

东方主义、民族区域自治与 尊严政治

汪晖

——关于“西藏问题”的一点思考

2008年3月14日及稍后一段时间，在拉萨、四川阿坝、青海藏区和甘肃藏区相继发生了以攻击当地商铺（主要是汉人和回民）的骚乱和针对政府的示威，西方舆论随即将焦点对准拉萨和达赖喇嘛及西藏流亡集团。与此同时，奥运火炬在全球的传递刚刚展开，在巴黎、伦敦、旧金山等西方城市遭到流亡的藏人集团和西方藏独运动的严重阻挠，西方政治家和主流媒体以一边倒的方式对中国进行批评。在这一形势的激发之下，海外中国学生和海外华人展开了保护奥运火炬、反对西方媒体的歧视性言论和抵制藏独运动的声势浩大的抗议游行。在中国国内，除了官方媒体的相关报道外，则是年轻一代利用网络对西方舆论进行的网络抵抗运动。所有这一切形成了一个戏剧性的局面，一个孕育着各种变化的可能性的事件。如何理解西方社会对于西藏问题的态度？如何解释在中国市场化改革中的西藏危机？如何看待海内外新一代人对于这一问题的介入？这些都是摆在当代中国和当代世界面前的重大问题。我自己并非研究西藏问题的专家，但鉴于这一问题的严峻性和迫切性，也愿意不揣浅陋，将自己的一点不成熟的看法提出来，以引起批评和讨论。

东方主义的幻影

西藏骚乱爆发后，最为引人注目的，除了有

组织暴力的发生、中国政府和媒体的隐忍之外，是整个西方媒体和西方社会在这个问题上的激烈态度。为什么会这样？在我看来，支持“藏独”的人各有不同，但从历史的角度看，有三个方面值得注意。首先是西方有关西藏的知识深深地植根于他们的东方主义知识之中，至今没有清理。这一点对于欧洲人影响最大。其次是特定政治力量对于舆论的操纵和政治行动的组织。这一点美国关系最深。第三是对于西藏的同情混杂着对中国、尤其是经济上迅速崛起而政治制度极为不同的中国的顾虑、恐惧、排斥和反感。这一点除了许多第三世界国家之外，全世界都受到感染。这三个方面不仅与民族主义相关，而且更与殖民主义、帝国主义、冷战的历史和全球化的不平等状态相关。这三个方面的问题并不是相互隔离的，但需要分开来加以分析。关于美国在1950年代末期对西藏问题的直接介入，已经有不少专家——如戈尔斯坦（Melvyn C. Goldstein）、戈伦夫（A. Tom Grunfeld）等藏学家——做了专门讨论，我在这里暂不讨论。这里先谈第一个方面，即东方主义问题及其对冷战文化政治的影响。

2001年，我在瑞士访问时曾经参观过一个叫做“作为梦幻世界的西藏——西方与中国的幻影”的博物馆。博物馆的策展人是人类学家马丁·布拉文（Martin Brauen）博士，他从年轻时代起就迷恋西藏文化和喇嘛教，崇拜达赖喇嘛，

但在经历了许多事情之后，他开始问自己到底是为了什么迷恋喇嘛教和西藏文化？正是这个自省使他决定用展览的方式描述在西方世界里西藏、喇嘛教和达赖喇嘛的形象。在看了那个展览后，我也开始留心这些问题。这里不妨综合我在那个博物馆收集的材料和此后的一些阅读做一点分析。

萨义德曾以伊斯兰研究为中心分析过欧洲的东方学，他把这种学问视为一种根据东方在欧洲西方经验中的位置而处理、协调东方的方式，在这种方式中，东方成为了欧洲物质文明和文化的内在组成部分，是欧洲自我得以建立的它者。对于欧洲而言，东方既不是欧洲的纯粹虚构或奇想，也不是一种自然的存在，而是一种被人为创造出来的理论和实践体系，蕴含着漫长历史积累下来的物质层面的内容。藏学在东方学中一直占据重要地位，但至今没有得到认真清理。在西方，藏学研究从来不在中国研究的范畴之内，从东方学形成的时代至今都是如此。从这种知识体制本身，也可以看到在西方的想象中，中国与西藏关系的一些模式。这些模式，从根本上说，正像萨义德描述的那样，与其说是一种自然的存在，毋宁说是一种人为创造的体系。瑞士学者米歇尔·泰勒(Michael Taylor)的《发现西藏》描述从1245年圣方济各本人的弟子方济各会士柏朗嘉宾到二十世纪初期欧洲人对西藏的探险和侵略，为我们提供了早期藏学的丰富素材。^①早期传教士去西藏的目的是寻找失落的基督徒，他们认为西藏人就是十二世纪传说中的、曾经战胜了异教徒、波斯人和米迪亚人的约翰王的后裔。据说，约翰王曾经住在中亚的什么地方。总之，在他们的心目中，藏人就是那些在早期中世纪横跨小亚细亚、中亚和中国的传播福音的基督徒的弟子或门徒。当然，也不是所有传教士对西藏人的看法都是如此，嘉布遣会修士的看法就和耶稣会士的观点不同，他们认为佛教是撒旦的作品，因为只有撒旦的狡猾才能创造这种与天主教明显相似的宗教。十八和十九世纪的欧洲哲学家如卢梭、康德、黑格尔曾对藏传佛教给予批评，而赫尔德等人又从藏传佛教与天主教的联系出发，对之持有较为肯定的看法。无论对藏传佛教持怎样的立场，欧洲的这些近代思想人物对于西藏的看法不但可以追溯到这些传教士的叙述，而且也植根于他们

对于天主教的不同态度和立场。

欧洲藏学的创始者之一依波利多·德斯德里是继葡萄牙传教士安东尼奥·德·安德莱德于1623年探访西藏之后的又一位罗马传教士。他于1712年9月27日离开罗马前往里斯本，从那里上船远航，于1713年9月23日到达果阿(Goa)，在印度旅行之后他和同伴从德里抵达克什米尔的斯里那加。最终于1716年3月17日辗转到达拉萨。他在西藏生活了五年，经历了准噶尔蒙古的入侵和战争，详尽地研究西藏的文化，为传教而用藏语编写了五本著作。他在西藏问题上与嘉布遣会的修士发生过冲突，也曾批评西方传教士有关西藏的偏见和许多误导的看法。比如他报告了西藏的战争和藏人的斗争性格等等，但最终他还是得出了一个固定的也是对西方的西藏形象影响最大的观点，即西藏是和平的国度。

这个看法渐渐地与一种神秘主义的观点发生关联。在十九至二十世纪，有关西藏的知识与神智论(Theosophy)——一种认为由直觉或默示可以与神鬼交通的学术——发生了联系。赫列娜·皮特罗维娜·布拉瓦斯基(1831—1891)出生于俄国(乌克兰)，死于英格兰，以神智论的创始者著称。她从孩提时代就有歇斯底里症和癫痫病，经常陷于怪异和恐怖的想象。从17岁第一次婚姻起，她先后有过几次婚恋，但始终自称是处女。她还对自己的传记作者说：她在1848—1858年间漫游世界，先后访问了埃及、法国、英格兰、加拿大、南美、德国、墨西哥、希腊，最重要的是曾在西藏度过两年，后在斯里兰卡正式成为佛教徒。1873年，布拉瓦斯基移民美国，在那里向人们展示其超凡的、半宗教的招魂术和灵媒能力，比如浮游、透视、气功、心灵感应和超听能力等。1875年，她与亨利·斯梯尔·奥尔考特等创立了神智学会。布拉瓦斯基声称自己与藏族上师通过心灵感应交流，发表神秘的西藏通信。事实上，她根本没有到过西藏，这些所谓西藏来信也并非来自西藏的喇嘛，而是来自雅利安的超人。这些西藏通信不但对藏学有重要的影响，而且对于神智论的形成也是决定性的。布拉瓦斯基和神智论的后继者散布了种族主义的观点，他们说人类的大多数属于第四个根源性的种族，其中就包括藏人。据说在大西岛和利莫里亚沉没之前的时代，有一些幸

存者居住在靠近戈壁的叫做香巴拉的地方，这是第五个根源性种族的原型。布拉瓦斯基认为香巴拉是最高贵的人类血统的母国，是由印度雅利安和白种人构成的。根据斯皮尔福格尔和里德尔的说法，布拉瓦斯基有关根源种族的教义，再加上她的德国追随者的演绎，对于希特勒的心灵发展的影响是“决定性的”。

神智论创造了一种理想的、超现实的西藏形象，一片未受文明污染的、带着精神性的、神秘主义的、没有饥饿、犯罪和滥饮的、与世隔绝的国度，一群仍然拥有古老的智慧的人群。这个西藏形象与农奴制时代的西藏现实相差很遥远，但却从不同的方向塑造了西方人对东方、尤其是西藏的理解。这个理解的核心就是超现实的精神性。在受到布拉瓦斯基及其神智论影响的名人中，除了希特勒之外，不乏大名鼎鼎、影响深远的人物。我这里先列上几位著名人物的名字：爱德温·阿诺德，英国诗人和记者，《亚洲之光》的作者；斯瓦米·斯万南达·萨拉斯瓦提，印度瑜伽和吠檀多的著名精神导师；圣雄甘地；圭多·卡尔·安东·李斯特，奥地利/德国诗人、登山家、日耳曼复兴运动、日耳曼神秘主义、古代北欧文字复兴运动的最重要成员；亚里山大·尼柯拉耶维奇·萨克里亚宾，俄国作曲家、钢琴家，俄国象征主义音乐的主要代表；詹姆士·乔伊斯，爱尔兰流亡作家，《尤利西斯》的作者；瓦西里·康定斯基，俄国现代主义绘画的奠基人和艺术理论家；阿尔弗莱德·查尔斯·金赛，美国生物学家、昆虫学家、动物学家、著名的性学家；威廉·巴特勒·叶芝，爱尔兰诗人和剧作家，等等。二十世纪的这些影响深远的浪漫主义者、现代主义者和民族主义者与神智论的联系无一例外地产生于对现代的焦虑，他们以各种形式急切地寻找“另一个”世界。我在这里提到这些人名不是说他们对于西藏有什么特别看法，而是为了说明现代西方的文化想象、社会心理和政治运动中始终有着神秘主义的极深根源，而西藏在当代西方精神世界中的位置正植根于同一神秘主义的脉络之中。

在二十世纪，这种与神智论有关的西藏形象也披上了现代科学的外衣，人种学、考古学和语言学等现代学科都曾为之作出努力。纳粹认为西藏是雅利安祖先和神秘智慧的故土。1962年，法国学者路易士·鲍维尔和雅克·博基尔

