基础上对它们进行讨论的能力。这种制度安排必须让我们既能避免多数民族的暴政——回忆一下托克维尔的著名公式，又能避免少数民族的暴政，菲利普·瑞劳德（Philippe Raynaud）在一篇对托克维尔的仿文中对此有所评说。

但是，多元文化主义，即使是它非常温和的形式，用亚历山德罗·费拉拉（Alessandro Ferrara）的说法“*bien tempere*”（非常温和），有能力回答我们遇到的所有问题吗？从处理事关对承认的可能性保持开放的差异性开始？一种类似于罗纳德·多尔金在讨论正名行动时提出的相对具体而又实际的回应方式也许有些诱惑力。他以对实际问题与原则问题的区分为基础，解释说：不存在什么可能与正名行动截然对立的原则，因而，

“在有关正面歧视的争论中，真正重要的问题完全是政策问题。我们必须对实际收益和代价作出权衡，对各种提到的或做参考的方案细加判断，而不是将它们汇集到某种原则框架上（Dworkin, 1985:5）。

但在对这种模式最后表达我们的态度之前，我们有必要对值得注意的几个问题作一番检视和讨论。

（1）多元文化主义政策的应用范围

对一项多元文化主义政策来说，第一要提请注意的是它适用于哪一种文化特殊性。美国的正名行动是一种警示，应值得我们深思。当初，正名行动只是黑人这个非常特殊的少数民族的行动，但在军方的压力下，正名原则扩展到如此多的其他群体中，以至于几乎成了一种总体原则，这对削弱其冲击力有决定性的影响。正如我们看到的，文化特殊性的种类相当之多，有关于宗教的，族群的，母国的和性别的等等。

多元文化主义既要公正又要有效，那么我们应当怎样做呢？是主张用一种有限的、相对同质的框架来划分，比如以民族来划分呢，还是用一种开放的框架，同意在政治领域处理异质性，为民主生活的运行建立一种基础性的原则，而不仅仅用一些严格受限的方法呢？用第一种方案，多元文化主义很容易实行，但要冒排除一部分本来就有合法理由要求从政策中受益的人的危险。如果是第二种方案，它就会变成一种脆弱和没有可能性的，在某些时候代价极高的总体原则。因为多元文化主义，除了其条文原则外，还是一系列要求人们尽相当努力，并要求身处基层的人能精诚合作的社会政策。并非所有的文化差异都有必要顺从多元文化主义政策或为它所框范。因此，约瑟夫·兰兹说，多元文化主义“适合于这样的社会，在其中有几个稳定的文化共同体，它们既希望又有能力使自己长期存在下去”（Raz, 1994: 79）。

他还补充说，这些共同体必须信任，或有能力要求成员信任价值多元性，同时别无选择地信任民主制。所有这些构成了不可胜数的前提条件，它们一旦被满足，我们的问题就会变成多余和没有必要。事实上，在这里，多元文化主义暗示的是：尽管存在差异，但其进程远比实际情况更和平和民主。现在，让我们听听阿米·古特曼怎么说，他认为，多元文化主义暗示着

对理性知识、政治和文化差异有共同的尊重，这种尊重要求我们对申明分歧有广泛的意愿和能力，还要在与我们意见相左的人面前捍卫这种意愿和能力；明辨可尊重的和不可尊重的分歧，并在面对理由充分的批评时，能开放地调整自己的态度。多元文化主义的道德承诺仰仗着这些有商量余地的美德的施行（Gutmann, 1992: 24）。

