

社会与人民： 中国人类学的学术风格*

麻国庆

提要：中国人类学近百年的发展，除与国际人类学研究共享的领域外，也形成了自己的研究特色、学术风格和思想资源，如家乡人类学、本土人类学与国家人类学。家乡人类学在和西方“异文化”研究的比较中发展起来，构成了本土人类学的重要组成部分；而在中国人类学本土化过程中发展起来的本土人类学则致力于描述中国社会文化的特殊性，解释中国社会文化发展的问题；新中国成立后，一系列由国家推动的调查研究活动把人类学的学术旨趣同现实的要求连接起来，形成了鲜明的以国家建设为核心的研究取向。引自西方的人类学学科与中国传统文化中的“格物”“致用”等思想在近代历史的特殊环境中相结合，产生以研究“内部他者”为重点的本土人类学和“迈向人民”的国家人类学两种传统。在新时代发展和融通人类学的这两种资源，是构建中国特色人类学学科体系、学术体系、话语体系的重要方向。

关键词：家乡人类学 本土人类学 国家人类学

人类学在全球范围内的架构本身就是一整套学术的世界体系。学者们所身处的社会在这个体系中的位置，决定了他们的研究所具有的特点和风格(桑山敬己,2019;Gerholm & Hannerz,1982)。加快构建中国特色人类学学科体系、学术体系、话语体系，必须厘清中国人类学在世界人类学体系中的特殊位置。人类学这门学科在中国的传播和发展过程投射出近代以来我们的国家和民族在世界民族之林中的位置及其变化，并同百年社会变迁中代代学人的努力联系在一起。不同时期的人类学家为塑造中国人类学特殊的学术风格做出了各自的贡献。

全球化与文化自觉的交织，在人类学这门曾经专注于“异文化”研究的学科内部催生了非西方学者对其熟悉的本土社会的研究和实践，这种取向可以称之为本土人类学(native anthropology)(Messerschmidt,1981;Fahim,1982)。同时，在原殖民地半殖民地国家

* 本研究受2017年国家社会科学基金重大项目“中国岭南传统村落保护与利用研究”(17ZDA165)资助。

引进和发展这一学科的过程中，来自国家的力量对这些地方的社会进程和文化变迁的影响越来越大，一大批人类学者参与到政府的决策运行和政策实践当中，由此形成了可称之为国家人类学的取向。国家不仅在场，而且成为社会发展、文化变迁的主导力量，进而影响到人类学的知识生产。这两种取向同时也存在于中国人类学的发展历程当中。中国人类学近百年来本土化历程发展出了家乡人类学、本土人类学与国家人类学三大特色，其核心问题是如何理解变化中的中国其内部的社会与人民。

一、作为家乡人类学的早期研究

哲学社会科学研究本身就是一定社会文化的组成部分，它既对社会文化的其他部分起到推动和限制的作用，自身也受到所在社会文化的限制和推动。特别是对人类学这样的社会科学而言，其学术史本身就是一种政治史和思想史。在西方社会文化环境中生长出来的人类学本来没有本土人类学的追求——这门学科建立之初便聚焦于“异文化”。但非西方的学者在接受这一学科的时候，其自身的社会和文化正经受巨大压力，所以自然就偏重这门学科对于社会改良的价值。也就是说，同一个学科，在殖民与被殖民、压迫与受压迫这种不平等的结构下，其内涵发生了巨大分化。这就如同一个馒头，一个吃饱饭的人会注意它与其他食物的搭配，而一个饿肚子的人就会看到它能填饱肚子的价值。这种转变不仅仅发生在人类学，诸多其他人文社会科学都有相似的转变过程，除了中国之外，印度、巴西等国的学术界也存在同样的现象。

在中国人类学早期，家乡人类学(home anthropology)构成了该时期诸研究的一大特色，代表性研究之一便是费孝通先生在马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)指导下写就的《江村经济》。与此类似的是印度人类学家斯利尼瓦斯(M. N. Srinivas)在拉德克利夫-布朗(Alfred Radcliffe-Brown)和埃文思-普理查德(E. E. Evans-Pritchard)的指导下开展的对印度南部库尔格人的宗教和社会的研究(Srinivas, 1965)。马林诺夫斯基对《江村经济》的赞赏建立在两点之上，一是费孝通研究了中国这样一个传统文明国家，而不是某个小部落；二是这本书包含着一个研究者对自己的文化和社会进行研究的成果。学术史回顾一般给予

第一点很高的评价,却忽视了后一点即家乡人类学或者说自身社会研究的重要意义。马林诺夫斯基指出,“本书的内容包含着一个公民对自己的人民进行观察的结果。这是一个土生土长的人在本乡人民中间进行工作的成果。如果说人贵有自知之明的话,那么,一个民族研究自己民族的人类学当然是最艰巨的,同样,这也是一个实地调查工作者的最珍贵的成就”(马林诺夫斯基,1999:214)。这样的经典研究还有林耀华先生的《金翼》、杨堃先生的《中国家族中的祖先崇拜》、杨懋春先生的《一个中国村庄——山东台头》、许烺光先生的《祖荫下》等。这些经典作品的特点是从西方人类学的知识谱系出发,收集、整理作者故土的田野资料,用非母语完成并供西方学术界认识遥远的中国。

这些学者不同于后来用本土语言表达自身文化的“土著人类学者”(indigenous anthropologists)(Kuwayama,2004:1-14),他们在西方接受学术训练,而在自身社区展开研究。传统的人类学关注研究“他者”,所使用的也多为西方的知识框架和学术概念。但是,“亚非地区的新兴国家在国家建设过程中面临很多用西方的知识框架无法轻易解决的问题,西方理论与第三世界的现实之间存在很大的鸿沟”(桑山敬己,2008:4)。而土著人类学者所做的研究,其优势就在于“(本土人)尝试用自己的观点、自己的语言去阐释自己的民族、自己的文化”(桑山敬己,2008:3),这为人类学研究的转向提供了另外一种研究路径。如日本民俗学之父柳田国男的民间传承“三分类法”将民间传承分为“眼观的有形文化”“耳闻的语言资料”“心感的精神现象”(即心意现象),并将这三种资料分别对应于“旅人之学”“寄居者之学”“同乡人之学”(桑山敬己,2008:148)。也就是说,在柳田看来,最能够挖掘出一个“乡土”的最深层次的“心意现象”的只有本土人,这些人的学问构成了乡土研究的根本。