出版了一本十分畅销的书，叫做《魔术师的早晨》，对炼金术、政治、历史、超自然现象、纳粹神秘主义、魔术和人类在宇宙中的位置给予阐释，其中也详细地整理了这个故事。大洪水后一些幸存的智者定居于喜马拉雅山麓，他们分为两支：纳粹的先辈们由右路到了阿嘉西；共济会会员和闪米特人从左路到了香巴拉。这个故事据说曾给纳粹很大的影响。很显然，这与西藏无关，完全是欧洲人的创造。在西藏存在着雅利安种族的后裔的想法，实际上也得到了著名的瑞典考古学家、纳粹的同情者斯文·赫定的支持。希特勒对赫定评价很高，曾经请他到柏林奥运会发表讲话。1935年纳粹德国建立了古代遗产研究和教学学会，目的是为种族主义教义提供科学的、人类学的和考古学的证据，确定雅利安人种族的起源。在党卫军负责人希姆莱的支持下，恩斯特·舍费尔于1938年带领一支远征队前往西藏。舍费尔曾在1931年、1934—1935年、1938—1939年三次远征西藏，并于1934年在杭州见到过流亡中的班禅喇嘛。伊斯伦·英格尔哈特的《1938—1939年的西藏：来自恩斯特·舍费尔远征西藏的照片》说的就是这个事。舍费尔本人后来发表了《白哈达的节日：一个穿越西藏抵达拉萨的研究之旅，这是上帝的圣城》。克劳斯对纳粹的这次远征做了讨论，他说：纳粹的信仰是古代条顿神话、东方神秘主义和十九世纪晚期人类学的混合物。希姆莱本人是图利社（Die Thule-Gesellschaft）的成员，Thule本来指皮西亚斯（Pyseas，古希腊航海家、地理学家）在公元前四世纪发现的最北部的岛屿或海岸，从大不列颠向北航行六天的航程，后转喻存在于世界北端的国家。图利社始创于1910年，是一个德国的极端民族主义团体，而党卫军是纳粹的种族主义原则的主要实施者。新纳粹主义者说这支探险队的目的是寻找阿嘉西和香巴拉的穴居族群，为纳粹服务。纳粹意识形态在这个问题上其实也是自相矛盾的，有些人将喇嘛教视为北方种族精神的颓废阶段，认为喇嘛教与天主教、犹太教一样都构成了对欧洲人的威胁，而另一些人则将西藏视为供奉纳粹德国的神龛。

战后西方藏学有了很大的发展，也产生了许多杰出的学者，像现在人们常常引用的戈爾斯坦、戈伦夫等人的著作就十分重要。但是，与

詹姆斯·希尔顿的《消失的地平线》和其他的大众性作品相比而言,学术研究的影响很小,而即便在学术领域内,东方主义的阴影也从未消失。希尔顿创造的香格里拉如今已经变成了中甸的名字了。香格里拉的故事其实就是从布拉瓦斯基的神话衍生出来的:一群生活在香格里拉这个佛教社会的白种人的故事。在这个故事中,西藏是背景,而作者和演员都是梦想着香巴拉和香格里拉的西方人。好莱坞的电影和各种大众文化不停地在复制这个有关香巴拉或香格里拉的故事,他们表述的不过是他们在西方世界中的梦想而已。在战争、工业化和各种灾难之后,西藏——更准确地说——是香巴拉、香格里拉——成为许多西方人的梦幻世界:神秘的、精神性的、充满启示的、非技术的、热爱和平的、道德的、能够通灵的世界。

随着时代的变化,雅利安喇嘛和白种人在这个神话中的角色逐渐地消失了,代之而起的是西藏喇嘛的角色——与其说他们是宗喀巴的后人,不如说他们是西方人的创造物。我这里说的还不是五十年代末期以降美国对于西藏流亡政治的直接操纵,而是说有些喇嘛已经成为西方大众文化中的角色。各种各样与此相关的电影、商品、艺术作品和饰物遍布了各大商店、影院和画廊。“作为梦幻世界的西藏”展出了许多这样的东西,策展者问道:为什么人们连想也没有想过在T恤衫上印上这些神圣的标记是一种亵渎?藏传佛教鼓励无私的奉献,而这些商品只能服务于个人的自私的占有欲。那些对基督失去信仰的人,现在转向了精神性的西藏——但这个西藏其实更像是时尚,而不是精神的故乡。许多好莱坞的明星和名人——他们很可能对西藏一无所知——成为喇嘛教的信徒和敌视中国的人物,这件事情发生在西方时尚世界的中心,倒也并不奇怪。我们至少应该了解这个氛围。

这里不妨略举两例。1997年法国导演让-雅克·阿诺根据海因里希·哈勒的《西藏七年》拍摄了同名电影,由布拉德·皮特和大卫·休里斯主演。这部电影在西方影响很大,但很少人了解哈勒曾经在舍费尔的研究所以工作,他本人就是纳粹分子,他在西藏时与达赖和其他西藏领导人有交往,达赖流亡之后,他们的交往仍然很密切。他在印度时因为纳粹身份曾被英国人逮捕,后从英国的战俘营中逃走。好莱坞电

影不但掩盖了作者的纳粹身份,而且添加了许多书中没有的情节,以适应西方观众的口味。阿沛·阿旺晋美(1911—)时任西藏地方政府噶伦、昌都总管,与哈勒有过交往。1998年3月23日,他接受《南华早报》的访谈,以当事人的身份驳斥电影中捏造的情节。另一部由理查·基尔主演的《红色角落》将东方主义的西藏形象与冷战式的反华、反共的价值揉合在一起,是一部艺术上粗制滥造但意识形态上却十分明确的电影。基尔本人现在是“自由西藏运动”的核心人物之一。这次在西方国家抢夺奥运火炬当然是有组织的行动,但那些西方志愿者中至少有很多正是这些受了东方主义想象、冷战意识形态和好莱坞电影影响的人。

就像一位海外的藏族知识分子所说,西藏必须从西方人的想象和香格里拉的神话中解放出来,否则不会有真正的进步。西藏文明是伟大的文明,藏传佛教有悠久的传统,但它们的意义并不存在于东方主义的幻觉中。东方主义赋予西藏文化的那种普遍表象不过是西方自我的投射。萨义德在讨论东方学时曾经引用葛兰西的文化霸权这一概念,他说:“要理解工业化西方的文化生活,霸权这一概念是必不可少的。正是霸权,或者说文化霸权,赋予东方学以我一直在谈论的那种持久的耐力和力量。……欧洲文化的核心正是那种使这一文化在欧洲内和欧洲外都获得霸权地位的东西——认为欧洲民族和文化优越于所有非欧洲的民族和文化。”“东方学的策略积久成习地依赖于这一富于弹性的位置的优越,它将西方人置于与东方所可能发生的关系的整体系列之中,使其永远不会失去相对优势的地位。”^②西方社会至今并没有摆脱这样的东方主义知识,那些对自己的社会和现代世界感到绝望的人们,很快就在西藏的想象中找到了灵魂的安慰,他们从未想过,他们的“神智论”或通灵术不但扭曲了西藏的历史和现实,也伤害了那些正在张开双臂迎接他们的中国人。中国人并不知道面对自己的,是一群渗透着几个世纪的东方学知识的西方人,而西藏正是一个内在于他们的或者说作为他们自身的他者而存在的人为创造物。当他们意识到现实的西藏与他们的创造物之间的巨大差异时,怨恨油然而生——东方/西藏是他们构筑自我的必要前提,这个“它者”一旦脱离西方的自我而

去,西方的自我又要到哪里去安置呢?的确,在这个全球化的世界上早已经没有香巴拉,如果他们自己的世界里失去了信仰,在这个世界的哪一个角落也找不到它。

东方主义的幻影并不仅仅属于西方,如今它正在成为我们自己的创造物。云南藏区的中甸现在已经被当地政府正式改名为香格里拉,这个生活着包括藏族人民在内的各族人民的地方被冠以西方人想象的名号,目的不过是招徕游客。2004年,我在中甸一带访问时,曾经到过—一个藏族文化的“样板村”,这个小小村落竟然网罗了几乎所有藏族文化的建筑和摆设,但在真实的世界里,何曾有过这样一个西藏的文化村?关于西藏的神秘主义想象现在变成了商品拜物教的标志,那些从全世界和全中国奔赴藏区的旅游大军,那些以迎合西方想象而创造的各种“本土的”、“民族的”的文化展品,究竟在创造怎样的新东方主义“神智论”和通灵术?又在怎样将活生生的民族文化变成游客眼中的“他者”?在我们批评西方的东方想象时,我们难道不需要想一想吗?在这些问题上,我们需要自我批评。

民族主义的幽灵

“西藏独立”问题完全是近代殖民主义的产物,这一点许多学者都有过深入的研究和考证。这并不是说西藏上层统治者不曾有过分裂的意向,而是说这种分裂意向是在西方殖民主义创造的世界关系中展开的。更重要的是,这类分裂趋向大多有着西方势力的直接介入,例如,英国于1888年和1904年两次发动侵略西藏的战争,多次设法分化西藏与中央政府的关系,希望获得自身在西藏的特权;二十世纪初沙皇通过他的内线(俄国布里亚特蒙古人多吉也夫,亦名德爾智)试图劝说达赖投靠俄国;印度和美国先后侵略或介入西藏事务,试图将西藏分裂出中国;英国殖民者留下的中印边界问题至今仍是两国间的不稳定因素,而1950年代美国政府和中央情报局直接介入分裂西藏的活动,现在已经是人所共知的事实了。在今天,“西藏问题”背后也可以清晰地看到西方势力的影响,冷战好像没有真正终结。

“西藏独立”问题是和西方将自己的帝国主

义的承认政治——即一种以民族国家为主权单位的承认体系——扩张到亚洲地区时同时发生的。当西方的文明观、民族观和主权观改变了这一区域的历史关系,成为主导整个世界的规则之时,那些在许多世纪中在这个区域行之有效的政治联系的模式不再有效了。“西藏问题”的一个特点是:包括美国、英国在内所有西方国家均承认西藏是中国的一部分,是中国的自治区之一;没有任何一个国家公开否认中国对西藏拥有主权。甚至在晚清和民初的诸种不平等的国际条约中,中国对西藏的主权也受到西方国家的承认(英国耍过许多花招)。在国际法的意义上,西藏地位是清晰的。但是,对于这一问题有必要提出一点说明,以免被这一“承认的政治”模糊了视线:第一,在这个世界的许多地区曾经存在着各种各样的复杂的联系模式,比如西藏与明朝、西藏与清朝的臣属或朝贡模式,但这一臣属或朝贡模式与欧洲民族国家的模式并不一致,一旦将这些传统的关联模式纳入欧洲主权体系内,麻烦就会随之而来。因此,西方国家承认中国对西藏拥有主权并不妨碍它们从别的方面支持西藏的分离主义。第二,主权承认的政治从来不是稳定不变的政治,以南斯拉夫解体为例,西方国家起先也按照国际法承认南斯拉夫的主权,但伴随形势的发展,他们很快打破国际法的规则,例如德国就对克罗地亚、斯洛文尼亚独立采取单边承认,它不但违背了国际法,甚至也违背了战后的国内宪法。最近科索沃独立是又一次既违背国际法也违背西方国家承诺的例证,这一点当年叶利钦大概已经预见到了,但他无力回天。

在有关西藏问题的讨论中,我们必须追问如下问题:在西方国家普遍承认中国对西藏的主权之时,为什么有那么多西方人同情或者支持“藏独”呢?这个问题包含很多复杂的因素,我稍后再试着做点分析,这里先说西方的民族主义知识、尤其是在这种民族主义知识框架下形成的中国观和西藏观对此所起的作用。

