

于“族群关系的重新阶级化”现象，以及隐藏在这一现象背后的生产方式。在这个意义上，民族问题不归结于世俗生活之外的宗教生活问题；它需要在世俗生活世界内部加以解决。民族生活的独特性不能仅仅被解释为与现代社会的主导逻辑相互隔离的文化特征。民族成员参与政治、经济和其他生活实践的全部日常生活，宗教生活只是其中的一项内容。将身份认同从其他实践中割裂开来，正是“族群关系阶级化”的表现。只有当现实的个人不仅在宗教生活中提出自己的自主性需求，而且在自己的劳动和相互关系中提出普遍性的平等诉求的时候，创造一种平等的社会形式才是可能的。在这种社会形式中，人可以作为自身生活来源的主人而呈现自身。这个真正的人本身是“多元一体”的。

对差异的抹平或将文化差异转化为不平等的社会关系，是由当代世界主导性的发展逻辑支配的。在“齐物平等”的视野内，不但人的能力平等应该转化为人的能力的多样性及其平等这一问题，而且“物”的能动视野也是必要的，需要综合两者才能创造一种差异平等的实践，因为人的物化（同质化、单面化）是以对“物”的占有逻辑为前提的。只有将生产置于其他社会和自然关联网络之中，资本主义生产的抽象化才能得到限制，人才能获得自由。伴随着市场化、城市化和全球化进程的深化，民族区域的生活方式正在发生剧烈的变化。

“族群关系的重新阶级化”与当代生产方式的关联集中体现在对自然的征服、改造与破坏的过程之中，以及由此产生的消费主义生活形态方面。如同马克思所说，“消费资料的任何一种分配，都不过是生产条件本身分配的结果；而生产条件的分配，则表现生产方式本身的性质”。新的社会不平等是以一定的生产方式为前提的，“重新阶级化”也是以生产方式的变更为前提的。在民族、宗教关系极为复杂的区域和人口关系中，这一过程也会直接地表现为以支配性的生产方式及其需求为单一尺度衡量不同民族文化。因此，就其规范性内容而言，“民族区域自治”理应包括对生态多样性与文化多样性之间的同等重视，那个“多元一体”的“真正的人”也必须涵盖作为自然史的一部分的纬度。正是基于上述分析，“齐物平等”虽然有力地支撑了多样性的概念，但它并不同于通常所谓的文化多元主义及其差异政治。如前所述，“齐物平等”是对“物”的单一性的否定。通过族群认同以强化差异政治，无助于解决上述不平等现象，其后果常常适得其反，即用一种单一性的观念对抗另一种单一性的力量，不但无助于文化多样性和生态多样性的保护，而且也无助于平等的实践。

【论 文】

东方主义、民族区域自治与尊严政治 ——关于“西藏问题”的一点思考

汪 晖

《天涯》2008年第四期

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，而中国官方媒体则对西方舆论展开反击，两者都将焦点集中于暴力和海外藏独运动，很少从社会危机的角度讨论“3.14”事件的成因。几乎与此同时，奥运火炬在全球的传递刚刚展开，就在巴黎、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



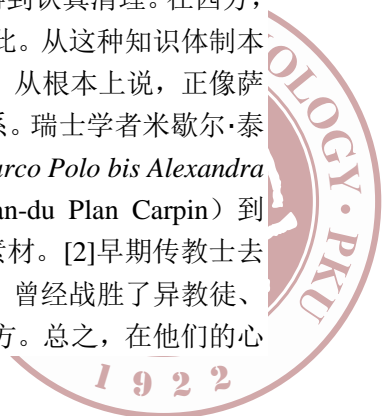
严重阻挠，西方政治家和主流媒体以一边倒的方式对中国进行批评。在这一形势的激发之下，海外中国学生和海外华人展开了保护奥运火炬、反对西方媒体的歧视性言论和抵制藏独运动的声势浩大的抗议游行。年轻一代利用网络对西方舆论展开反击，形成了一波网络抵抗运动，这是前所未有的现象。所有这一切形成了一个戏剧性的局面，一个孕育着各种变化的可能性的事件。如何理解西方社会对于西藏问题的态度？如何解释在中国市场化改革中的西藏危机？如何看待海内外新一代人对于这一问题的介入？更重要的是：为什么上述两种对立的反应方式都将焦点集中于民族主义，而不是西藏危机得以产生的社会条件？这些都是摆在当代中国和当代世界面前的重大问题。我自己并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。