但国际人类学界传统上对海外社会的研究仍然是人类学家的理想状态。如日本人类学家中西裕二因常年从事日本研究而一直被日本学界认为是民俗学家;直到他前往海外,去越南进行研究并在此基础上撰写完成博士论文,学界才开始认为他是人类学家,以至于他发出“我是人类学家吗”(中西裕二,2003)这样的感慨。20世纪40-50年代,随着民族解放运动在前殖民地国家的展开,社会科学的建设与民族国家的政治议程广泛地结合到一起。像巴西和印度这样的国家就在本土重建了欧洲经典的学科模式(Becker,1971),而中国等社会主义国家则在

很大程度上改造了自身的人类学传统。直到 20 世纪 60 年代以后,世界范围内的人类学本土研究才逐步确立起来,自身社会研究作为一个学科领域也逐步形成。1978 年在澳大利亚召开的“非西方国家的土著人类学”(Indigenous Anthropology in Non-Western Countries)会议就集中讨论了“土著的社会科学”这一命题的可能性(Fahim & Helmer, 1980),反对传统上仅仅将本地人当作民族志表述对象而不是参与者的做法。在美国留学、执教 11 年之久的日本学者桑山敬己在其著作《学术世界体系与本土人类学》(桑山敬己, 2019)中就详述了美、英、法三国如何在世界的知识体系中获得特权而其他地域的研究则被边缘化的状况。通过将日本经验置于国际背景下,他尝试明确自身社会研究在当今世界环境下的意义。包括日本在内的东亚社会的特殊性在于汉字、佛教、儒家文化的共享性与地方特殊的文明传统的并存。末成道男教授在《研究东亚的自身社会的人类学》一文中指出,这些社会的人类学采取了不同的研究取向,对外国文化也表现出截然不同的态度(末成道男, 1993:48-64)。他特别指出,中国和韩国的人类学因受到各自历史因素和文化传统的影响,而均偏重对国内进行研究。比如,20 世纪 90 年代以前,中国学者即使在海外从事研究,也很少选择异文化课题。这是因为中国内部的文化多样性使学者很容易置身于外来人类学者所需要的文化疏离感之中。同时,强烈的社会责任感是中国学者群体的共同特征,这与传统儒家文化的影响不无关系。日本人类学则由于其自身文化中对“外国”的兴趣——更重要的是,其学科传统形成于殖民和军事扩张时期——而具有明显的异文化追求(麻国庆, 2009)。

末成道男教授在谈到家乡人类学的问题时,曾提到家乡人类学者对于无意识结构的迟钝反应和在母文化的强烈束缚下形成的客观性障碍(末成道男, 1993:48-64)。其困难或者说危险被认为是无法确保文化疏离感,而这是人类学“文化震撼”的基础。早期人类学家认为,“在田野工作过程中,他们个人与调查对象如果过于亲近,那就绝不会找到客观的观察的感觉。其实,正是由于这种文化距离的 *Detachment*(即对象和自己分离),才是产生优秀科学研究的条件”;“初期的优秀的人类学者,由于对于对象具有这一 *Detachment*,出现了非常多的重视立足于经验主义分析的科学的观点,确立了社会人类学的基础”(中根千枝, 2018:275-276)。再者,从事自身社会研究的人类学者往往期望进入到社会文化的环境甚至过程中去,这就无法保证价值上的中立

(Rapport & Overing, 2000:18-28)。正是在这个逻辑上,利奇(Edmund Leach)对20世纪30-40年代中国学者研究本土社会的成果进行了批判(Leach, 1982:124-127)。费孝通先生的回应是,“实质上并没有所谓‘本文化’和‘异文化’的区别。这里只有田野作业者怎样充分利用自己的或别人的经验作为参考体系,在新的田野里去取得新经验的问题”(费孝通,1996:11)。在已有的经验之外,任何新事物都是“异文化”,田野工作就是把已有的经验同新接触的事物相比较的过程。利奇认为,研究家乡的人类学者可能容易被个人身处这个社会之中的私人经验所影响。这种对于价值立场的批判在某种意义上来讲有一定的偏颇。利奇的代表作《缅甸高地诸政治体系》正是他在担任英国殖民地军官时期完成的调查(利奇,2010:296-297),而且他那个时代的许多英国人类学者都曾参与过英国殖民地社会科学研究委员会组织的殖民地调查研究(De L'Estoile et al., 2005:135-166)。人类学过度追求价值中立,在我看来不仅难以实现,而且是对自身同殖民主义间那段不光彩历史的矫枉过正。

引入西方研究“异文化”的方法来对本土历史中生发出来的社会和文化进行讨论,是家乡人类学的重要贡献。费孝通先生的研究生涯反映了人类学不仅是一门研究简单社会的学科,同时也是研究复杂社会的学科。他早期在英国写下的《江村经济》,在当时的学术界看来,是从非洲到中国、从无文字社会到文明社会、从异文化研究到本民族研究的转型。费先生最早的研究正是对当时被视为异文化的瑶族社会的研究。而伴随着人类学在中国的传播,特别是作为一门独立学科在中国的教育科研体制之内确立,本土人类学的特征便逐渐凸显。事实上,费先生本人也是这一趋势的推动者和见证人。

二、自身社会人类学的家国情怀

费孝通先生、林耀华先生等留学于欧美的大学,并完成了一系列家乡人类学的代表性著作。但是,这些作品主要受到当时西方人类学、社会学理论的影响,最初的阅读者也是西方的学术同行。20世纪中期,随着殖民地解放浪潮的高涨,一方面,西方的人类学者不能再凭借殖民者的优势居高临下地进入原来的殖民地国家,这使他们重新反思殖民

地研究的经验；另一方面，殖民地人民出于国家独立、民族解放的需要，也开始重视对本民族文化和社会进行研究。这两股潮流汇聚在一起，推动了人类学领域，催生了本土研究的高潮。但在此之前，中国人类学、民族学、社会学建立的机构和培养出来的学生，就已经从中国社会的历史资源和基本单位出发，致力于描述和整理中国社会与文化的特殊性，解释中国社会和文化发展的问题。