十九世纪以降,整个世界逐渐地被组织在民族国家的主权体系之中。尽管许多国家(包括欧洲国家)的民族状况极为复杂,但民族主义却主要地呈现为一个极为简单的政治原则,用盖尔纳的话说,这个政治原则认为“政治的和民族的单位应该是一致的。”“简言之,民族主义

是一种关于政治合法性的理论，它在要求族裔的疆界不得跨越政治的疆界，尤其是一个国家中，族裔的疆界不应该将掌权者与其他人分割开——这一偶然性在该原则制定时早已被正式排除了。”⁽³⁾民族主义情绪据说是这一原则被违反时的愤怒感，或者是实现这一原则带来的满足感。就海外的“藏独”运动而言，辨识出一种族裔民族主义（以独特的族群、语言、宗教和文化等等相标榜）的形态并不困难；这样的族裔民族主义在欧洲民族主义的土壤中容易产生共鸣也不奇怪。因此，我们可以这样归纳这个问题，即尽管各民族国家的内部关系从来不可能简单按照族裔民族主义的原则来进行描述，但民族单位与政治单位的一致这一原则仍然是最易于被普遍接受的原则。苏联和南斯拉夫的解体有着复杂的原因，但其解体的形式是和这一民族主义原则一致的，更早的印巴分治也遵循着同一原则——其间发生的悲剧和暴力我们已经耳熟能详了。

在苏联解体之后，中国很可能是这个世界上唯一的仍然保持着前二十世纪帝国或王朝的幅员和人口构成的社会，但它早已不是清王朝，而是一个主权国家。对于许多西方人而言，如何叙述中国始终是一个问题。我在这里举个例子。英国企鹅丛书中有一本中国历史教材，它所表现出的对中国历史的困惑其实很有典型性。该书第一页的第一句话是这样说的：“这个在英语中称之为 China 的国家、人民和文化正处于深刻的总体危机之中……”这个“总体危机”是什么呢？在书的末尾，作者交代说，“这是一个由传承而来的文化和政治秩序的危机，是这一文化和政治秩序得以解码的稿本的危机，是一个伪装成现代统一国家的帝国的危机，它的漫长延续似乎正在受到转向一种特定的资本主义的威胁，……”“伪装成现代统一国家的帝国”是这段话也是这本书的关键所在——中国没有遵守族裔的与政治的疆界的同一原则，它的语言与其说是一种民族语，不如说是一种帝国语言，它的历史叙述与其说是民族史，不如说是帝国的宗教。总之，中国既不像他想象的民族，也不像他想象的国家，它不但混杂着诸多的族群，而且也包含了好几个文明。在他看来，这是一个缺乏内在统一性的帝国，只是靠着集权的力量才将不同区域和族群拢在一起。其实，

在他之前，著名的美国中国学家白鲁恂已经对此做过更为精致的表述：“中国在集体和个人两个方面是独特的：作为一个集体，中国不是一个正常的民族国家；它是一个硬要将自己挤入现代国家形式的文明。在个人层面，没有一个社会（像中国社会这样）更为重视将孩子们铸造为人民，鼓励思想和行为的正确性。”总之，按照他们的观点，中国可以是一个文明、一个大陆、一个帝国，而绝不是一个“正常的民族国家”或“现代国家”。在这里，“正常”与“现代”都是按照西方的自我想象而产生的标准，是硬将自己塞进普遍主义（或所谓普世价值）的框架中的西方特殊主义。

“多元一体”的多元性、流动性与未完成性

在《现代中国思想的兴起》一书中，我曾对欧洲思想和中国研究中流行的“帝国—国家二元论”进行批判性的分析。这个分析在思考西藏和中国少数民族问题时仍然是相关的。在我看来，按照民族主义知识建立起来的这种中国观不可能理解中国的民族区域自治制度的独特实践——这种制度不同于族裔民族主义的政治原则，也不同于多元民族国家的模型——例如，以实行民族自决而形成的加盟共和国类型。中国的民族区域自治制度汲取了传统中国的历史资源，但也是全新的创造，如何在实践中以发展、平等和多样性为方向寻找创新，是真正的挑战。从孙文到中国共产党，他们都曾在民族平等的原则下追随列宁的民族自决理论，但后来以不同的方式寻找适合中国的制度安排，试图超越民族主义的政治模式。

1957年，周恩来在《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》中谈了新中国采用民族区域自治制度的一大理由：“我国和苏联的情况很不同。在我国，汉族人口多，占的地方少，少数民族人口少，占的地方大，悬殊很大；在苏联，俄罗斯人口多，但占的地方也大。中国如果采取联邦制，就会在各民族间增加界墙，增加民族纠纷。因为我国许多少数民族同汉族长期共同聚居在一个地区，有些地区，如内蒙古、广西、云南，汉族都占很大比重，若实行严格的单一民族的联邦制，很多人就要搬家，这对各民族间团结和发展都很不利。所以我们不采取这种办法，

而要进行民族区域自治的政策”。⁽⁴⁾中国各民族居住的界限并不分明,处于一种“大杂居、小聚居”的状态。如何处理这种多民族混杂相处的民情是一个极其复杂的问题。所以民族区域自治制度的设计者认为,多民族“宜合不宜分”,一方面自治不是把少数民族孤立起来,而是扩大自治区域,让不同民族共同发展;另一方面自治又考虑到了特殊地区的民族统一问题。例如,1950年代,西藏地区实际上存在着三个不同的较大的管制区,即达赖喇嘛和噶厦所辖地区、班禅堪布会议厅管辖地区和昌都人民解放委员会管辖地区;⁽⁵⁾班禅喇嘛曾经建议先按照这一结构形成区域自治,而中央政府考虑到西藏地区民族相对单纯的事实和历史传统,即西藏的人口单纯、宗教统一这一特殊性问题,建议成立统一的西藏自治区。⁽⁶⁾中国革命包含着对于被压迫民族的深刻同情,没有这个基础,新生的共和国就会像原先的王朝一样,对少数民族地区实行分而治之的政策,而统一的西藏自治区的设立过程正好与传统王朝的治边策略形成对比。在实行民族区域自治的过程中,无论是毛泽东还是周恩来,他们都提出过汉族人民应多做牺牲和贡献,避免大汉族主义。但他们同时也指出:无论对大汉族主义的批评,还是对地方性民族主义的批评,都必须具体地讲,而不是抽象地讲,否则也会扭曲事实,造成民族对立和分裂。事实上,经过中国革命的洗礼和社会主义时期有关民族平等和团结的影响,各族人民总体上并不处于歧视性的关系之中,即便是所谓“民族矛盾”,也主要产生于区域差别和贫富分化,以及劳动者在市场竞争中的不平等地位,而不是族群对立。

结合了区域自治和民族自治的构想包含了两个主要原则:第一,不同族群可以共存、交往并保持自己的民族特色;第二,将民族地区以特定区域为单位形成自治,可以帮助少数民族发展经济,以免让少数民族像北美印第安人那样变成孤立主流社会之外的存在。我们现在都知道中国的西藏自治区与达赖喇嘛的“大藏区”概念的区别。这个“大藏区”不但包括西藏自治区,而且也包括青海全省、半个四川、半个甘肃、四分之一云南、新疆南部,其中包括许多非藏族聚居区,总面积约占中国全部国土四分之一。达赖喇嘛在历史上从未统治过这样规模的西

藏,即使在民主改革之前的西藏地区,他和噶厦政府的管辖范围也未及全藏,班禅拉丈管辖的后藏和藏北部分地区(以及萨迦法王统治的一小块地区)就从来不在他的管辖之下。更为重要的是:若按照族裔民族主义的原则而不是民族区域自治的原则建立民族自治,其他各族人民处于什么地位?

区域的概念包含着自然、人文和传统的内涵。费孝通曾将中华民族聚居地区归纳为六大板块和三大走廊的格局,六大板块即北部草原区、东北部高山森林区、西南部青藏高原区、云贵高原区、沿海区和中原区,三大走廊是藏彝走廊、南岭走廊和西北走廊。其中藏彝走廊包括从甘肃到喜马拉雅山南坡的珞瑜地区,这一走廊是汉藏、藏彝接触的边界,也包含着许多其他族群。⁽⁷⁾较之单纯的族裔民族主义的观点,这种以区域为中心形成的独特的中国观包含对中国各族人民多元并存的格局的理解,对于经济发展也更为有利。关于地方自治,晚清时代就已经有许多讨论,康有为的《公民自治篇》就是一个很好的例子。⁽⁸⁾与费孝通的宏观考察不同,他在广泛讨论中西各国的自治经验基础上,以乡为单位构想了一整套自治制度。从较低、较小的基层实行自治,能够充分发挥公民的积极性,又避免了由于自治体过大而产生的集权趋势,实际上也更能够保障国家的统一和稳定。康有为在文章中并没有讨论民族问题,但他对于地方自治的思考与他对当时革命派的反满民族主义的批判是一致的,也是与他对北魏以降中国族群混杂的历史看法是一致的。考虑到中国西南和西北地区许多村、镇民族混居的情况,以乡为单位的自治可以照顾到基层社会多族群聚居的形态。

周恩来提出的扩大自治区域,目的是使得区域包含不同族群,进而获得共同发展,而康有为以乡为单位,设想的是一种更接近于自然聚落的自治政治单位。这两种设想从不同的方面超越了欧洲民族主义、尤其是族裔民族主义的框架,我认为不但适合中国的实际,也对现代人类社会的群体生活探索着一条独特道路。顾颉刚在致洪煊莲书中说:“中国无所谓汉族,汉族只是用了一种文化统一的许多小民族”,⁽⁹⁾这个看法实际上与康有为为批驳晚清革命派的反满民族主义言论而展开的对汉人历史的混杂性论

述一脉相承。在讨论“中华民族多元一体格局的形成过程”时,费孝通说:“它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位,经过接触、混杂、联结和融合,同时也有分裂和消亡,形成一个你来我去、我来你去,我中有你、你中有我,而又各具个性的多元统一体。这也许是世界各地民族形成的共同过程。”⁽¹⁰⁾费孝通的“多元一体说”不仅是指多族群共存的状态,而且也指在任何一个被界定为民族的社会也存在多元性。因此,多元一体同时适用于中华民族、汉族,和各个少数民族。