这恰恰证明了一种观念，多元文化主义的前途条件是如此这般，以至于问题还未提出就已经解决了，或者说其基础不过是一个能自圆其说的乌托邦。

我们立刻就会在约瑟夫·兰兹提出的条件中关注到，有些东西并非总是受尊重的。某些贯彻他所提出的大部分标准的社团，实际上可能对某一多元文化主义原理持极端敌视的态度。在澳大利亚的土著和托雷斯海峡的岛民中，有人声称他们是这块土地上唯一真正的居民，他们最先开发了这里，并拥有唯一合法的地位；他们与最近才大量涌入的移民的交往并不比与不列颠人的交往更多，而且他们拒绝被整合入多元文化社会的雷同景象中。再者，我们还可以在几个欧洲国家看到，有些由个体或群体组成的暂时性移民，他们只选择部分地进入东道国的生活，并养成有规律地每隔一段时间就回一次老家的习惯，要不就在生活一段时间之后一去不返。

这种新“游牧主义”适用于欧洲大量土耳其人、希腊人和外南斯拉夫人的情况，也适用于正“忙着踏屎水车”的非洲劳工的情况。在它成为人们的实践后，它就会要求一种与多元文化主义不同的政策。作为政策的多元文化主义，通常被认为属国家或民族这种政治行为的古典框架内的事务。但我们知道，在很多地方，这一框架是虚弱的，而且文化差异的空间也很少与国家或民族的空间相互契合，因此，要在政治行为和危机四伏的文化和现实之间达成一致十分困难，何况还存在着次国家形态（infranational）、跨国形态（transnational）和散居形态（diasporic）等等。

（2）前提条件可能得到满足吗？

假如多元文化主义意味着业已建立有一定规模、稳定的和自主成长的共同体，人们就可以反对说，这只是将社会我们里的差异性存在所提出的挑战中的一小部分纳入了考虑。就我们所见，并非所有的文化认同都会寻求维持住特征明显的认同形式，通过检验得知，其中有一些看起来是不断变化的。一般说来，文化特殊性是被生产和被创造的。它不一定会以群体本质主义的方式一成不变地去建立一套规范、规则和行为模式去控制那些适用于并相称于此的人¹。进一步说，社会人类学家很久以来就教我们去关注：他们在田野中发现的，不一定是具有相当历史深度的稳定的文化，反而大部分是当前的文化状况。

在开放和民主的社会中，文化差异群体肯定是相互联系的，即使在来源上相去甚远的文化，也因叠经变迁而不断分化和重组。如弗里德里克·巴斯（Fredrik Barth）所言，文化认同处于流变之中，这意味着任何想以静态的或行政区划的方式呈现它的努力都是可疑的甚至荒谬的（1995）。在80年代的法国，北非年轻移民的祖源被描述成“Beurs”——这是一种不寻常的认同，并没有对其起源的解释，有可能是一个地方性俚语“Verlan”的复兴形式，而后者又是由“arabe”一词几经变化而来。当然，用形容词“maghrebin”来指称北非移民，用“asiatique”来指称东南亚移民，这一趋势日益明显，但是人们没有认识到，这些形容词与它们所指的人群的认同经验和族源定义有天壤之别。悖论之处在于，断裂频仍的变迁过程，并不一定会把最后一分连续性都排除殆尽，即使在发生了基础性更新和重组的情况下也是如此。比如，法国伊斯兰教徒中年轻一代信奉的伊斯兰教，与其父辈的大有不同，但仍是伊斯兰教。

照此分析下去所能得出的第一个结论就是：多元文化主义只适用于上述文化差异中最具封闭性的情况，其范围相当有限。第二个结论只会比第一个更糟：通过给认同以“承认”，一项多元文化主义政策，不仅会因缺乏操作性，还会因造成损及其目的的影响，而陷入危险之中。“承认”