这些研究虽然着眼于本土的社会和文化，但实际上继承了人类学的学科传统，并在中国的知识谱系中进一步发展。弗特斯(Meter Fortes)在20世纪50年代曾将人类学分为“社会”和“文化”两大传统。“社会的”人类学以梅因(Henry J. S. Maine)、摩尔根(Lewis H. Morgan)、麦克伦男(John F. McLennan)和结构功能主义为代表。“文化的”人类学以泰勒(Edward B. Tylor)、弗雷泽(James G. Frazer)和博厄斯学派(Boasian School)为代表(Fortes, 1953: 11-14)。而在中国人类学早期的经典研究中，学者们已经尝试将“文化”和“社会结构”综合起来。比如，中国宗族、家族研究就把作为文化仪式的祖先祭祀与作为社会结构基础的家族组织结合在一起，并以此实现了对于中国社会的整体理解。如杨堃先生的《中国家族中的祖先崇拜》、林耀华先生的《义序的宗族研究》《金翼》、费孝通先生的《乡土中国》《生育制度》和许烺光先生的《祖荫下》等，都是这批研究中的经典代表。

其中，家乡人类学同本土人类学的区别在于，前者将自身置于西方的知识谱系中，用英文等外文对西方世界言说中国；后者则将中国的思想资源同学科理论结合，用中文为中国人分析中国社会和文化。后者的研究也是人类学本土化的肇始。近现代的中国学者面临几千年未有之大变局，古籍上描述的荣耀和尊严正被内部的积贫积弱和外部的强力冲击所销蚀。费先生这一代学者以及他们的前辈从事社会学或人类学，大致总是想认识社会，从而改良社会，免除民众的疾苦和民族的屈辱。费先生在晚年反思自己的研究时就指出，“其中不可能不存在中国知识分子的传统烙印，随手我可以举出两条：一是‘天下兴亡，匹夫有责’，二是‘学以致用’。这两条也可以说是我自己为学的根本态度”(费孝通, 2004: 28-29)。在费孝通先生的三大研究领域中，从对汉人社会的研究、少数民族的研究到对全球化的关心，都寄托了对“创建美好社会”“创建健康社会”“唯希社会更美好”的人文关怀(费孝通, 2019: 301-306)。正如费先生在谈及中国知识分子的使命时指出

的,“从社会得到的知识要回报于社会,帮助社会进步,这就是‘学以致用’,这是中国的传统”。^①这种关怀不仅是费先生个人的,也反映了中国知识分子的历史使命感和“学以致用”的理念。

正是出于“从实求知”“学以致用”的学术追求,费孝通先生一直认为传统经济活动及新的动力对人们的生活产生了重要的影响,所以才决定将表现中国经济生活的巨大变迁作为自己的研究目的。他在《江村经济》的前言中就写道,“正确地了解当前以事实为依据的情况,将有助于引导这种变化趋向于我们所期望的结果。社会科学的功能就在于此”(费孝通,1999:2)。为了推动文化和社会,实现成功的变革,对真实情况的研究特别重要。他因此旗帜鲜明地指出,“中国越来越迫切地需要这种知识,因为这个国家再也承担不起因失误而损耗任何财富和能量。我们的根本目的是明确的,这就是满足每个中国人共同的基本需要”(费孝通,1999:4)。

类似的理念也体现在同一时代的日本学者柳田国男“学问救国”的思想中。当时的日本貌似已经成为一个可以与欧洲列强匹敌的近代化国家,但是实际上人与土地加速分离,人们的价值观发生巨大变化,再加上愈来愈明显的殖民主义倾向,“传统日本社会”处于崩溃边缘。柳田深感要建立“真正的学问”以救国,从而开始着手建立系统的民俗学。柳田国男所创立的“一国民俗学”^②就是典型的认知自我(即日本人和日本文化)的学问,其目的就在于明了什么是日本人、日本人从哪里来、什么是日本。在这一主张之下,柳田提出建立“内省学问”,认为只有生活于一定社会中的人才有可能掌握其自身的民族文化(桑山敬己,2019:127),特别是涉及精神、心灵领域的研究只有本国人能做。他因此“主张日本的事情只有日本人才明白”,而“乡土的事情只有乡土人才明白”(桑山敬己,2019:128)。

这种研究目的上的特点并不是费先生或柳田国男所独有的,而是与其同时代的学人们共同拥有的理想和追求。像芮逸夫就试图依据世界文化分类的类别来说明“中国”具有哪些不同的性质,希望由此将中国带进世界体系,使之成为世界学术关注焦点之一(芮逸夫,1972:

① 2000年夏,费孝通先生接受《东京新闻》记者采访,文字稿由笔者记录。

② 从人类学传入日本至20世纪30年代为止,日本的民俗学与人类学(民族学)一直是一个整体,并无现代意义上的学科性质划分。

1-71)。而吴文藻先生所推动的人类学本土化在后期和“边政学”密切相关，他本人更身体力行地参与到当时国民政府的边政事务当中，主持了专门的《边政公论》杂志，推动了边疆地区民族、宗教以及教育问题的研究(周星,1997)。柳田也从日本实际情况出发,认为应该将国民经济的重点从外部发展转向重视国内市场的产业结构调整,提倡要为此进行农业改革,扩大国内需求,盘活工业和农业的市场循环,实现工农的均衡发展,减少对海外市场的依赖。

不难看出,人类学学科的发展与民族国家的建设进程密切相关。但不容忽视的是,这一学科同样深受中国传统思想资源的影响。于是在中国人类学发展中出现了“传统”与“现代”、“人文”与“科学”、“客观的科学描述”与“主观的国族建构”交杂的状况。这也是中国近代思想史的一个显著特征。要理解学科当时的发展或者今日的现状,就必须依据此特征去揣摩学术脉络背后的复杂关系。

要理解这种思想史的特征,就必须首先考虑中国学者身上“格物”和“致用”并存的文化传统。余英时指出,传统上中国学者一直有两个自相矛盾的观念与态度,一个是以“内圣外王”来从事社会改革的“尊德性”之道统,再一个就是追求真理而具致知精神的“道学问”。前者以王安石的“经世致用”为典型,后者的代表则是清代的考据之学。在这一分类下,大多数中国传统学者居于二者之间(余英时,1976:121-156)。