1957年,周恩来在青岛民族工作会议上说:“实行民族区域自治,不仅可以在这个地方有这个民族的自治区,在另一个地方还可以有这个民族的自治州、自治县、民族乡。例如内蒙古自治区虽然地区很大,那里的蒙古族只占它本民族人口的三分之二左右,即一百四十万人中的一百多万人,另外占三分之一弱的几十万蒙古族人就分在各地,比如在东北、青海、新疆还有蒙古族的自治州或自治县。即将建立的宁夏回族自治区,那里的回族人口只有五十七万,占自治区一百七十二万人口的三分之一,只是全国回族三百五十多万的零头,就全国来说也是少数。还有三百万分散在全国各地,怎么办呢?当然还是在各地方设自治州、自治县和民族乡。藏族也是这样。西藏自治区筹备委员会所管辖的地区,藏族只有一百多万,可是在青海、甘肃、四川、云南的西藏自治区、自治县还有一百多万藏族人口,这些地方和所在省的经济关系更密切,便于合作。在成立壮族自治区的问题上,我们也正是用同样的理由说服了汉族的。到底是成立桂西壮族自治区有利,还是成立广西壮族自治区有利?单一的壮族自治区是不可能有的。因为即使把广西壮族聚居的地方,再加上云南、贵州的壮族地区,划在一起,作为一个壮族自治区,它内部还有一百多万汉族人,而且其中的两个瑶族自治县也有四十多万人,汉族、瑶族合起来有一两百万,所以也不可能是纯粹单一的民族自治区。如果这样划分,壮族自治区就很孤立了,不利于发展经济。在交通上,铁路要和广西汉族地区分割;经济上,把东边的农业和西边的工矿业分开。这是很不利于共同发展的,而合起来就很便利了。所以广西壮族自治区也是一个民族合作的自治区。”⁽¹¹⁾

在讨论费孝通的“大杂居、小聚居”的观点时,北大人类学专业的博士生刘雪婷以自己在四川阿坝地区所做田野调查为据,有一段非常好的阐释:“所谓中国少数民族的‘大杂居、小聚居’,不仅意味着多民族的杂居,而且在每个民族内部,其次群体也呈现出‘大杂居、小聚居’的状态。若以过于僵化的民族概念实行自治,难免造成地区内部、民族内部的不同群体分离或对立的格局。‘大藏区’的一大部分,都是汉藏之间、汉藏杂居的地带。这个处在两个文明间的地带中存在着层层杂居,四川省阿坝州就是个例子,这里既有汉藏杂居,又有同时受汉藏文明影响着的小的民族群体如羌人和嘉绒人的杂居,而羌人和嘉绒人之间,又居住着同时受藏、羌、汉、嘉绒影响的更小群体黑水人。除这种层层杂居外,一个镇子内,汉人和回族生活在集镇上,羌人藏人生活在山上;高山放牧,低谷耕作,这又是另一种杂居的常态。”我在川西北藏族和羌族的村寨访问时,也发现它们比邻而居,相互交往密切,但各自保持着文化特性;在云南和贵州调查时,我到苗寨参加民间节日,其他民族村寨的年轻人也来参与活动。许多村庄本身就是杂居式的,有些村民一家人就包含了好几个族群。“乡”自身就是多元性的,也是流动性的,比如在金沙江河谷地带,同一个村的村民中有好些族群,其中的藏族多半是从别处移民来的或者出嫁到这个地方的。中国西南地区多族群和谐共存的状态是当代世界中文化多样性的典范,其中必定包含了许多文化的、制度的和习俗的条件和智慧,很值得我们总结。若硬性地为每个民族划定居住边界,以单纯的“民族”为单位对之进行分割,那不是悲剧性的吗?

在民族冲突频繁的世界里,中国少数民族地区的多族群共存状态最值得我们珍视。民族区域自治制度是对中国历史传统和现代革命经验的总结,它为中国民族地区的多族群共存提供了制度框架。但是,少数民族区域自治的制度构想与现实实践并不是一回事。正如一切制度一样,如果没有各族人民的积极参与,没有各族人民和每一个公民当家作主的认同感,制度本身就会僵化、保守、成为纯粹由上至下的社会控制和管理系统。在这个意义上,探讨中国社会“多元一体”现象,回顾社会主义时期的民族政策,就是要探讨多样性与一体性之间的辩证

关系,这种“一体性”在怎样的条件下提供多样性以弹性的空间?探讨民族区域自治的实践不是要讨论一种普遍适用、僵化不变的制度形态,而是要说明在什么条件下这一制度提供了多族群和谐共存状态的条件,又在什么样的条件下产生矛盾和危机。如果不尊重少数民族的文化和习俗,完全按照主流社会的想法由上至下、由外到内地抬高或贬低某一族群的位置,很可能粗暴地改变当地的族群关系,造成矛盾和冲突。例如在一些杂居地区,如何命名就是一个问题。周恩来在谈及这个问题时说:“历史发展给了我们民族合作的条件,革命运动的发展也给了我们合作的基础。因此,解放后我们采取的是适合我国情况的有利于民族合作的民族区域自治制度。我们不去强调民族分立。现在若要强化民族可以分立,帝国主义就正好来利用。即使它不会成功,也会增加各民族合作中的麻烦。例如新疆,在解放前,有些反动分子进行东土耳其斯坦之类的分裂活动,就是被帝国主义利用了。有鉴于此,在成立新疆维吾尔自治区时,我们没有赞成采用维吾尔斯坦这个名称。新疆不仅有维吾尔一个民族,还有其他十二个民族,也不能把十三个民族搞成十三个斯坦。党和政府最后确定成立新疆维吾尔自治区,新疆的同志也同意。称为新疆维吾尔自治区,‘帽子’还是戴的维吾尔民族,因为维吾尔族在新疆是主体民族,占百分之七十以上,其他民族也共同戴这个帽子。至于‘新疆’二字,意思是新的土地,没有侵略的意思,跟‘绥远’二字的意思不同。西藏、内蒙的名称是双关的,又是地名,又是族名。名称问题好像是次要的,但在中国民族区域自治问题上却是很重要的,这里有一个民族合作的意思在里面。要讲清楚这个问题。”⁽¹²⁾中国的自治区的名称是合理的,但在基层自治州、县,如何命名并非没有再加斟酌之处。例如,在少数州、县,列名自治州名称之前的族群有时只占整个人口一部分,甚至低于30%,如何使其他族群得到与此相应的承认,就还值得研究。

2004年春天,我去中甸参加“藏族文化与生物多样性”讨论会,人类学者萧亮中曾经在会上提到少数民族间的分离趋势。萧是当地人,白族,他的家庭中就有四个民族的血统。他指出:这种分离趋势是由于外来投资——主要是

通过非政府组织的项目——都集中在藏区,而西方世界对于西藏文化的想象又鼓励了藏人的民族自豪感。投资的流向是和这些组织在西方社会的募款状况有关的——西方社会除了对西藏、纳西等少数民族有兴趣外,对这个地区的其他族群既无了解,也无兴趣。我们都尊重和热爱藏族文化,但萧亮中问道:难道其他族群的文化就不保护生物多样性吗?外来力量的介入使得原先和谐共存的多民族地区的不同民族之间产生芥蒂、矛盾和相互分离的趋势。在多元文化的社会中,任何一种平等政治都必须假设所有的文化具有平等的价值,如果只是一味地抬高一种文化,而忽略甚至贬低其他文化,就会造成伤害和分裂——我们不妨问一句,在西方社会中,有多少人真正了解这些混居地区的族群关系和文化状态?

就“多元一体”这一论题而言,多元性是比较易于论证的方面,而一体性的论证较为困难。一些文化研究者对于“一体性”的概念感到恐惧,认为“一体”是人为的、国家性的,而多元性或族性是原生性的(至少相对于国家认同而言是如此)、自然的、更真实的,进而推论族群认同如何被国家认同所压抑。这种看法看似反民族主义,但其实还是建立在民族主义的认同政治之上。1950年代展开的民族识别过程显示:许多民族的自我认同恰恰是国家建构的产物。以生活在“藏彝走廊”东北部(主要集中在甘肃陇南的文县、四川省的平武县和阿坝藏族羌族自治州的九寨沟县)的白马藏族为例,《史记·西南夷列传》以“白马氏”相称,此后史书分别称之为“氏”、“夷”、“白马夷”、“白马氏”、“龙州蛮”、“氏羌”等。1950年在成立“平武县民族自治委员会”时,人们发现“白马番”与“白草番”、“木瓜番”之间的差别,而“白马番”又弄不清楚自己是什么民族。后经协商,将史书所载的上述“龙安三番”暂定为藏族,并于1951年7月成立了“平武县藏族自治委员会”,后改名为“平武县藏族自治区”。但实际上,在民族识别之前,“白马氏”并不自认藏人,1954年达赖路过当地时,西南民族学院的藏族学生前去朝见,而白马人因无朝拜活佛并向其献哈达的习俗拒绝前往,险些酿成冲突。1978年,费孝通在《关于我国的民族识别问题》提出“白马藏族”不是藏族的可能性问题,⁽¹³⁾民族研究内部也产生了有关

白马藏族是否是藏族的许多研究成果，后来出于政治稳定的考虑，仍然维持白马人为藏族的说法。⁽¹⁴⁾这个例子不但说明了族性的自我界定并不比更大的社会共同体更为真实，而且也说明有关族性的识别理论本身先天地带有许多问题。这是从近代民族主义实践和知识中产生的问题。我提出超越民族主义知识的问题，是因为只有超越这种知识的限制，才能发掘古典的和现代的智慧，为一种以多样性为前提的平等政治提供理论资源和实践的可能性。

费孝通所说的“一体”是指“中华民族”，它不但是指在几千年的历史过程中逐渐形成的自在的民族实体，而且也是指在近百年与西方列强的对抗中，转变为一个自觉的民族的政治实体。就前一个意义而言，“一体”是指各族人民在日常生活中形成的密切联系、共同经验和历史传统（包括各种习俗和政治传统）；就后一个意义而言，“一体”指的是基于上述联系而产生的政治共同体。因此，这不是一个以本质性的族性概念为中心的民族概念。正如一切政治实体一样，“中华民族”不是一个已经完成的事实，而是不断形成和建构的过程，持久地依赖于一代又一代人的探索和实践。一些西方的历史研究和文化研究将精力花在以“多元”解构“一体”上，却很少研究这个“一体”的建构所具有的历史内含和政治内含。关于如何理解这个“一体”，以及民族区域自治在怎样的条件下可能发生变异，我稍后再做分析。

“后革命”、发展与去政治化

自治问题除了涉及上述的杂居问题外，还涉及社会变迁的问题。西藏地处雪域高原，是相对单一的藏族聚居区，但并不是孤立隔绝的世界，它的命运与整个中国的变迁息息相关。西藏第一代革命者平措汪杰在给胡锦涛的信中提到西藏 95% 的财力依靠中央和其他省市的支援，⁽¹⁵⁾这个支援既包含了直接财政资助，也包括帮助西藏发展自身的经济。我不久前读到的资料说，即便在文革时期，中央对西藏的财政补贴年均增长也在 9.09%。⁽¹⁶⁾改革时期，西藏对医疗、教育、科技、兽医服务等实行免费供给，其他生产资料和生活必需品也给予高额补贴，2000 年以降，西藏地区的 GDP 平均增长 12%。

西藏人民在住房、收入等方面的提高是得到公认的，《远东经济评论》(Far Eastern Economic Review) 在西藏暴动之后发表的评论中也承认西藏城乡人民的收入成倍增长。事实上，在面对西方媒体的指控时，中国政府和媒体也是以西藏的经济发展为由进行辩护。但问题是：为什么从 1980 年代末至 2008 年，西藏的危机看起来似乎日益深刻了？