两种东方主义的幻影

西藏骚乱爆发后，最为引人注目的现象之一，是整个西方媒体和西方社会在这个问题上的激烈态度和遍及全球各地的华人运动。关于当代中国的民族问题的根源，我在文章的后半部分会做分析。这里首先讨论西方社会对这一问题的反应。事实上，支持“藏独”的人各有不同，除了从民主、人权的角度对中国政治展开批评之外，从历史的角度看，也有三个不同的方面值得注意。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。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”（Dreamworld Tibet-Western and Chinese Phantoms）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。瑞士学者迈克尔·泰勒（Michael Taylor）的《发现西藏》（*Mythos Tibet. Entdeckungsreisen von Marco Polo bis Alexandra David-Neel*）描述从1245年圣方济各本人的弟子方济各会士柏朗嘉宾（Jean-du Plan Carpin）到20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。[2]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12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。这两种关于西藏及喇嘛教的截然对立的看法其实从未消失，在所谓启蒙和世俗化的时代，它们以不同的方式或隐或现。无论将西藏视为基督徒的另一个故乡，还是以“撒旦的狡猾”创造了与“天主教明显相似的宗教”的世界，它们都是“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”，我把它称之为两种东方主义的幻影。

欧洲藏学的创始者之一依波利多 德斯德里（Ippolito Desideri, 1684-1733, Rome, Italy）是继葡萄牙传教士安东尼奥 德 安德莱德（Fr. Antonio de Andrade）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（Srinagar），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。但最终这位罗马传教士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。[3]

18 和 19 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。先看赫尔德对于藏传佛教的肯定性看法。“在亚洲广阔的群山与荒漠之间建有一个堪称世上独一无二的宗教王国，那是喇嘛们的天下。尽管小规模革命曾将宗教和世俗权力多次分离，但是两者最后还是一次次地重新结合。没有哪个地方像那里一样，国家整个宪法都基于掌握皇权的高级僧侣集团之上。依照释迦牟尼或佛陀的灵魂转世说，大喇嘛能死后转世成为新的喇嘛，并尊为神圣的体现。在神圣的明确秩序中，从大喇嘛往下构成了喇嘛的层层链条。在这个地球屋脊之上各个教义、教规和设施中规定着僧侣统治，如此牢固，鲜有出其右者。”[4]

这个描述已经隐约地透露出那个有关失落在西藏的基督徒的传说的影子。在赫尔德看来，佛教起源于温暖的南方，在暹罗、印度等地方也显示出慈悲、厌战、隐忍、柔和与滞怠的特征，但藏传佛教却由于自然条件的严苛而形成了一种与天主教相似的特征。他说：

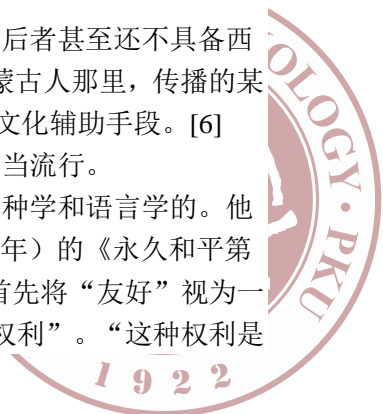
如果说有哪个宗教把尘世显得可恶可怖，那么它就是藏传佛教，仿佛——似乎也不能完全否定——基督教最为严苛的教义和仪轨被移植到此地一般，而它在藏区高原上显示出别处没有的怒金刚相。值得庆幸的是，严苛的藏传佛教没能改变民族精神，就如同它无法改变他们的需求和气候一样。[5]

在另一个段落中，赫尔德更是直接地将达赖-班禅制度与天主教的教皇制度相比较，认为藏传佛教是一种“教皇宗教”：

西藏的宗教是一种教皇宗教，如同欧洲在黑暗的中世纪所有的一样，后者甚至还不具备西藏人和蒙古人身上被称道的秩序和道德。藏传佛教在山野之民中，甚至在蒙古人那里，传播的某种博学 and 书面语言是对人类的贡献，可能也是让这些区域成熟的准备性的文化辅助手段。[6]

赫尔德对西藏的关心完全集中在宗教领域，这一方式直到今天仍然相当流行。

与赫尔德从天主教神学世界观中观察藏传佛教不同，康德的观点是人种学和语言学的。他的论述为黑格尔重建“世界历史”提供了脉络。在《论永久和平》（1795 年）的《永久和平第三项条款（世界公民权利将限于以普遍的友好为其条件）》一节中，康德首先将“友好”视为一个“权利问题”，并将这一权利界定为不同于所谓“作客权利”的“访问权利”。“这种权利是