在民族议题上,历代中国学人积累了丰富的“类族辨物”知识。儒家伦理本位的认识论扩展到族类关系领域,形成了区分“中心与周边”“华夏与四夷”的认识框架。其结果就是在认识和治理五方之民的过程中以中原为中心划分中心与周边,以教化为标准划分我族与他族——“四周蛮夷”被认为是“中国文化的候补人”(Yu,1967)。但这套文化的界定也不是一成不变的。由于政治、文化的发展,类别和关系在不同历史情境中的内涵又有不同。“夷”接受了中原的礼仪、制度、法律,就可以成为“华”的一部分,“夷”与“华”之间是可以相互转化的。传统族类知识系统一方面便于认识这些差异化极大的他者以“格物”,另一方面则可以确定应对周边族类的策略以“致用”。这些传统知识经过人类学区分“自我”与“他者”的认识论转化,为本土人类学和国家人类学提供了基础。抛开这背后族类不平等的历史局限性,可以说,我国的思想传统塑造了自身社会人类学的家国情怀,也为后来的学术转向埋下了伏笔。

三、迈向人民的人类学

在殖民地解放和民族独立高潮之时,人类学研究与特定的民族国家建设进程紧密联系起来,学科属性打上了民族国家的烙印。从此,人们开始反思殖民主义人类学的研究动机和价值判断。同时,为学理而学理的所谓科学主义的人类学受到质疑,其研究目的是否从当地人的角度出发、是否为当地人的发展服务,也成为讨论的焦点之一。1980年3月,费孝通先生在接受美国应用人类学会“马林诺夫斯基纪念奖”时曾做过题为“迈向人民的人类学”的演讲,他在演讲中指出,“也许我们还需要有比前人更大的勇气和才能,才能真正地实现一个能使科学知识完全为人民服务的世界”(费孝通,1980:111)。他认为,很多人类学者所关心的似乎只是他的老师马林诺夫斯基所写下的关于当地人的文章,而不是当地人本身的发展问题,并对此提出了质疑和批评。在费先生看来,对人民有用的社会调查必须是为人民服务的。以人类社会为研究对象的人类学者有责任满足广大民众的切实需要,生产真正反映客观事实的社会科学知识,为实现一个和平、平等、繁荣的社会而服务。这是他对于新中国人类学发展的总结。新中国成立后,哲学社会科学被赋予了人民民主、社会主义等崭新的特征,人类学的研究发生了很大的转向,国家话语和国家的在场成为人类学研究离不开的话题。

在人类学这个学科的重要发源地英国,人类学是作为一门建立帝国(empire-building)的学科而出现的,其目的在于了解境外殖民地的“他者”。而在欧洲大陆和其他国家,这个学科则主要关注一个社会内部各有差异的主体如何达成一种认同上的共识,重视“内部他者”如何凝聚为一个民族,以服务于建立民族国家(nation-building)的目的(Stocking,1982)。后来实现民族解放的地区延续了后者的取向,纷纷发展出民族国家建设型的人类学。这种倾向发展出民族化风格的人类学。 *Ethnos* 杂志曾在1982年第1、2期组织过专题,发表了讨论印度、波兰、苏丹、加拿大、巴西和瑞士人类学与民族化风格的七篇文章。不同国家在世界体系中的位置,各个民族的发展历史、思想传统,人类学在不同国家的发展历史、学术体系、学科体系等因素,都对各国人类学的取向产生了影响。但它们也具有明显的共同性,都涉及现代国家的形成和民族主义发展对人类学的影响。如安德森就指出,人文社会科

学的建立多少与现代民族“想象的共同体”的建立有关系(安德森,2003:187-215)。

比如在日本,柳田国男的一国民俗学的立足点就是以“家”为单位的乡土,强调有历史连续性的单一民族国家观。在《民间传承论》中,柳田认为日本是“一国、一语言、一种族”,一国民俗学就是“自己对同种族的自我认知”(柳田国男,1990)。柳田称一国民俗学为“国民生活志”(柳田国男,1982a:137)、“国民总体的生活志”(柳田国男,1982a:154)、“国民生活变迁志”(柳田国男,1982b:515),就是这种单一民族史观、日本文化等质观的表现。而因为一国民俗学继承了单一民族国家观,所以也被称为“单一民族学”。

中国人类学所具有的特殊风格之一则是学人对于家国情怀的追求。传统上知识分子“经世致用”的思想在民族国家建设的进程中进一步发挥成为“为人民服务”,决定了人类学的研究取向和话语体系。吉尔赫穆(Tomas Gerholm)和汉纳兹(Ulf Hannerz)特别提出国家在世界体系中的处境与本国人类学的发展有莫大关系(Gerholm & Hannerz, 1982)。中国近代以来的挫败和焦虑以及“五四运动”以来的实证学风构成了一种国家建设型的人类学,也可以说民族国家成为一种社会追求的产物。全球性科学在近代中国民族政治中的实践运用就在这里体现出来(DikÖtter,2003:251-278)。例如,1949年之前有关中国少数民族的研究大都集中在确定各民族与中原华夏族裔的历史关系问题上,以建立国族发展阶段。“民族”在“族”“群”“种”等传统概念的基础上,经过清末到民国的实践,1949年以后,更加强化了作为族裔民族的“民族”和作为“国家民族”的“中华民族”的双重含义和两者相混杂的内涵。

这种传统在新中国成立后同一系列国家主导的调查活动相结合,人类学、民族学由此形成了鲜明的服务国家建设的取向。其学科体系在建立和发展过程中实际上也不不断强化这一特征。在教学体系方面,1949年以前,中国的人类学在很多高校特别是北方高校带有浓厚的社会学的色彩,主要关注汉人社会和历史的研究,如燕京大学和清华大学;后来在1952年前后的院系调整中人类学和社会学均被作为资产阶级的学科遭到取消。当时人类学名号下的几大机构如燕京大学、清华大学、中山大学、华西大学等均遭此变故。这可以看成中国人类学发展的重大曲折。同时,由于这一时期党和国家民族工作的需要,很多著名