西藏问题的特殊性之一是外来势力和流亡力量的长期存在，藏区暴动没有严密的组织、策划和内外呼应是不可能的。沙百力在《西藏与文化种族屠杀的误释》中对此早有许多描述。2001 年，当国际奥委会在莫斯科宣布北京获得 2008 年奥运会主办权之后，达赖喇嘛在俄国的特使阿望格日 (Ngawang Gelek) 对记者说：“中国一直在对西藏进行种族的和文化的屠杀”，奥委会不应授予北京以举办权。他还补充说：“俄罗斯联邦内的车臣享有比中国的西藏多百倍的自由。”早在 1980 年代晚期和 1990 年代初期，藏青会的负责人就说“在西藏的中国人没有一个是清白的，战争将针对着每一个那里的平民。”2003 年藏青会的领导人也提到要训练游击战士，并说：“我要问达赖喇嘛：‘如果每天杀一百个中国人能够换取西藏独立，你做不做？’如果他说不做，那他不能担任西藏人民的领袖。”在 1995—2000 年间，藏青会在拉萨策划了九次爆炸。⁽¹⁷⁾最近一家德国媒体也披露了西藏流亡团体与一些西方国家政界人士策划反对中国奥运会的消息。

关于西藏暴动的组织策划，我没有足够的信息详细讨论。我在这里要做的分析基于如下判断，即尽管热衷于“西藏独立”的只是少部分内外精英，但如果认为西藏暴动只是政治阴谋而没有内部基础，也会导致错误的判断。从 1980 年代后期至今，中国经济取得了惊人的成就，脱贫人口在第三世界国家的发展中是罕见的，但社会危机并没有因为经济发展而消失，恰恰相反，在发展主义的主导下，贫富分化、区域分化、城乡分化以及生态危机已经达到了极其深刻的规模，大规模的社会流动也成为社会动荡的重要条件。在过去这些年中，各种“群体性事件”频仍，有些规模并不小，区别在于这类事件大多为自发的、自我保护性的社会运动，而西藏骚乱却是组织化和暴力化的。因此，除了有

组织暴力和存在着外部分裂势力之外，西藏问题不能以完全的特殊论或例外论给予说明，而必须置于整个中国的社会变迁之中加以分析。以我肤浅的观察，下述三大相互联系、相互纠缠的变迁对于理解当前西藏问题十分关键：一、社会主义时期的阶级政治彻底消退，社会关系根本性重组；二、宗教复兴，寺庙和僧侣规模急剧扩张；三、市场关系全面渗透，人口构成发生变化。所有这些问题均发生在中国的高速经济增长和严重社会分化的大背景下。我把它们概括为“去政治化”、“宗教扩张”与“市场扩张”的同步过程。

“3.14”西藏骚乱发生后，弗瑞德·哈里代在《开放民主》上发表文章，将西藏问题与巴勒斯坦问题相提并论，认为它们都属于“后殖民羁押综合症”。作者认为：将所有的主权争论集中在历史定位问题是错误的，因为独立问题并不是由历史决定的，而是由国际性的承认关系决定的。他举例说，科威特完全是一个“人造的”国家，但由于得到国际承认，在1990年伊拉克入侵时得到了整个国际社会的声援；而巴勒斯坦和西藏则由于在一些关键时期在国际上没有获得重视和承认，从而错失了独立的机会。因此，“即使西藏在若干世纪中一直是中国的一部分，这也并不能否定它宣布独立的当代权利——这是一片语言和文化截然不同、在1950年之前拥有数十年现代主权的领土。毕竟，长期受英格兰统治的爱尔兰、受瑞典统治的挪威、受俄国统治的芬兰、乌克兰和波罗地海国家，并没有因此就没有在二十世纪宣告独立。”^{〔48〕}哈里代将西藏与他所列举的国家及其他殖民地状况相提并论，将清朝与西藏的关系等同于欧洲国家间的占领或殖民关系，在历史研究上是不可容忍的错误。关于中国历史与西部边疆的关系及其政治模式问题，我在《现代中国思想的兴起》一书及《亚洲想象的政治》、《如何诠释中国及其现代？》等文中做过一些讨论，这里不再重复。但哈里代认为主权国家的形成并不完全取决于历史，而是更多地取决于国际承认的状况，这一点并不完全错误。如果没有西方帝国主义的策动，二十世纪前期的西藏不可能出现独立运动；没有西方舆论的支持，当代西藏也不会产生以谋求独立为取向的运动。

与哈里代从所谓“后殖民羁押综合症”讨论

西藏问题不同，我认为西藏危机产生于“后革命”语境中的“去政治化”过程。在有关西藏问题的争议中，大部分讨论集中于西藏的历史定位问题，例如十三世纪元朝首次将西藏纳入政治版图，十七世纪清朝对于西藏的合法统治，十九至二十世纪西藏在国际承认关系中从属于中国主权的历史地位，民国政府与达赖的关系，1951年5月20日《中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》（简称《十七条协议》）的签订，以及究竟是谁撕毁了《十七条协议》，等等。但是，西藏的地位问题既不仅仅依存于国际承认关系，也不仅仅取决于中央政府与达赖喇嘛及噶厦政府间的协议。从1949年10月中华人民共和国成立，到1971年10月25日中国恢复在联合国的席位，中国自身尚未获得美国操纵下的联合国的承认，但中国因此就没有主权地位了吗？1959年西藏平叛引起西方舆论一片喧嚣，但有哪个西方国家承认西藏为独立国家了？这一事实证明：新中国的政治主体性建立在它自身的历史地基之上，这就是中国人民作为一个政治主体的崛起，没有这个前提一切都谈不上。在我看来，忽略这一政治过程来讨论西藏问题本身就是“去政治化的政治”的话语形式。^{〔49〕}

现在人们常常在本土的或外来的范畴内讨论一个地区的社会变迁，但十九世纪以降，殖民主义和资本主义创造了一种全球性的局势，革命和变革既不是绝对本土的，也不是绝对外来的，而是在内外互动中形成的。正是在这种互动中，新的政治主体被创造出来。没有对抗西方列强和创造新的政治的过程，中华民族作为一个自觉的历史实体就不可能诞生；没有各族人民共同参与建设新中国的实践，中华民族就不可能成为一个自觉的政治实体。就西藏而言，从1952年西藏和平解放到1959年平叛及藏区土地改革的逐步展开，这一历史进程并不只是中央政府与西藏上层统治者之间的谈判过程，而是一个社会解放的过程。如果没有近代殖民主义和中国革命的发生，这一进程不可能发生；如果没有西藏人民抵抗外来入侵和内部压迫的斗争，这一进程同样不可能发生。从1772年东印度公司利用不丹、库赤、白哈土邦的纷争遣使入藏，到1886—1888年隆土山战役及1890年《中英会议藏印条约》的签订，从1894年围绕

勘界问题发生的冲突到 1904 年英军入侵拉萨, 西藏僧俗人民与帝国主义势力之间进行了长期的斗争。太平天国运动后期, 川西北地区的藏族、羌族人民也发生过反抗清朝的起义斗争, 这些起义与其他地区的各种社会斗争相互呼应。青海、云、贵、川是长征经过的区域。⁽²⁰⁾ 中国革命不仅是播种机, 革命政治自身也受到与少数民族接触的影响。抗日民族统一战线的主张显然已经不同于长征前的单纯的民族自决主张。在长征之前, 中国革命队伍中很少少数民族成员, 但长征后少数民族成员有所增加, 延安时期中央党校设立了少数民族干部训练班, 他们后来成为派往民族地区的、具有双重身份(当地人与革命者)的骨干力量。中华人民共和国建立后, 像许多少数民族领导人对于中国少数民族地区的稳定、团结和发展贡献很大。事实上, 早在新中国成立之前, 在藏族地区, 曾活跃过“藏族共产主义运动”各组织、“藏族统一解放同盟”、“东藏人民自治同盟”和“中共康藏边地工委”等革命组织, 其中的活跃分子后来成为西藏各级领导干部。

当然, 与中国其他地区相比, 西藏在 1950 年代的变迁有其特殊性。这个特殊性包括两个方面: 第一, 西藏社会有着较为发达的上层政治——宗教结构, 任何大规模的社会变迁都无法绕过对于这一上层政治——宗教结构的变革; 第二, 西藏社会在 19 世纪曾经有过寻求现代化的努力, 但这一努力很快在西方帝国主义的入侵和统治集团内部的保守势力的压制下烟消云散, 从而丧失了西藏社会内部展开现代性变革的机会。因此, 1950 年代的社会变迁主要地不是西藏社会内部社会改革或阶级解放运动的产物, 而是在中国革命胜利的背景下, 由中央政府与达赖和噶厦政府谈判以达成和平解放的结果。1956 年, 中央政府承诺暂时(“六年不改”)不在西藏地区实行民主改革, 保存旧的制度, 但这一承诺并不意味着放弃西藏的民主改革。这一态势对于中央政府和西藏上层集团都是清楚的。1959 年西藏事变的背景与 1950 年代在东部藏区的土地改革及其对西藏地区的影响有着密切关系, 即一方面西藏上层统治阶级感到恐慌, 另一方面西藏下层民众的解放要求也正在涌动。1959 年“平叛”是一个重大政治危机, 但正是这一危机为土地改革、民主改革创造了条件

——农奴制度被彻底根除, 以土地关系的改变和阶级政治为中心, 西藏的社会关系发生了巨大的转变。正像其他地区土地改革一样, 藏区土地改革中的暴力和过激现象留下了许多后患。由于藏区土地制度不但与贵族等级制相关联, 而且也 and 寺庙有着千丝万缕的联系, 因此, 在“政教合一”的社会体制中, 土地改革的实行不可能不波及宗教领域。⁽²¹⁾ 在 1980 年代, 中央政府在清理“文革”问题时, 也对西藏地区发生的悲剧性错误进行了甄别、检讨和纠正。但是, 这些问题并不能否定如下重大事实, 即普通藏民通过土地改革而获得了新的政治和经济地位, 成为完全不同于“政教合一”和农奴制时期的佃户、长工和奴隶的新西藏人。藏族民众至今保留着的对毛泽东的崇拜不是单纯的宗教现象, 而是 1950—1960 年代中国社会重新创造自身的社会主体性的产物。正是这一新的社会主体性的产生将西藏统治者竭力渲染的汉藏关系问题转变为社会解放问题。从 1950 年代至 1980 年代, 西藏存在着各种各样的危机、矛盾甚至破坏(如“民主改革”时期的过激政策和“文革”时期对宗教和文物的破坏), 但这些危机、矛盾和破坏与今天意义上的“西藏问题”具有完全不同的意义。