¹ 凯诺·高尔德在《分化和民主：解释差异》对群体本质主义有所批评。见本哈比卜1996年主编文集第171-186页。

可能导致对某些因素的保护，但这些因素本来是倾向于变化和转型的，这样，“承认”实际上促进的是再生产，而不是生产和创新；同样，它也只会促进相关群体中一部分人的利益。

由此观之，多元文化主义很可能会树立和加强某些对自身政治利益感兴趣的传统人物的权利地位。当这些人物逐渐远离他们所代表的人群及其经验时，就会成为一种保守和买办的力量。或许还会发生另外一种情况，在那里，目的和手段被颠倒过来，一个群体只是为了得到政治和经济实惠才维持其认同。这正是美国的正名行动遭到批评的地方。有看法说，正名行动不是以改善黑人状况为手段去为全体黑人谋福利，而只是让极少数黑人中产阶级从中得利，而这些人正是因此才脱离了劳动阶级和下层阶级，后者则原地踏步，甚至还不如从前，因为这一政策剥夺了他们成为“黑人资产阶级”的权利——这个词是弗兰克林·弗雷泽（Franklin Frazier）50年代发明的。

（3）文化差异和社会不平等

所有关于文化差异的讨论，常常并不虑及它们会带来的社会问题。现在，对那些幸运的群体或那些已在社会意义上被混杂起来的民族而言，承认、自尊和尊重等问题已不算尖锐，但对大部分被剥夺的群体，或因剥夺而无法申明自己的权利要求以及在文化意义上建构自我的群体来说，这些问题要尖锐得多。当少数民族积极地参与到国家经济生活中来时，他们的文化差异性被拒绝和被忽视的可能性，比起他们被排斥和被边缘化时，会小得多。

这就解释了为什么文化差异性诉求，正如我们在中产阶级和精英人物中不时会看到的，可能扩展成各种各样的联合，这不仅导致混血、人种混杂和各种种族间混合，还会走得更远，发展出一种意识形态，对那些因运气不佳而无法做到与众不同或者种族混杂的人抱彻底的蔑视态度，这是那种为回报“红脖子”（美国南方脖子被晒得通红的贫苦农民——译注）和其他“丑陋者”的种族主义及反犹主义而自我支撑的世界主义的一个新的变种（Friedman, 1997）。这种反种族主义批评，就象法国人指出的那样，在很大程度上源自这种意识形态偏离模式。

如果承认问题对大部分被剥夺群体来说意义重大，但又很难预知其结局，这就意味着，只有在多元文化主义政策能够将社会和文化各方面的问题联系在一起考虑的时候，它才会有切实的影响，就象我们在文章开始部分讨论相关经验时看到的那样。文化承认对那些遭受深度剥削的人，或被贬入都市贫民窟并成群失业的人来说，有何意义呢？假如多元文化主义被限定为一种文化承认政策，它能平息反种族主义和社会歧视的斗争吗？

事实上，如果多元文化主义只被限定在文化一途，那么，无论是作为服务于已经很好地适应了社会的群体的政策，还是作为服务于适应不良、而且“承认”问题对他们来说并非先决条件、至少不是唯一的先决条件的群体，都是暗藏着危险的。这就解释了为什么多元文化主义——在保持对其声称所要处理的问题的关注的情况下——必须是一个更广泛的政策中的一部分，这一政策既涉及社会，也涉及文化，或者它本身就是两种方式共同促成的联合体，用约瑟夫·兰兹的话说：

“要切断贫困、低素质和民族身份之间的联系。只要特定的族群中，贫穷者、失学者、无技术或低技术劳工占压倒多数，那么培育对其文化认同的尊重的可能性，甚至培育其自尊的可能性，都会遭到极大破坏”（Raz, 1994: 78）。

另外，它还可能表现为一种分化的、断裂的、充其量与支配性群体的利益和那些把对文化的尊重与对社会问题的处置混为一谈的人的良心安宁有关的话语和实践——一种服务于学术或服务于财政的自我中心化，引用“批评的多元文化主义”的主张（Chicago Cultural Studies Group, 1994: 114-39; Turner, 1994: 406-25）——假如它还没有退化成为一种激进主义或吹毛求疵的左倾

主义的抗议方式的话。

结 论

既然多元文化主义政策包括了大量实际上不能分割的维度，因此，它应该是对一种头绪纷繁的问题的回应。它指出民主制度有必要将文化差异性纳入考虑，这些差异有些来源于稳定的，也是被承认了的群体，另一些则来自稳定性很低，因而要求得到承认的群体。它要求，以确保它与普遍价值的协调性为目标，把承认问题提上议程，使之方便于讨论，至少得到讨论，而不是把它强加到那些于它并不适用的群体或个体身上。