的人类学家、社会学家被调动到中央民族学院。加之受到前苏联的影响,人类学学科开始销声匿迹,取而代之的是以研究少数民族为主、被定义为民族学的学科。由此,民族学取代人类学,变成了国家治理体系引领下的特殊学科。在这一转折中,许多学者转向了民族学研究,主动承担起服务新中国民族事务治理的研究工作,其中不乏吴文藻、潘光旦、杨成志、费孝通、林耀华等这样的大家。在此大趋势下,这些学者的工作重点也转移到民族研究和民族工作上来。更为重要的是,他们中的很多人还参与了中央访问团以及其他具体民族事务的工作,形成中国人类学、社会学被取消后学术史上一个以少数民族调查和研究为主要内容的学术高峰。在很多研究者看来,20世纪50年代社会学、人类学学科被取消以后,中国的社会学、人类学就消失了,直到1979年才恢复。其实,在此期间,相当多的社会学、人类学家从原来从事的汉族社会研究转向了对少数民族的研究。社会学、人类学的发展并没有停止,只是转为活跃在“胡焕庸线”以西区域的调查和研究了。

这一时期大陆的人类学如与中国台湾学界相比较,就出现了李亦园先生所说的“南北两派人类学传统互易其位”的现象(李亦园,1993)。以燕京大学为代表的北派人类学在1949年前主要从事汉族社会的研究,新中国成立后,费孝通、林耀华等人成为中国少数民族识别、民族研究的旗帜性人物,主要精力用于从事少数民族研究。而南派的中央研究院、中山大学、厦门大学等单位原来主要从事少数民族的调查研究,在凌纯声、芮逸夫等人迁移到台湾之后,虽然一开始仍是延续“南派”的传统,都注重对台湾少数民族的调查,但是1965年之后从传统民族志走向社会人类学的趋势逐渐显现,开始从事汉族社会研究,培养出了一批研究汉人社会的学者。这种有趣的局面反映了历史环境的变迁对中国人类学研究旨趣转向的影响。当然,这个时期中国大陆的学者受到中国传统文化中家国情怀观念的影响,均不同程度上具有服务国家的倾向。但这些学者自身的倾向是与具体的历史环境结合起来,才形成了各具特色的学术风格。个人的追求不足以形成学术群体的整体特征,只有个人同国家达成的共识或者说沟通才能促成这样的效果。简单来看,移居台湾的人类学者是失去了许多进行少数民族研究的条件,但我们仍然不能忽视当时中国台湾对中华文化正统性的主张对这些学者的影响。而留在大陆的学者由于院系调整失去了社会学系、人类学系的招牌,转向了民族学和历史学的研究;同时,新中国崭新

的面貌又激发了学者个人的传统情怀,将研究工作与民族地区发展的社会需求结合在一起,从而形成了大陆人类学一度几乎等同于少数民族研究的局面。

民族识别和少数民族社会历史调查是中国人类学、民族学特色风格系统化和固定化的重要时期。这两者在研究方法、指导理论、研究对象乃至科研机构设置等方面确定了以少数民族研究为主的人类学、民族学的特点,形成了科研机构与政府密切合作的新形式,并将这种特点和形式固定下来。在少数民族社会历史调查开展之前,中央访问团1951-1952年的调查以及1954年开始的民族识别工作打下了人类学服务社会主义建设的基础。但一直到1956年开始的全国少数民族社会历史调查之后,人类学、民族学的理论、方法和对象以及展开实践的人员和机构服务其国家治理和人民福祉之特征才确定下来。这个调查的背景是新中国已经在民族地区展开了大规模社会改革。少数民族社会正在发生巨大变迁,政府需要了解其历史与现状,特别是各民族向社会主义过渡中出现的问题,从而为民族政策的制定寻找依据。为了服务新的政策目标,这个阶段的调查和研究受到马克思主义特别是摩尔根进化论的深刻影响,强调收集各民族的社会历史发展材料,以说明社会发展的历程。费孝通先生当时分析,在进行社会主义改造的过程中要注意少数民族发展的特点,这就要求民族工作更加深入、对各民族发展的特点有更深刻全面的了解;而且,各民族将来必然会自发地要求证实自己民族的历史,明确他们在国家历史上的地位(费孝通,1988:115-120)。这次调查是一项国家工程,学者们的家国情怀和历史的现实需求一经结合,便奠定了此后我国人类学民族学研究的基本范式。

20世纪80年代初期重建人类学之际,“族群”这一西方人类学概念的引入还引发了不小的波澜。在当时,“民族”经由政治的确认和学术的识别已经成为明确、实在的概念,成为中国人类学、民族学的基本研究对象和理论工具。而“族群”概念及相关理论特别是“建构论”却强调灵活地看待族群之间的边界,学界很快就发现,这与民族识别过程中建立起来的社会主义民族理论政策体系下的“民族”概念体系有所冲突。围绕这两个概念的争论有些超越了族群理论是否适合解释中国的争议,发展成为对中国民族学基础甚至中国民族政策的反思(麻国庆,2017)。民族、族群的“名实之争”实际上表现了社会科学“实在论”与“建构论”的二元对立。费先生在1988年发表的《中华民族多元一

体格局》一文事实上早已超越了这种非此即彼的论述模式,论证了中华民族从自在走向自觉的过程(费孝通,1989:1)。费孝通先生“中华民族多元一体格局”的理论架构是对整个中华民族发展过程的宏大叙事和整体思考,这一理论应被视为国家人类学在中国民族研究中的杰出代表。

费孝通先生的国家人类学的另外一个特点就是将历史、区域、民族作为整体,从国家、民族的整体视角来考虑发展的问题以及多民族社会共同繁荣的问题。例如,他在1991年访问凉山地区时就提出了“南方丝绸之路”这一区域发展设想,重视整合重建当地传统民族交往网络,以解决藏彝走廊内各民族、各区域的发展问题。对于黄河中上游西北民族地区的发展,他也提出以古代西北丝绸之路为基础来发展开发大西北的战略思路。在对内蒙古农牧结合地带、武陵山区民族聚居区等民族地区进行实地调查的基础上,他提出了借助民族走廊、历史文化区域已有的社会和文化资源推动这些地区经济发展的设想。费先生在思考少数民族和民族地区的发展问题时,重视各民族在历史上形成的交往、联系、共生关系,特别是民族结合区域的社会交往和文化网络,强调打破行政区划和民族区别的藩篱,为思考各民族今日的发展提供参考。20世纪80年代初期,费先生提出了“民族走廊说”,对专门研究单一民族的中国少数民族研究传统具有极大的启发意义。20世纪90年代末,他又提出调查研究“中国人口较少民族经济与社会发展”的问题,其出发点是国家的现代化进程如何影响“小民族”的社会和文化以及发展,并提出“保人”与“保文化”,强调现代性不应以牺牲民族文化为代价。不难看出,费先生思考民族地区和少数民族发展的理论出发点,正是从国家、区域、社会与文化传统的角度来看区域与民族发展的问题。“地域”“文化传统”等问题亦为后来的“内发型发展论”所重视,鹤见和子就认为“内发型发展论”的理论源头之一就是费孝通先生的人类学发展理念(鹤见和子,1996:9)。