西藏“民改”确立了两个原则, 即平等政治的原则和政教分离的原则, 这不但使得与宗教社会密切相关的农奴制度彻底解体, 而且也为西藏的政治和经济提供了新的主体——即通过阶级解放、民族平等而产生的人民主体。当代“西藏问题”是在中国实行市场化改革和日渐融入全球经济的背景下发生的, 而上述两个原则发生变异和转化也正是这一过程的产物。从平等政治的角度看, “民主改革”以铲除以农奴制为主要内容的等级制和改造阶级关系为中心, 而市场化改革则重构了经济关系, 并以产权关系为中心将社会分化合理化。在九十年代的中国, 1950—1960 年代产生的政治基础逐渐转型, 这一点在少数民族地区也不例外。从政教分离的角度看, 市场化改革一方面是一个激进的世俗化过程, 另一方面又为宗教扩张提供了基础; 由于市场化过程扩大了国家与公民之间的距离, 为宗教对各社会领域的渗透提供了可能性, 西藏社会较之前三十年显然更接近于一个宗教社会——一个建立在市场和全球化条件下的宗

教社会。

宗教社会、市场扩张与社会流动

针对“文革”时期对宗教、寺庙的破坏,1980年代,中国政府在西藏解除了全部宗教禁令。尊重宗教信仰的自由是完全合理的。其实,即便在土改时期,毛泽东和中国政府也明确地表示应该将土地改革与宗教问题区分开来,即土地关系必须改革,而宗教信仰必须得到尊重。据一位研究者的叙述,到1997年底,中国政府已经拨款修复了1787座寺庙和宗教活动场所,住寺僧尼达到46380人,各种佛学机构、刊物和其他出版物大规模涌现。在西藏之外的藏区,藏传佛教的力量也得到了大规模的扩展。我访问过的寺院中,中型的寺院有800学徒和喇嘛,大型的有1500学徒和喇嘛。在黄色的灯光下,大批的小孩在颂读经文,而寺院后院的灶房和炊具的规模,以及堆积如山的木垛,让我叹为观止。

宗教的新发展与市场社会的扩张同步进行,一方面是市场改革、旅游和消费活动渗透到了藏区的日常生活之中;另一方面是财富大量地流向寺院。许多访问藏区的人都对寺庙的宏伟和贫困藏民的生存状态的对比留下深刻印象。在相对富裕地区,藏民住宅建筑用料之攀比虽然未必是市场化的产物,但也和当代消费主义文化相映成趣。一些官员用发展的成就来说明政府对少数民族地区的重视,但不了解发展也会成为问题的根源。几年前,我在《读书》的编辑手记中曾经介绍过与几位从事乡村改革的藏族青年的座谈,他们提出的口号是保护生态、保护藏族文化、保护集体所有制。前两条很好理解,后一条对于热衷于产权改革的人大概就很奇怪了。市场社会的产权关系、个人主义和消费主义不但对宗教社会而且也对地方社群产生着冲击。这些藏族社群的建设者提出保护集体所有制并不是要回到公社制,而是要保护藏族社群的生活方式。这是我把宗教的发展与市场化过程的同步性看作理解少数民族社会问题的一个关键方面的原因。

“自由西藏运动”将当代西藏的变迁形容为“文化种族屠杀”是根本性的误导,但我们不应因此回避当代西藏社会存在的危机。全球化和市场化正在重组整个社会,正如整个中国社会

一样,西藏社会也存在着危机或危机感。因此,并不是说在西藏地区不存在危机,而是说将这种危机转化为民族冲突的模式是误导性的和危险的。我们需要深入和具体地分析这些危机。2004年在德钦藏区访问时,我有幸与青海的一位活佛和甘孜的著名藏学家、《藏族通史》的作者则仁邓珠先生同行,并旁听他们与当地青年的座谈。以座谈涉及的问题印证我的观察和阅读,我觉得藏族社会的危机感主要体现在如下几个方面。

第一个危机是宗教在世俗化过程中的危机,这个危机主要表现在两个方面,其中一个现代化与宗教社会的矛盾。十九世纪晚期西藏社会内部有过现代化的尝试,但很快被英国殖民者的入侵打断了,而宗教力量对于现代化抱有敌意。这一点戈尔斯坦等西方藏学家也有深入的论述。真正的困境是:西藏的宗教与世俗社会的关系问题完全不同于西方社会的宗教自由或信仰自由问题,也不同于西方社会理论家们所讨论的作为一个合理化领域的宗教与现代社会的关系问题。西藏宗教问题的核心是现代化与宗教社会的矛盾和对立,即宗教社会如何面对世俗化的问题。世俗化的第一步是1950年代末期开始的政教分离,而在1980年代后期、尤其是1990年代之后,这一进程由于市场的剧烈扩张而更加尖锐化了。西藏虽然被称为宗教社会,但它的政治中心和经济中心已不再由寺院和僧侣决定。越是遭遇强烈的文化危机感,雪域高原和藏传佛教作为认同的基础就会不断得到强化,但越是强化这种认同,如何面对现代化的挑战就成为了更大的困惑。由于政教分离、经济与宗教分离,对宗教认同的强化也就自然地在政治与宗教、经济社会与宗教之间产生深刻紧张。则仁邓珠提醒那些对自己的文化怀抱忧患意识的青年们说,现代化是挑战,但绕不过去。这也让我想起2000年韩国金大中总统会见十余位外国学者时所说的话:全球化是挑战,但韩国没有别的办法,只有闯进去才会有条生路。我记得当时在座的法国社会学家布迪厄怀疑地说:全球化与文化多样性是矛盾的。

其次是宗教组织在世俗化进程中的危机。寺院在宗教社会处于中心地位,但在政教分离、经济与宗教分离的状态下,经济社会已经构成了宗教社会之外的挑战和诱惑。我听一位老一

代的藏族知识分子说,他这一辈人聚到一起时,最痛心疾首的就是宗教和寺院的腐败。除了聚敛财富之外,一些僧侣也过着双重生活,不守清规戒律,白天到寺院“上班”,晚上回家过另一种生活。宗教腐败很容易激发满怀忧患的藏族青年的道德意识和热诚的宗教信仰,当这种信仰和道德感被引向民族关系时,更为激烈的社会行动不是难以预见的。西藏骚乱中受伤害最深的是从事商业活动的汉人和回民,而攻击者多为喇嘛和教徒,这或多或少地与西藏宗教社会自身的危机有关。

现在谈到西藏时,人们经常重复 1980 年代胡耀邦的说法,即全民信喇嘛教,这固然是基本的情况。但是,藏族社会不同区域、不同阶层(如普通农牧民与精英阶层)对于问题的看法也并不一致,宗教社会内部有不同的教派,宗教社会外部还存在不信教的或者说世俗的藏族知识分子,他们大多尊重宗教信仰,但更信奉信仰自由。藏族社会内部存在着不同的取向、群体和声音,也包括对喇嘛教的批评的声音,但恰恰是由于一种深刻的危机感,许多藏族精英将藏族认同完全维系于喇嘛教之上,藏族社会声音的多样性反而被湮没了。在历史和宗教研究方面,一些藏族学者重新研究吐蕃时代的西藏传统,探讨十九世纪后期夭折的现代化努力,回溯苯教的形成和衰落,显然也是在探寻西藏的另类传统。因此,理解西藏及其宗教问题也需要打破那种将西藏总体化的方式,这种方式其实是西方人观察中国时常常采用的方式。

我还要补充说:我们不但应该倾听藏族社会内部的不同声音,我们还应该倾听西南和西北地区其他民族成员的声音。回族、维吾尔族、羌族、彝族、汉族、蒙古族、独龙族、纳西族、白族、苗族、傣族、普米族、傈僳族等等,没有这些不同民族的声音,理解中国的大西南或大西北是不可能的;我们也不能将族群作为声音的唯一根据,我们还应该倾听不同阶层的人的声音:城乡差别、贫富差别、文化和教育程度的差别、山地与平原差别、河谷与旱地的差别,也应该在多重声音中得到展现。

第二个危机感源自语言问题。西藏地区地市所在地的小学实行汉语为主,兼设藏语课的教育;地市以下单位、农牧区实行藏语为主,兼设汉语课的教育。然而,随着城市化和市场化

的发展,越来越多的年轻藏民对于藏语的学习兴趣大为减弱。这个情况与汉语受到英文的冲击相似,但由于中国汉语人口基数巨大,不会像藏语人口那样产生强烈的语言危机感。在德钦的座谈会上,有青年提到青年一代中说藏语的人的比例下降严重,他们还质疑:连参加藏族文化研讨会的一些藏族学者也不会说藏语,他们怎么能够深入讨论藏族文化呢?

事实上,在座谈中,所有参与者都会说普通话。我后来结识的一位研究苯教的藏族学者对我说,他不喜欢汉语或国语的提法,因为他们从小学习藏语,也学习普通话,普通话是他们自己的语言,不应该用汉藏的区别加以规定。我完全同意这一看法:汉族本是一个历史形成的混合体,语言中包含各民族的要素,汉藏语本有同源性,用近代的民族观对语言加以规定无益于人们之间的相互交往。这样的看法在杂居地区易于接受,在民族相对单一的西藏地区,语言的变化势必会引起比杂居地区更为强烈的反应。这个问题并不因为政府对少数民族语言的扶持而消失。

第三个危机感源自日常生活方式的变化。尽管过去三十年中,寺院和宗教的发展非常迅速,但交通、媒体、大众文化以及其他生活方式的变迁也正以更为惊人的方式改变着西藏社会。十九世纪晚期至二十世纪前期,传统文化与西化的冲突至今让人记忆犹新,但从晚清开始,中国知识分子中出现了强大的改革的和启蒙的潮流,它与国家机器自身的变迁相互呼应,对于中国社会的巨变产生了深远的影响。藏族社会一方面置身于甚至比晚清和二十世纪汉地社会更为剧烈的变迁之中,另一方面又经历着后革命时代的宗教发展和扩张。这是两种不同的现代传统,即启蒙的传统和宗教的传统,站在这两种不同的传统中,对于同一事件的感知很可能完全不同。比如,对于绝大部分中国人而言,穿西服或牛仔裤已经很日常,不会有辜鸿铭当年的那种痛心疾首的感觉;许多藏人也一样穿西服、牛仔裤、登山服,但另一些藏人认为这是藏族文化的危机。我认识的藏族朋友平时很少穿藏族传统服装,但在参加有关的文化座谈会时却特意改穿传统服装,表明他们在涉及“文化”问题时,内心里有一种矛盾和紧张感。伴随着城市化进程,藏族村寨的传统建筑样式发生

了变化,许多年轻人更愿意住楼房,而楼房的室内格局与藏族住宅的布局完全不同。在一个座谈会上,一位年纪较大的人抱怨说,现在的建筑将厕所建在室内,完全违背了藏族的传统。很多人听这个问题会觉得好笑,但对满怀文化忧患的藏人而言,这是个严肃的问题。这样的日常生活细节最能显示文化变迁的深度,我们对此觉得好笑本身也说明了我们自身的社会在过去百年中经历了多么深刻的转变。