提出这个问题的社会的特征是：主体正在成为一个中心议题和作判断的基本标准，其结果，除各相关群体的承认问题外，多元文化主义方案的合法性和恳切性，也将根据它对个体主体性观点的贡献来作判断。因而，它得仰赖它的某种潜质，这种潜质可以帮助越来越多的人增进他们建构自己为自主性主体的能力，而这些人已经学会了如何自己选择，在与他人沟通方面每天都有进步。进而论之，所提的问题既是社会的，又是文化的，因此必须把对排斥和社会不公的斗争与文化承认联系到一起，方为令人向往的回应方式，同时，还可以指望它在相关社会的经济发展中扮演积极的角色。

所有这些条件构成了对民主制度提出严重挑战的整体，而且并不能确信多元文化主义所指涉的东西会越来越清晰。当然，人们可以拒绝没有价值的批评，比如那些把正名行动化约为配额制的人，或那些把多元文化主义化约为正名行动的人。这里正有一个相反的例子，一项评估指出，在澳大利亚 1989 年出台的少数民族参与社会的计划中，没有一向单独的指标（涉及决策机构、法院、警察部门、国防部门、行政机关、艺术界、传媒界和体育界等）是以正名为基础的。克里斯汀·英格利斯评论说：“正名行动指标，并未成为增加参与度的工具”（1996：49）。

更严峻的是，我们可能会感到惊奇，多元文化方案应如何具体地表达，才能使我们既避免忽视文化特殊性的抽象普遍主义危险，又避免总是会走偏的团体精神主义的危险。既要提倡移民的孩子学习母语和固有文化，又要保证他们能进入东道国的语言与文化中，要怎样做？以什么方式做（Moodley, 1991：315-50）？分隔制度到底有何令人向往之处，以及与其它制度建立联系的规则是什么？多元文化主义应该在最高层次上，包括在宪法上被制度化，并作为一个基本问题，在法律文集中进行讨论吗？或者，它应该成为具有高度进言性的政策评论的主题吗？

不过，除这些实际问题外，用多元文化主义来描述对上述种种条件作出反应的最后可资利用的政策或定位是否恰当，这也是一个问题，我们的结论必须十分小心。

以清楚的政策将那些最稳定，最善指导其成员习得个体自主性，或指导他们甘心向这个方向努力的集体的认同公诸于世，就此而言，多元文化主义是一种恰当的回应方式。但对那些被拒绝的，因无法应对民主、权利和理性的挑战而注定要消亡或退缩进私人空间的文化来说，多元文化主义是不恰当的。

另一方面，由于现代认同的制造和改造呈现为一种无尽起伏和涌动的现象，具有流动性和弹性的特征，多元文化主义，因为它阐释文化差异的基础与以上认识相当不同，作为反应模式，它就更接近于一种冒险，难以让人放心。在此，发明另一个词汇代替它，或回复到更关注主体和民主的经典范畴中，是更可取的办法。我们的问题是要推进与主体性有关的政策，和象泰勒说的那

样，要去操作具有检验以下假设的能力的民主机制：一种认同完全有资格存在，即使是以一种暂时性的和短命的方式。

换句话说，这里的问题是要将文化的各个方面，包括非基本的、创新性的、建构中的和尚未被建构出的内容纳入考虑，所有这些维度都导致文化中出现新的问题形式，对此我们都要关心，而不是只关心那种权威性很成问题的过去的遗迹，就象符合潮流的表达那样突出个人的主体性，而不仅仅强调那种在某些方面已被化约到本质上的认同。