以费孝通先生为代表的中国人类学、民族学者正是秉持着服务人民的关怀,塑造了这个学科的中国风格。前辈学人留下的学术遗产之一就是中国的社会和文化由五十六个民族共同创造和推动这一政治和文化框架。但中国改革开放以来最主要的特征是工业化和城市化的迅速发展,这带来了大规模的流动现象,进而导致社会结合的松动与传统文化的急剧变迁。在此背景下,不同的群体在交往过程中不断形

塑新的结合纽带,并尝试与其文化传统相适应。在这些尝试中出现了各种复杂的社会现象(麻国庆、张少春,2014)。只有在深刻认识“中华民族多元一体”的基础上,将民族间复杂的互动性和共生性描述出来,将学术研究同中华民族伟大复兴的历史进程结合起来,才是推动中国人类学发展的根本出路。特别是在需要铸牢中华民族共同体意识的新时代,人类学、民族学的国家人类学特色一定会发挥更加重要的作用。

四、构建中国特色的人类学

上文以中国人类学的发展历史为线索,兼及对中外人类学的比较,指出中国人类学表现出了鲜明的家乡人类学、本土人类学以及国家人类学的特点。本土人类学与国家人类学这两大传统并存于中国人类学的学科传统中,是今后人类学再发展的重要思想资源,也构成今日建设中国风格学术体系的基础。

一方面,中国人类学已经发展出了坚实的学术基础,具有扎实的专业性。作为一个独立学科,西方人类学形成之初,一直以异文化“他者”作为研究对象,并在此基础上发展出了一整套基本的认识论和方法论。与早期人类学者对于“异文化”的严格要求不同,我国的人类学的发展与“家乡人类学”有着直接的关系。这种特殊性使得中国人类学对于“他者”的理解超越了西方人类学的发展阶段。在费孝通先生、林耀华先生、杨懋春先生和许烺光先生等开创性研究的基础上,中国人类学者较早就将中国社会内部的家族、村落、边疆、少数民族、汉族民系(如客家人的研究)也作为内部的“他者”。而在西方学术界,20世纪60年代以后,人类学的本土研究才开始重视内部的亚文化和亚群体,发展出文化批评、文化研究、城市研究、性别研究等新的领域。

费孝通先生在晚年回应利奇的批判时指出,相较于“自我”与“他者”,“新知识”与“旧知识”的比较同样可以实现对于研究对象的理解(费孝通,1996:11)。旧的“自我”是掌握新知识的“自我”的“他者”,新知识与旧知识之间的交锋同样可以实现文化距离感。正如前文所言,传统的人类学的思考仅仅把文化距离局限在“自我”与“他者”之间,重视的是差异性或者说他者性。其实,人类学方法论中要求的距离感不仅可以通过研究“异文化”的“他者”来实现,还可以通过新旧知识

的交锋、研究相似文化的近距离“他者”，甚至可以通过对“自我”内部的各种亚群体、亚文化乃至对自身的主流文化进行分析思考来实现。后来的学科发展说明，研究与人类学者自身完全不同文化的“他者”不是学科的金科玉律，研究者还可以通过经验的远近转变（格尔兹，2014：68-72）研究各种距离的“他者”。

在“完全他者”（radical otherness）和“完全自我”（radical us）这两端之间，还存在“接触他者”（contact otherness）和“周边他者”（nearby otherness），因此他者性是情境化的（Peirano，1998：116-122）。作为研究对象的“他者”是由一系列社会和文化的维度塑造出来的，人类学方法要求的“距离感”也是被建构的（Clifford，1997：81）。定义与“他者”距离的标准不仅可以是空间上的，还可以是语言、文化、知识、政治、阶层上的。不同标准下的差异建构出不同的“己”与“异己”的边界，进而塑造出一个个“他者”的存在。人类学去认识“他者”，便是一个跨越和解释这些边界的过程，也就是打破“己”与“异己”之间成见的过程。在这样的认识指引下，人类学的研究需要重视以“已有的经验”作为参照体系，同“新接触的事物”进行比较，“由相同引路，着重注意其相异”。这是研究自身社会的路径（费孝通，1996：11）。由“己”到“异己”“他者”的认识过程，费先生称之为“推己及人”（费孝通，2003）。

另一方面，服务国家建设也已成为中国人类学的重要特色，表现出鲜明的人民性。梳理新中国成立以来学科史，我们可以看到，国家在不同时期的指导思想和话语帮助人类学的解释力从对小的田野点的微观社会的研究中释放出来，推动人类学，使之不仅关注中国社会文化的特殊性，更重视中国社会与文化发展的特殊性。不同历史时期的国家指导思想设置了不同的人类学研究议程。比如平等、团结、互助、和谐的社会主义民族关系以及党的十八大以来提出的铸牢中华民族共同体意识、构建人类命运共同体等重大国家战略，都为人类学的发展提供了新的主题和动力。而人类学对于国家话语、理念的贡献也不单是具体的概念和认识，它可以沟通宏观和微观，促进国家治理的有效性和合理性，通过不断发掘各地鲜活的经验和各民族现实的难题，实现国家政策对于更广大人民整体利益的体现。人类学、民族学在理解中国社会和文化的多元性的过程中，为我国各个领域的国家话语和政策贡献了诸多重要的概念和认识。仅在民族理论政策体系中就有“中华民族是一个”、“民族”识别标准、“经济文化类型”“多元一体”等概念。