属于人人都有，即由于共同占有地球表面的权利人可以参加社会，地球表面作为一个球面是不可能无限地驱散他们的，而是终于必须使他们彼此互相容忍；而且本来就没有任何人比别人有更多的权利可以在地球上的一块地方生存。”当人们行使这种“友好权利”的时候，“相聚遥远的世界各部分就可以以这种方式彼此进入和平的关系，最后这将成为公开合法的，于是就终于可能把人类引向不断地接近于一种世界公民体制。”[7] 但是，西方的“访问者”在“从事贸易”的名义下征服异国异族，超越了“陌生的外来者的权限”。“美洲、黑人大陆、香料群岛、好望角等等，自从一经发觉就被他们认为是不属于任何别人的地方，因为他们把这里的居民当作是无物。在东印度（印度斯坦），他们以纯拟建立贸易站为借口带进来外国军队，但却用于进一步造成对土著居民的压迫、对这里各个国家燎原战争的挑拨、饥谨、暴乱、背叛以及像一串祷告文一样的各式各样压榨着人类的罪恶。”[8]紧接着这段话，康德提到欧洲与中国、日本的往来。他说：“中国与日本（Nipon）已经领教过这些客人们的访问，因而很聪明的中国是虽允许他们到来但不允许入内，日本则只允许一种欧洲民族即荷兰人进来，但却像对待俘虏一样禁止他们与土著居民交往。”[9]在讨论中国的时候，康德以注释的方式谈及中国及西藏，显示了一种从西藏的角度界定中国的取向。他说：

为了把这个大国写成它所自称的那个名字（即 China，而不是 Sina 或者其他类似的称呼），我们只需翻阅一下格奥尔吉的《藏语拼音》（指意大利奥古斯丁派传教士格奥尔吉 [Antonio Agostino Georgi, 即 Antonius Georgius, 1711-1797] 所著《藏语拼音》，罗马 1762 年。——译注）一书，第 651-654 页，特别是注 b。——据彼得堡的费舍尔教授 (Johann Eberhard Fischer, 1697-1771, 圣彼得堡教授，曾参加远东探险。此处称引，见所著《彼得堡问题》[哥廷根，1770 年] 第 2 节“中华帝国的各种名称”，第 81 页。——译注) 的说法，它本来并没有它所用以自称的固定名称；最常用的是 Kin 这个字，即黄金（西藏人叫作 Ser），因此皇帝就被称为黄金国王（全世界最辉煌的【国土】）这个字在该国国内发音很像是 Chin，但是意大利传教士（由于喉音拼法的缘故）则可以发音像是 Kin。——由此可见，罗马人所称的 Seres（丝绸）之国就是中国；然而丝绸是由大西藏（推测是通过小西藏与布哈拉，经由波斯，等等）而供/（117 页）应欧洲的；这就提示那个可惊异的国家之于西藏并且从而与日本的联系从许多方面来考察，其古老性都可以印度斯坦相比；同时他的邻人所给予这个国土的 Sina 或 Tschina 的名字却没有提出来任何东西。[10]

康德对于中国的兴趣源自以丝绸之路作为连接东西方的世界史兴趣，但他没有弄清这条通道的真正脉络。康德的这段话中有三点值得注意：首先，他是从欧洲传教士的西藏知识中理解中国的；其次，他强调中国没有“可以自称的固定名称”，因此从西藏语音来界定中国就是自然的；第三，他区分了大西藏与小西藏，以说明将中国与欧洲联系起来的丝绸之路是以西藏为中介的。

欧洲与西藏之间存在神秘而古老的联系这一信念其实是康德的西藏观的核心。在接下来的段落中，康德不是从欧洲宗教与藏传佛教的关系的角度谈论西藏，而是从希腊与西藏的关系出发论述两者的关联，语文学在此提供了最为重要的脉络。他说：

也许欧洲与西藏的古老的但从不曾为人正确认识的交往，可以从赫西奇乌斯 (Hesychius, 公元五或六世纪希腊语法学家。——译著) 的主张，即伊留西斯神秘仪式 (指古希腊伊留西斯 [Eleusis] 祭祀谷神 Demeter 的神秘仪式。——译注) 中祭司们 Κοῦξ Ὀμπαξ (Konx Ompax) 的呼声之中得到阐明。(见《少年阿那卡西斯游记》[指法国考古学家巴泰勒米 (Abbé Jean Jacques Barthélemy) 所著《少年阿那卡西斯 (Anacharsis) 希腊游记》一书 (德译本，1792 年)。——译注] 第五部，页 447 以下。) ——因为根据格奥尔吉《藏语拼音》，conciola 这个字的意思是上帝，此字和 Konx 有着惊人的相似性；Pah-cio (同书，页 520) 这个字希腊人发起引来很容易像是 pax，它的意思是 promulgator legis (法律的颁布者)，即遍布于整个自然界的神性 (也叫作 cencresi, 页 177)。然而 Om 这个字拉·克罗泽 (M. V. La Croze, 1661-1739, 法国本笃派教士，普鲁士科学院会员) 则翻译为 benedictus，即赐福，这个字用于神性是很可能并不是指什么别的，只不过是受福者而