创建一个容纳文化创新和与之相随的主体意识的重要性的空间，与尊重现存的并努力维持其存在的认同，这是两码事，尽管这两方面时常倾向于重叠起来。从这一观点出发，我们就能接受这样的思想：超越多元文化主义是有必要的。这条道路是由大卫·A·霍林杰 (David A. Hollinger, 1995) 指引，他在讨论“后民族”(post-ethnic) 的美国时，要我们牢记，并非所有的“后民族”行动者都会有能力选择他们的认同，认同在有些时候是由他人的意识强加给的¹。文化差异性永恒更新、决不固定的，在此过程中，它承担起反对不平等和社会排斥的责任，这一认识要求我们的政策去推动交往和沟通，要求建立讨论的空间，以使少数人的和不入耳的观点都能被听到并得到冷静的分析，这是民主道路或民主文化的一部分。多元文化主义这个术语，与“已成型的文化之间孤立的民主共存”这一意象联系得过于紧密，因而在这里确实很不适宜。它在形成决定性讨论的过程中是有用的；不过现在，它就算还未江郎才尽，或许也至少得算过时了。

(英文参考书目从略)

· 书 评 ·

《面熟的陌生人：中国西北地区穆斯林史》 (*Familiar Strangers: A History of Muslims in Northwest China*)

著 者：乔纳森·李普曼 (Jonathan N. Lipman)

出版社：西雅图 华盛顿大学出版社 (Seattle: University of Washington Press)

这可能是第一部用英文撰写的有关中国穆斯林历史的研究专著。作者认为，自 8 世纪以来，穆斯林在中国历史的发展过程中，特别是在近代英国与沙皇俄国在中亚地区的角逐中都扮演过重要的角色。但对于中国穆斯林的历史，他们来自何处？他们如何生活？他们与周围的非穆斯林族群以及其他国家的穆斯林群体有什么不同之处？他们如何影响了中国的历史？作者认为这些问题在中国及西方均缺少系统与深入的研究，而他希望能够在在这方面给与回答。

全书共有 266 页，除了导言部分外，分为 6 章。

该书的第一章，介绍中国西北地区的地理与居民。从顾颉刚 30 年代在西北地区的调查谈起，说到甘肃、宁夏、青海的区域性行政与经济中心，各族人口的分布与宗教信仰，第二章从唐太宗做梦并派人出使中东，请回穆斯林传教者的传说，谈到唐朝与中亚的阿拉伯地区的贸易，引进各类植物水果。唐宋两代的中亚商人已经形成自己的社群和驻地，保持自己的宗教活动和生活习惯，元代中亚穆斯林在社会与经济上扮演重要的角色。在明代，作为一个群体多次起义与统治者发生

¹ 格莱泽对认同的自愿性问题也有评述，认为霍林杰的观点不适用于非裔美国人的情况。

冲突。第三章介绍清朝初期的西北穆斯林的历史，和新疆地区并入清朝版图的过程；第四章介绍穆斯林对清朝同志的抵抗，与清朝武力镇压、强迫民族融合的政策，第五章介绍民国时期西北马家军阀对甘肃的统治，第六章总结了 中国历朝对于西北地区穆斯林的政策，并对中国穆斯林历史的研究提出自己的观点和建议。（马戎）

《后共产主义世界的民族与冲突：苏联、东欧与中国》(Ethnicity and Conflict in a Post-Communist World: The Soviet Union, Eastern Europe and China)

编者：Kumer Rupesinghe, Peter King, Olga Vorkunova, eds.

出版社：St. Martin's Press. N.Y. , 1992.