在民族国家仍然是世界基本单位的当代，国家人类学是把国家在社会生活中的角色及其日常运作作为研究对象并将研究成果服务于国家建设的公共性学问，具有根植性、公共性及前瞻性。这个意义上，国家可被视为运行于现实生活中的具备话语权、主导权的行为主体，同时又是一个具备文化集体表象的共同体。作为国家人类学的中国人类学汲取了传统思想中的家国情怀、民本思想，利用人类学的整体观和田野方法，力求揭示中国社会与文化的多元性和复杂性，以国家的视角推动社会和民族的发展。国家人类学坚持了人类学所擅长的小社区、历史片段、底层文化的研究，但从来都是将它们置于中华民族和中国社会的全局中加以理解，着眼于微观研究却强调在整体中进行分析。这一整体观视野不仅是自然与社会的整体、生物与文化的整体，还是个体与民族、社区与国家紧密联系的整体。学人们的研究虽然扎根于中国大地的各处村寨和社区，但都以中华民族的平等团结、中国社会的繁荣发展为最终关怀。其社会观、文化观、民族观重视田野点的特殊性和复杂性，但不是固化它，而是强调发展的可能以及如何实现好的发展和善的治理。

人类学者的家国情怀从传统的“经世致用”中发展出了“迈向人民的人类学”。习近平总书记在2016年哲学社会科学座谈会上的讲话中提出了“为什么人的问题是哲学社会科学研究的根本性、原则性问题”，作出“我国哲学社会科学要有所作为，就必须坚持以人民为中心的研究导向”，“树立为人民做学问的理想，尊重人民主体地位，聚焦人民实践创造”等重要论断（习近平，2016）。事实上，中国人类学的学术真谛，正是迈向人民的学问。“迈向人民的人类学”就是要“使广大人民对自己的社会有充分的知识，能按照客观存在的社会规律来安排他们的集体生活，去实现他们不断发展的主观愿望”（费孝通，1980：114）。

新时代我国社会主要矛盾的变化是关系全局的历史性变化。党的十九大报告提出，“我国社会主要矛盾已经转化为人民日益增长的美好生活需要和不平衡不充分的发展之间的矛盾”（习近平，2017）。报告中提到“人民”一词多达203次，突显了“以人民为中心”的发展观。因此，在人类学研究中，我们必须认识到社会主要矛盾变化所揭示的阶段性特征，关注人民对“美好生活”“美好社会”的追求和向往。人民是社会的主体，在日常生活中组织着中国社会，实践着中国文化。客观地调查人民的生活，真诚地了解他们的愿望，是人类学的基本伦理。在此基础上，以人类学的调查研究所形成的知识去回馈我们田野中的对象，

在公共政策中体现他们的诉求,沟通国家与社会的相互认知,是对调查对象更高层次的尊重。人民也是这个国家的主体,是我们整个制度的主人翁,是一切政策服务的目标。将人民作为人类学的对象,就要注意到他们既是我们的研究对象,又是我们研究服务的对象。采取迈向人民的立场,就必须重视人民在社会生活中的主体地位,重视社会在研究中的基础立场,科学地调查、理解人们的社会和文化;同时,还要重视人民在政策体系中的主体地位,重视国家在推动社会进步中的主要作用,真诚地对接人们对美好生活的要求与社会发展的方向。我们既要了解各民族、各群体发展自身社会、发扬自身文化的要求,又要推动和服务政府在这些方面的工作。实现这两者的沟通和连接,是人类学的重要使命。

本土人类学以中国社会与文化的特殊性为重点,追求特殊性的体系性和自我延续。这一取向使我们对于日常生活的社会文化现象更为敏锐,对我们理解中国的历史和文化特殊性具有重要意义。但同时,也存在固化这种特殊性的风险,即可能会忽视社会发展与文化变迁过程中的方向性问题。而国家人类学以国家推动下的社会变革和文化发展为重点,追求变化之可能以及国家的作用。此类研究较多从民族凝聚或社会进步的角度出发,有助于实现人类学服务社会的目的。因此,人类学的研究需要超越传统民族志描述性的叙述,把人民与国家的关系作为重要的研究维度,将自上而下和自下而上的视角结合起来,践行人类学在新时代的使命。

五、结 语

融通本土人类学同国家人类学的优势,应该是中国人类学较有潜力的发展方向。实现这样的结合,要正确认识社会同国家的关系。国家不是抽象的,可以分为中央与地方、政治与行政、全局与部门等不同的维度,各个层面的国家活动都是在具体的社会环境中发生的。国家不能脱离整个中国社会,它是在历史中国、中华民族、文化中国等整体性之中展开的。社会也不能脱离国家,民族、族群、阶层都是在国家框架下存在的,任何社会与文化的现象中都可以看到国家的影响。因此,社会和国家不应割裂开来。社会生活由国家组织起来,国家决定了一定

时期社会的面貌；国家又由社会所支撑和体现，社会的利益和需求同国家的治理是紧密结合在一起的。在不同层次、不同领域的国家—社会关系中实现中国社会各种“他者”间的对话、沟通，人类学是大有可为的。

中国本身是一个统一的多民族国家，改革开放以来生产方式多样化、利益格局复杂化、意识观念多元化，多元特征愈发明显。如何在这样的社会实现“中华民族伟大复兴”？如何凝聚全民族共同致力于这一目标？如何在实现它的过程中兼顾各个群体的需求？人类学可以在这些问题上发挥国家和社会间桥梁的作用。特别是那些居于边疆、边缘、弱势、底层位置的人群和文化，在快速发展的进程中如何表达他们的需求，国家怎样保障他们的权利，这些是人类学需要特别关注的领域。

习近平总书记在哲学社会科学工作座谈会上的讲话中指出，加快构建中国特色哲学社会科学需要把握民族性、时代性和专业性。回顾中国人类学的发展历程，立足于中国社会多元性的本土人类学和服务国家人民的国家人类学是这个学科发展的根基所在。在中华民族伟大复兴的新时代，人类学对于推动中华民族走向包容性更强、凝聚力更大的命运共同体以及对于共建人类文明交流互鉴的人类命运共同体，又具有特殊的优势和责任。新中国成立以来，我国实现了中国乃至整个人类历史上最为深刻的社会变革，改革开放后又开始了人类文明史上最为广泛的发展实践，正朝着实现中华民族伟大复兴的历史目标迈进——这一切都为中国人人类学的发展提供了广阔的社会和文化田野。建设中国特色、中国风格、中国气派的人类学需要人类学家热情地投身于这片田野之中，将专业性、民族性的学科传统同新时代的历史阶段进一步结合起来，推动人类学深刻地回应学术的传统、人民的福祉和时代的要求。