第四个方面是社会流动,这很可能是一种催化剂。传统中国也存在着社会流动,比如十八世纪开始的大规模的内地居民走西北、闯关东的现象,规模很大。但以乡土为中心的社会迁徙与市场社会的新的劳动分工的形成有所不同。市场经济的发展、户籍制度的松动和交通工具的改善为大规模社会流动创造了条件。移民的主要态势是从内地往沿海、从乡村往城市集中,规模之浩大,即便对于北京、上海这样的中心城市也形成了很大压力。尽管国家对藏区的投入加大,区域差别却在扩大。“西部大开发”战略就是为了缓解区域差别、促进西部经济发展而确立的,它也不可避免地带动了雪域高原——主要是城市地区——的人口流动(以劳工、技术人员、服务行业从业者、旅游者为主)。如果与东部或其他地区相比,西藏的流动人口数量不大,主要集中在拉萨等中心城市,其中很大一部分只是季节性的佣工或短期的生意人,根本未像西方媒体所说的那样改变基本的人口构成。但正如马戎和旦增伦珠的研究指出的:“西部地区是少数民族聚居区,来自东部、中部汉族地区的流动人口将会使当地族际交往的深度和广度大幅增加。西部开发不仅将扩大族际交流与合作的空间,也将会突显民族之间的文化宗教差异,就业和资源的激烈竞争,从而使西部地区的民族关系呈现一个非常复杂的局面。”⁽²²⁾招商引资、社会流动、劳动力市场是市场社会形成的基本要素,而旅游更是西部地区发展经济的基本手段。从发展的角度看,这些现象无可厚非,迁徙和自由流动是公民的基本权利,但在上述宗教社会的危机之中,这些要素却可能产生反弹。在市场经济和大规模社会流动的背景下,如何将保护文化多样性与实现社会平等结合起来,如何在保护少数民族利益和保障移民权利之间取得平衡,是完善民族区域

自治、促进各民族平等交往的关键环节。这里的关键问题是:尽管在整个中国社会都存在着贫富分化,但在民族地区,贫富问题往往与不同民族在传统、习俗、语言及其在市场经济中的位置有着密切的关系。因此,不要说当代中国广泛存在的腐败可能导致族群的矛盾,即便按照最为理想的市场模式——即所谓起点平等——来形成市场竞争,也会由于忽略不同民族间的文化差异而导致新的分化。例如,在一些少数民族地区,由于不同民族成员在市场关系中的位置不同,工资、待遇和机会的差异往往会体现在不同民族成员之间,从而构成了歧视现象。⁽²³⁾总之,经济增长能否促进民族关系的和谐,依托于各种条件,两者之间并没有必然的关系,根本的问题仍然是如何发展,怎样的发展,以及如何解释发展?

“承认的政治”与多民族社会的平等问题

西藏问题的复杂性折射出了一个宗教社会自十九世纪以降所经历的危机的全部深度,迄今为止,还没有哪个地区和社会真正解决了这一现代性危机。指出西方社会对中国的不实指责是一回事,如何应对这些具体而复杂的问题是另一回事。十年前,我在为《文化与公共性》一书撰写的导言中讨论过两个核心问题:一、现代社会能否在某些情况下将保障集体性权利置于个人权利之上?二、现代社会以形式主义的法律体系为中心,我们是否还要考虑某些社会的实质性观点?在编译那本文选和撰写导言时,我考虑的就是多元文化社会中的“承认的政治”问题,但这一问题意识很快就被淹没在“自由主义”的指控之中了。

当代中国自由主义思潮的核心命题无非是法制的市场经济、个人权利、私有产权等。尽管论述比较肤浅,这些命题共同地指向一种程序性的、去政治化的权利自由主义是清晰的。其实,这一自由主义话语也就是现代化理论的翻版。我对私有产权论的批评并不是要反对保护私有财产,而是反对将这一概念作为无所不包的普遍真理。在一个文化多元和族群关系复杂的社会里,平等保护个人权利与平等保护集体权利之间常常会发生矛盾。按照权利自由主义的观点,宪法和法律不能保护任何集体性目标,

那样就构成了歧视；而按照社群主义的观点，这种抽象的平等个人及其权利的观念产生于特定的文化和社会，将它运用于其他社会也构成了歧视。因此，平等尊重不但应该针对个人，而且也应该考虑集体性的目标，比如少数民族、妇女和移民的特殊要求。

中国的少数民族政策事实上就包含了这种对于集体目标的承认。在推行民族区域自治初期，就曾有许多人从不同的角度对区域自治表示怀疑，他们有的问：“民族压迫已经取消，民族平等已经实行，只剩下各民族内部的民主问题了，还要实行区域自治吗？少数民族干部已在政权机关担负主要责任，还不是区域自治吗？某些聚居区的少数民族，其社会经济与汉族相同，或缺乏语言文字，也要实行区域自治吗？强调民族形式，不会助长狭隘民族主义吗？”也有人问：区域自治“非有民主不成吗？”“非搞好自治区外部的民族关系不成吗？”⁽²⁴⁾区域自治是将自主性与交互性、独特性与普遍性联系起来的方式，它对集体特性加以承认，但并不认为这种集体权利或集体性与普遍性是对立的。那么，对于少数民族的特殊政策是否对其他居民构成歧视性呢？比如在生育政策上，少数民族不受限制和受较小的限制，而主体民族只能生一胎；又比如，少数民族可以享受一些紧缺的生活必需品，而汉人却无权享受或受到严格限制。这些政策曾经在援藏、援疆的干部和技术人员中引起很大不满，认为没有被平等对待，但考虑到少数民族的人口、习俗的特殊性，这些政策和法律又体现了平等尊重的原则。事实上，中国少数民族区域制度及其相关安排与中国的政治传统也有密切关系，例如清但在形式主义的平等视野看来，承认差异也就是承认等级性，从而应予否定。

在多元性的社会中，如何将尊重平等和尊重差异这两个原则统一起来，是一个巨大的挑战。西方社会是一个权利主导型的社会，少数民族争取权利的斗争往往采取认同政治的形态，也因此在一些地区产生了一波又一波的分离型民族主义政治，而社群主义者认为应该将这种认同政治转化为“承认的政治”，即通过承认差异来贯彻平等的价值，以弥合社会的分裂。在这里，承认不同文化具有平等价值是一个假设或逻辑起点，而不是实质性的判断，其前提是承认的政治必须在公共交往的前提下进行。所谓公

共交往的前提包含两个意思：一、如果不同民族的文化在这个公共交往中不能各放异彩，承认不同文化具有实质性价值就等于是屈尊俯就，而屈尊俯就显然是和平等的政治或者说尊严的政治相对立的。因此，多元一体必须以多元性为基础，没有这种多元文化的繁荣，“一体”就是由上至下的。二、公共交往不仅是指不同民族文化之间的对话和交往，而且也指每一个民族内部的充分的交往，没有这个前提，承认的政治就很容易转化为少数人操控族群政治的过程。因此，要想让“多元性”不是成为分离型民族主义的基础，而是成为共存的前提，就必须在每一个“元”中以及不同的“元”之间激活交往与自主的政治，而不是将“元”视为一种孤立的、绝对的存在。在这个意义上，“承认差异”不是将差异永久化，而是以多样性和平等为取向促进不同族群之间的交往、共存和融合。我们今天最为匮乏的正是不同民族的和同一个民族的知识分子之间的公共交往和平等对话。如果说在当代中国存在着偏见的話，它的主要形式不是显性的歧视，而是隐性的无知和忽略。⁽²⁵⁾例如，当西藏发生骚乱时，藏族的知识分子之间是如何讨论的？有什么不同的看法和解释吗？如果我们在公共媒体中听不到他们的声音，就会失去不同背景的知识分子相互对话和交流的机会。

总之，没有民众性的政治基础，民族问题就只能成为少数人与政府之间的博弈，而且极易陷入西方舆论所竭力营造的汉藏二元论的框架之中。要打破这一“汉藏矛盾”的框架，就必须重新形成新的平等政治，创造更具包容性的公共空间，并在新的历史条件下让普通人民的声音在这个空间中获得充分表达。

抗议运动是一种尊严政治

西藏问题是在复杂的历史条件下产生的现象，它折射出中国市场化改革和全球化过程所面临的危机。但是，当西方的主流舆论将这一深刻的、与西方世界自身几个世纪的运动密切相关的问题扭曲为一场反中国、甚至反华人的合唱之时，中国年轻一代、尤其是对那些身处西方、对于西方社会的歧视性意识形态抱有深切感受的年轻人而言，心灵受到的创伤和撞击是深刻的。西方舆论不但不能对自己的殖民历史

在其他地区造成的遗害做出反省，反而将一场捍卫尊严、追求平等的政治运动污名为“极端民族主义”运动，这除了显示这些媒体的偏见之外，究竟还存在着怎样的政治操控，也是一个值得深入研究的问题。我并不认为这是什么“文明的冲突”——这是“无知的冲突”外加新型的冷战政治。

任何一场大规模的社会运动都包含着多重的内涵，我不能为参与这场运动的每一个人的行动及其动机做出解释。但我认为将这场运动说成是“狭隘的民族主义”纯属是非不分。首先，这场运动保卫的是奥运火炬，而不是保卫中国火炬，其中包含着的寻求世界和平、捍卫各国人民在奥林匹克旗帜下的公共交往的意义，怎么能够被说成是“狭隘民族主义”？其次，针对西方主流媒体对于西藏暴力事件的系统性扭曲和对奥运火炬传递过程的不公正报道，海外留学生和海外华人要求澄清事件真相，抗议在西藏发生的有组织暴力，揭示有组织暴力与国际性的霸权的相互关联——这些媒体中的相当一部分曾经在科索沃战争、阿富汗战争和伊拉克战争中扮演了可耻的角色。CNN等主流媒体对中国和中国人民发表的污辱性言论不但暴露了根深蒂固的种族主义偏见，而且也煽动着自身社会的“狭隘民族主义”。正由于此，在抗议运动中，学生们试图将这一运动与反战运动联系起来，表明他们正在将对中国的关注与一种世界性的眼光和国际主义联系起来。第三，在这里必须严格地将对霸权和有组织暴力的批判与对少数民族的尊重、对当代社会变迁中民族问题的复杂思考区分开来。海外学生运动以最为明确的态度表明了对这些霸权势力和分裂势力的拒绝，从而让全世界听到了中国社会自身的声音；没有这样的声音，中国与西方的关系就总是停留在外交的范围内，而缺乏民间的干预。学生力量的展示为究竟什么是民间的声音提供了有力注解——这才是真正的民间！这是一个契机，一个让新一代人重新理解中国、理解中国的矛盾和困境、理解中国在当代世界的霸权性体系中的真实位置的契机。

毫无疑问，这也是一场捍卫民族尊严的运动，其中不但蕴含着要求被平等承认的民主潜力，也体现着面对霸权决不屈服的主体性力量。1993年，在美国政府和其他一些西方政府

的干预之下，中国没有获得2000年的奥运会主办权；十五年后，当中国在积极筹办奥运会之际，许多来自西方的政治力量再次寻求各种途径和方式试图羞辱中国，这种霸权主义政治和心态不但在中国，而且也在许多第三世界国家遭到强烈抵制。在西方政治传统中，现代的尊严与传统的荣誉观截然不同：荣誉产生于旧制度的等级制，它和不平等有着内在的联系，而尊严产生于这种等级制的崩溃，它是平等主义的和普遍主义的。平等的承认是民主的前提。CNN的污辱性言论体现的是一种等级主义世界观，它的反面是霸权国家的荣誉观——这些国家的政治家习惯谈论的是保持自己国家的“领导地位”和“优越性”，而不是获得平等承认；与这种作为旧制度遗存的等级主义世界观相对立，中国的学生运动和华人运动坚定地相信平等承认对于现代政治的极端重要性，他们捍卫民族尊严的努力因此可以被视为现代平等政治在国际领域的展开。