这是由挪威、澳大利亚、俄罗斯 3 位学者共同主编的一本文集。除简短的序言外，本书共收入 16 篇论文。其中 4 篇宏观地介绍苏联解体前后的民族关系和族群冲突，7 篇分别讨论在爱沙尼亚、拉托维亚、阿塞拜疆和中亚地区的民族冲突，1 篇谈中国的民族问题（Harald Bockman），其余 3 篇介绍东欧国家的语言冲突，分析保加利亚与匈牙利面临的民族问题。在全书的 276 页中，涉及中国民族问题的只有一篇文章。作者 1945 年出生，1980 年在奥斯陆大学获得中文学位后，又学习了历史、地理和人类学，长期从事中国、日本和缅甸的研究，这篇文章主要概括了中国的民族政策，与建国后各个历史阶段中民族的发展与面临的问题，提出由于中国人口众多、幅员广大、各民族之间甚至汉族地区之间的差距在不断扩大，提出建立联邦制可能是中国民族问题的一个解决方法。

本书中比较有学术价值的是分析前苏联与东欧各国民族关系的各篇论文，国内学者对于这些地区的民族关系的历史和政府政策了解不多，这些在苏联解体后主要由前苏联学者协作的文章，对于我国研究国际民族问题的学者具有一定的参考价值。（马戎）

《中国及其少数民族：自治还是同化》(China and Its National Minorities: Autonomy or Assimilization?)

著者：王海（Thomas Heberer）

出版社：New York: M. E. Sharpe, Inc.

德国汉学家王海教授（Thomas Heberer）于 1989 年出版了他研究中国少数民族的英文专著 *China and Its National Minorities: Autonomy or Assimilization?*（《中国及其少数民族：自治还是同化》）。作为一个熟悉中文并在中国工作过多年的汉学家，他的这本书比较全面地介绍了中国的民族问题以及各民族的发展情况。

这本 165 页的书共分为九章。第一章详细介绍了有关“民族”、“少数民族”的基本概念，以及当代世界上的民族矛盾，对于中国各族群的历史也做了简要的叙述。

第二章“文化革命与少数民族”从“民族问题说到底，是一个阶级斗争问题”的观点谈起，回顾了“文化大革命”前后我国民族政策的变化及变化的社会政治背景。

第三章则集中分析了中国建国以来的“民族识别”工作，在概况性介绍之外，还重点讨论了“穿青”等当年民族识别工作中有争议的典型例子。

第四章分析“区域自治”的各种含义，介绍了我国“民族区域自治”的主要内容，谈到了与

“自治”有关经济发展、教育制度等具体问题。

第五章则以云南为例，分析这个多民族省份在中央民族政策指导下在社会、经济、文化各个方面的发展，介绍了云南的经济增长速度和各项经济社会发展指标，以及云南省在发展少数民族地区、山区、经济开发区等方面的具体发展战略。

第六章集中讨论与少数民族有关的人口政策，包括计划生育政策与人口迁移政策。

第七章的中心是宗教问题与宗教政策，介绍中国的传统宗教观和党的宗教政策，结合“文化大革命”等社会变动分析这些政策的实施，另外专门讨论了中国的基督教问题。

第八章分历史和现状两个部分专门讨论中国的西藏问题。

第九章则是对中国民族的展望。

由于篇幅所限，作者在每个问题上的介绍与分析都比较简略，对于我国的民族问题的历史、现状、政府的有关政策方面的介绍还是比较客观的，辅以我国公布的有关的统计数字。对于向西方社会的读者介绍我国的民族问题和我国政府的有关政策，有着一定的积极作用。（马戎）

秘书处通知

《民族社会学研究通讯》已经编辑出版了 20 期，感谢会员和其他关心民族社会学专业方向的研究者对于我们这个《通讯》的关心和大力支持，我们热切希望今后能够继续得到大家的支持，并且盼望会员和其他研究者能够向我们这个《通讯》投稿。稿件可以是实地调查报告，也可以是读书笔记或理论性研究论文，篇幅长短不限，特别希望能够在结合我国民族关系研究的实际调查的基础上，在理论和基本命题方面提出自己有创见的观点和研究思路。我们相信通过大家的广泛讨论，我们的研究水平可以不断地得到提高，这个专业方向也可以得以发展。

中国社会学会民族社会学专业委员会
北京大学社会学人类学研究所
邮编：100871

责任编辑：于长江

电子邮件：chjyu@sina.com