参考文献：

- 安德森，本尼迪克特，2003，《想象的共同体：民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海人民出版社。
- 费孝通，1980，《迈向人民的人类学》，《社会科学战线》第3期。
- ，1988，《费孝通民族研究文集》，北京：民族出版社。
- ，1989，《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社。
- ，1996，《重读〈江村经济·序言〉》，《北京大学学报（哲学社会科学版）》第4期。
- ，1998，《乡土中国 生育制度》，北京：北京大学出版社。
- ，1999，《费孝通文集》第2卷，北京：群言出版社。

- ,2001,《江村经济——中国农民的生活》,北京:商务印书馆。
- ,2003,《试谈扩展社会学的传统界限》,《北京大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- ,2004,《论人类学与文化自觉》,北京:华夏出版社。
- ,2019,《美好社会与美美与共:费孝通对现时代的思考》,麻国庆编,北京:生活·读书·新知三联书店、生活书店出版有限公司。
- 格尔兹,克利福德,2014,《地方性知识——阐释人类学论文集》,杨德睿译,北京:商务印书馆。
- 利奇,埃德蒙·R.,2010,《缅甸高地诸政治体系:对克钦社会结构的一项研究》,杨春宇、周歆红译,北京:商务印书馆。
- 李亦园,1993,《台湾人类学研究之发展的若干趋势》,《清华学报》(台湾)第4期。
- 林耀华,1989,《金翼——中国家族制度的社会学研究》,庄孔韶、林余成译,北京:生活·读书·新知三联书店。
- ,2000,《义序的宗族研究》,北京:生活·读书·新知三联书店。
- 麻国庆,2009,《现代日本人类学的转型和发展》,《民族研究》第1期。
- ,2017,《明确的民族与暧昧的族群——以中国大陆民族学、人类学的研究实践为例》,《清华大学学报(哲学社会科学版)》第3期。
- 麻国庆、张少春,2014,《生产方式及其衔接:西方马克思主义民族学评析与启示》,《民族研究》第1期。
- 马林诺夫斯基,1999,《江村经济序》,《费孝通文集》第2卷,北京:群言出版社。
- 芮逸夫,1972,《中国民族及其文化论稿》上册,台北:艺文印书馆。
- 习近平,2016,《在哲学社会科学工作座谈会上的讲话》,《人民日报》5月19日(<http://politics.people.com.cn/n1/2016/0518/c1024-28361421.html>)。
- ,2017,《决胜全面建成小康社会 夺取新时代中国特色社会主义伟大胜利——在中国共产党第十九次全国代表大会上的报告》,北京:人民出版社。
- 许烺光,2001,《祖荫下——中国乡村的亲属、人格与社会流动》,王芃、徐隆德译,台北:南天书局有限公司。
- 杨懋春,2001,《一个中国村庄——山东台头》,张雄、沈炜、秦美珠译,南京:江苏人民出版社。
- 余英时,1976,《历史与思想》,台北:联经出版事业公司。
- 周星,1997,《“边政学”的再思考》,王庆仁、马启成、白振声主编《吴文藻纪念文集》,北京:中央民族大学出版社。
- 桑山敬己,2008,《ネイティブの人類学と民俗学:知の世界システムと日本》,東京:弘文堂。
- ,2019,《学术世界体系与本土人类学:近现代日本经验》,姜娜、麻国庆译,北京:商务印书馆。
- 中根千枝,2018,《未开的脸与文明的脸》,麻国庆、张辉黎译,北京:商务印书馆。
- 中西裕二,2003,《私は人類学なのか:日本の“文化人類学”という制度を考える》,《福岡大学人文論叢》第35卷第1号。
- 末成道男,1993,《研究东亚的自身社会的人类学》,吴德清译,北京大学社会学人类学研究所编《东亚社会研究》,北京:北京大学出版社。
- 鹤見和子,1996,《内発的発展論の展開》,東京:筑摩書房。

- 柳田国男,1982a,《青年と学問》,《柳田国男全集》第4卷,東京:筑摩書房。
- ,1982b,《実験の史学》,《定本柳田国男集》第25卷,東京:筑摩書房。
- ,1990,《民間伝承論》,《柳田国男全集》第28卷,東京:筑摩書房。
- Becker, Ernest 1971, *The Lost Science of Man*. New York: George Braziller.
- Clifford, James 1997, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- De L'Estoile, Benoît, Federico Neiburg & Lygia Sigaud (eds.) 2005, *Empires, Nations and Natives: Anthropology and State-Making*. Durham & London: Duke University Press.
- Dikötter, Frank 2003, "Global Science, National Politics and Assimilationist Discourse in Modern China." In Bin Chang & He T. (eds.), *State, Market and Ethnic Groups Contextualized*. Taipei: Academia Sinica.
- Fahim, Hussein (ed.) 1982, *Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: Proceedings of a Burg Wartenstein Symposium*. Durham: Carolina Academic Press.
- Fahim, Hussein & Katherine Helmer 1980, "Indigenous Anthropology in Non-Western Countries: A Further Elaboration." *Current Anthropology* 21(5).
- Fortes, Meter 1953, *Social Anthropology at Cambridge since 1900*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerholm, Tomas & Ulf Hannerz 1982, "Introduction: The Shaping of National Anthropologies." *Ethnos: Journal of Anthropology* 47(1-2).
- Kun, Yang 1930, *Recherches sur le Culte des Ancêtres comme Principe Ordonnateur de la Famille Chinoise*. Thèse de Doctorat de l'Université de Lyon.
- Kuwayama, Takami 2004, *Native Anthropology*. Melbourne: Trans Pacific Press.
- Leach, Edmund 1982, *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana Paperbacks.
- Messerschmidt, Donald A. (ed.) 1981, *Anthropologists at Home in North America: Methods and Issues in the Study of One's Own Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Peirano, Mariza G. S. 1998, "When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline." *Annual Review of Anthropology* 27.
- Rapport, Nigel & Joanna Overing 2000, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*. London and New York: Routledge.
- Srinivas, M. N. 1965, *Religion and Society among the Coorgs of South India*. New York: Asia Pub. House.
- Stocking, George W., Jr. 1982, "Afterword: A View from the Center." *Ethnos: Journal of Anthropology* 47(1-2).
- Yu, Ying-shih 1967, *Trade and Expansion in Han China: A Study in the Structure of Sino-Barbarian Economic Relations*. Berkeley: University of California Press.

作者单位:中央民族大学民族学与社会学学院
责任编辑:林 叶