现代中国历史中的爱国运动是一个源远流长的传统，从1919年的五四运动到1936年的“12·9”运动，从1950年代新的人民政治主体的诞生到1980年代的学生运动，爱国主义情感鼓舞了公民责任感，激发了民主和开放的潜力，并为现代平等政治提供了基础。就像鲁迅那一代伟大的知识分子传统所显示的，这样一种爱国主义情操是和关心弱者、被压迫者的政治意识联系在一起的，也是和对中国社会的自我批判联系在一起的。中国现代历史中的爱国主义始终与对政治价值的追寻相联系，也经常与抹杀政治价值的民族主义思潮相对立。这种与自我批判及国际主义联系在一起爱国情操与欧洲民族主义、尤其是以种族观念为内核的帝国主义的民族主义更是毫不相干。

在一个去政治化的时代里，寻求平等承认和尊严的运动也可能成为新的政治得以诞生的契机。在这场运动中，新的事态激发了新一代人的政治热情，让他们参与到当代中国和当代世界的公共生活中来。这不但是对政治冷漠症的克服，而且也焕发了一种道德热情。在汶川地震中，中国年轻一代显示出的献身精神是和这种对于社会共同体的热爱密切相关的。这次地震的中心地区就是阿坝藏族羌族自治州，那里聚居着包括藏族同胞在内的各个民族的人，

那些来自全国各地的志愿者们从未用种族的或者族群的眼光看待受难者——这种意识甚至从未进入过人们的意识或潜意识，他们在为拯救自己的同胞而奋斗。“多元一体”的纽带就是在这种深刻的感情和互助的行动中展现出来的。

说明：本文产生于2008年4月19日《二十一世纪经济报道》记者张翔对作者的一次访谈，后经一个多月的反复修订和整理，形成现在的格局。

注释：

(1)这本书的中译本标题为《发现西藏》，似与原题 *Mythos Tibet* 有点出入。该书由耿升先生翻译，中国藏学出版社2006年出版。

(2)爱德华·W·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999，第10页。

(3)厄内斯特·盖尔纳：《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002，第1、2页。

(4)周恩来：《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》，见《周恩来统一战线文选》，北京：档案出版社，1984，第334—346页。

(5)昌都地区在1917年藏军第一次东犯前也不属达赖和噶厦管辖地区，1918年藏军占领后，设立了藏政府昌都总管；1950年昌都战役后，成为中国人民解放军的军事解放地区。

(6)《1949—1966中共西藏党史大事记》，中共西藏自治区党史资料征集委员会编，拉萨：西藏人民出版社，1990年，第47页。1954年8月2日，在《关于接待达赖、班禅的招待、宣传方针》中，中央政府又明确地说：“中央的方针是在西藏地区逐步地实现统一的区域自治，……把达赖、班禅两方面的爱国力量和其他爱国力量团结起来建立统一的西藏自治区。”见同上书，第50—51页。

(7)费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见《中华民族多元一体格局》，费孝通等著，北京：中央民族学院出版社，1989。关于藏彝走廊的论述，参见李绍明《费孝通论藏彝走廊》一文，见《西南民族学院学报》(2006年1月)第27卷第1期，第1—6页。

(8)康有为：《公民自治篇》，《康南海官制

议》卷八，上海广智书局，1905年版。

(9)顾颉刚：《编中国历史之中心问题》，见《顾颉刚学术文化随笔》，顾洪编，中国青年出版社，第3页。

(10)费孝通：《中华民族的多元一体格局》，见《中华民族多元一体格局》，费孝通等著，北京：北京民族学院出版社，1989，第1页。

(11)引自周恩来在1957年8月4日青岛民族工作座谈会上的《关于我国民族政策的几个问题》的发言，《周恩来选集》下卷，北京：人民出版社，1984。

(12)同上。

(13)载《中国社会科学》，1980年第1期。

(14)曾维益：《白马藏族及其研究综述》，载石硕主编《藏彝走廊》，四川人民出版社，2005，第208—232页。

(15)平措汪杰：《写给胡锦涛的信》，见 <http://www.washeng.net/>

(16)见徐明旭《阴谋与虔诚：西藏骚乱的来龙去脉》第8章，该书在“多维新闻网站”连载。

(17) See *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, ed. Barry Sautman, Gordonsville, VA, USA, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 165—188.

(18) Fried Halliday, "Tibet, Palestine and the politics of failure", in *Open Democracy*, see <http://www.opendemocracy.net>.

(19)关于“去政治化的政治”，请参见拙著《去政治化的政治：短二十世纪的终结与九十年代》，北京：三联书店，2008。

(20)罗开云等：《中国少数民族革命史》，北京：中国社会科学出版社，2003，第78—79页。

(21)据郭净编《漂流客》57期(2008年4月)所载《雪山之书》(第14章序)的叙述，20世纪50年代以前德钦藏族社会的基层结构是“政教合一”体制，“其中分为两套系统，分别以土司和寺院为首，都通过伙头和正户实现对所属自然村的管理。每个村庄的农民，需经过伙头、老民同意，并征得土司和寺院的许可，立了门户，才有权分得土地，成为‘正户’。一般来说，正户都是从古代沿袭下来的老住户。其他没有门户的，是破产的农民、长工、奴隶等。”“土司管伙头，伙头管正户，正户又管村中佃户、奴隶。据1950年代调查，全县户口中正户660户，并有2378户佃农和奴隶。正户中有23个村要承担两

个喇嘛寺的负担,称为‘取日’(即喇嘛寺的百姓),对喇嘛寺交定租,服劳役。‘取日’可买卖土地,但只限于正户之间,买卖土地时,只要到喇嘛寺拨租即可,卖主需送地价三分之一给喇嘛寺。喇嘛寺在契约上盖印。土地上的小纠纷,则由喇嘛寺在收租时调解,如系较大的纠纷,则由喇嘛寺与土司头人共同调解。喇嘛寺在‘取日’上除有收租、劳役的特权外,政治上的管辖属千总。其余村子的正户称为‘车瓦’,他们不承受寺院的负担,只承受土司交纳粮食和差役的负担。” <http://www.strongwind.com.hk/catalog/80045a6b-3c6c-4df0-9a2d-6aead5705225.aspx>。

(22) 马戎、旦增伦珠:《拉萨市流动人口调查报告》,《西北民族研究》,2006年第4期(总51期),第168页。

(23) 随着市场经济的发展,北京、上海等中心城市出现了一些性别歧视的条款,如公司只招男性不找女性,或同工不同酬的现象;而在民族地区,这种歧视性条款也出现在民族差别中,比如在有些民族混居地区,招工广告中出现了

“汉族每天50元,藏族30元”的歧视性条款。这些歧视性的广告必须予以坚决的制止。

(24) 何龙群:《中国共产党民族政策史论》,北京:人民出版社,2005年,第136—137页。

(25) 这里不妨以《读书》杂志在过去的十多年中的经验为例。在我参与编辑工作的时期,杂志曾经邀请少数民族的作家、学者以及从事少数民族研究的人类学者、文学研究者等为刊物写稿,以期形成一种对话和讨论的氛围。但相较于其他领域的讨论,如有关亚洲的讨论,这个努力获得的成果和影响相对较小。除了杂志在约稿方面尚须努力之外,我认为这一现象是和中国知识领域的状况密切相关的。许多少数民族学者懂得多种民族语言,但难以在公共讨论中发出自己的声音;他们的讨论至今限制在区域的和民族研究的范畴之内。这一现象亟待改变。

(本文注释略有删节——编者注)

汪晖,学者,现居北京。主要著作有《现代中国思想的兴起》、《反抗绝望》等。



千种名刊 在线阅读
财经资讯 一网打尽

- ▶ 1600多种中国人文名刊全文电子版,网络同步出版
- ▶ 投稿、荐稿、博客、论坛等网民创作的原创内容平台
- ▶ 即时语音、视频通讯、手机短信组成的立体互动平台
- ▶ 基于HTML格式的原貌版/手机版/多媒体版/语音版等
- ▶ 遍布全球的数万家机构用户和每月上亿次的个人用户
- ▶ 付费阅读模式、尊重版权、首创分享式版权解决方案

地址:北京市海淀区知春路甲48号盈都大厦B座12层 邮编:100098
电话:010 58731820 传真:010 58731822 E-mail:service@qikan.com.cn

超值体验 —— 龙源免费体验帐号:
登陆www.qikan.com.cn,点击左上角“杂志版”,再点击杂志版右上角“阅读卡充值”,在页面上输入用户名(新用户需先注册)、登录密码、体验帐号888888,点击“阅读卡充值”即可。此免费体验帐号每帐户限用一次。请于2007年10月31日前使用本帐号。

龙源 期刊网 www.qikan.com.cn

阿贝尔 李西闽
野夫 许纪霖
“汶川大地震特辑”
P4

2008年5月12日,汶川大地震,举国哀悼,举世同悲。我们这里组织的“汶川大地震特辑”,其中三位作者当地震发生时,正在现场。李西闽被倒塌的房屋压住不能动弹,濒临生死边缘;阿贝尔一直住在帐篷里;野夫去灾区办事时遭遇地震,至今还在灾区。他们经历了巨大的震惊、悲伤与痛苦,目睹了死亡、恐慌与难以置信的残酷,作为作家,他们写下了自己的亲历、见证和思考。

黄平 玛雅
《当代中国需要伟大的思想》
P44

全球化既是一种机遇,也是一种挑战,黄平指出:在新的国际形势下,中国怎么定位,怎么认识自己和被别人认识,相应地怎么来行动?我们要做的是,摸索出一套符合人的利益、人的诉求和人的道德的理念、制度和治理模式,在政治上也被承认是一种类型的文明,而不是什么“异类”,这是一个极大的挑战和考验。因此,当代中国需要伟大的思想。

徐敬亚 多多 潘维等
《21世纪诗歌精选之十》
P100

汶川大地震发生后,巨大的悲痛让许多人“以诗疗伤”,国外媒体也报道:中国人借助诗歌克服悲伤。诗歌在中国传统中就有近似宗教的作用,安息人心,抚慰伤痛。我们这一辑诗歌专辑选了一些这方面的诗作。让我们为死者祈祷,为生命祝福。

汪晖
《东方主义、民族区域自治与尊严政治》
P173

作者全面地多角度地分析了西藏问题,认为:西藏问题的复杂性折射出了一个宗教社会自十九世纪以降所经历的危机的全部深度,迄今为止,还没有哪个地区和社会真正解决了这一现代性危机。作者指出并驳斥了西方社会对中国的不实指责,同时也提出和探讨了如何应对这些具体而复杂的问题。最后,作者还肯定了海内外华人和留学生保护奥运火炬、反对西方媒体的歧视和歪曲的运动是“一场捍卫尊严、追求平等的政治运动”。