已，（页 507）。法兰茨·荷拉提乌斯（Franz Horatius 或 Franciscus Orazio della Penna，意大利传教士，1735-47 年曾去拉萨居住。——译注）神父常常问西藏的喇嘛们，他们理解的上帝（conciva）是什么，而每次得到的回答都是：“那是全部圣者的汇合”。（也就是说，圣者经历过各式各样的肉体之后终于通过喇嘛的再生而回到神性中来，即回到 Burchane 中来，也就是受崇拜的存在者、轮回的灵魂，页 223。）所以 Konx Ompax 这些神秘字样的意思很可能是指圣者（Konx）、福者（Om）和智者（Pax），即[全世界到处流行的]最高存在者（人格化了的自然）；它们在希腊的神秘仪式中使用起来很可能是指与民众的多神教相对的那种守护祭司们（守护祭司[Epopt]，古希腊伊留西斯神秘教中最高级的祭司。——译注）的一神教，虽说荷拉提乌斯神父（见前引）在其中嗅出了一种无神论。——这些神秘的字样是怎样经由西藏到达希腊人那里的，或许可以由上述方式加以阐明，而反过来早期欧洲经由西藏与中国相交通（或许更早于与印度斯坦相交通）也因此看来像是很可能的事。[11]

在 19 世纪欧洲的历史语言学对印欧语系的发现之前，许多欧洲人相信藏语与欧洲语言同属一个语系。康德的观点正是这一欧洲人的普遍信念的表达。参照康德在“前批判时期”有关种族问题的论文，我们还可以发现他的西藏认识中的种族要素。在发表于 1775 年的《论人类的不同种族》一文中，康德按照动物学和植物学的分类方法将人类分为四个种族，即白种、黑种、匈奴（蒙古或卡尔梅克）及印度或印度斯坦。西藏人隶属古老的塞西亚（亦译斯基泰）人，包括印度、日本和中国的人种都是塞西亚人与匈奴及印度混种的产物。[12]在 18 世纪的欧洲思想氛围中，关于种族根源的讨论与民族性及时代精神的讨论有着密切的关系。康德用崇高来颂扬古代的精神崇高，而以怪诞贬低其当代演变，例如十字军东征及古代的骑士精神是“冒险性的”，但作为这一精神的残余的决斗却是“怪诞”；用原则战胜自己的激情是“崇高的”，但崇奉圣骨、圣木和西藏大喇嘛的圣便却是“怪诞”。[13]

很难判断康德对西藏的看法是否影响了黑格尔。黑格尔曾为印欧语系的发现而振奋，但从未谈到过藏语，他对东方宗教的批判态度与康德的启蒙观点一脉相承，显示出某种在古代（崇高）与现代（怪诞）的对比中界定西藏的特点。黑格尔从根本上不承认中国存在宗教，偶然几次提及达赖喇嘛时，都将后者与初级的神物崇拜并列。这一在哲学与宗教间建立的对比，显示的是一种真正的启蒙态度。在《精神哲学》中，黑格尔说：

以泛神论代替无神论来指责哲学主要属于近代的教育（原译教养），即新虔敬派（原译新虔诚）和新神学，在他们（原译它们）看来哲学有太多上帝，多到按照他们的保证来说上帝甚至应是一切，而一切都应是上帝。因为这种新神学使宗教仅仅成为一种主观的感情，并否认对上帝的本性的认识，因而它保留下来的无非是一个没有客观规定的一般上帝（上帝这里是可数名词单数）。它对具体的充实的上帝概念没有自己的兴趣，而把这个概念看作是（385 页/）其他人们曾经有过兴趣的，并因而把凡属于上帝具体本性学说的东西当作某种历史的东西来处理。未被规定（原译不确定）的上帝在一切宗教中都能找到；任何一种虔诚的方式（§ 72）——印度人对于猴、牛等的虔诚或者对达赖喇嘛的虔诚；埃及人对公牛的虔诚等等，——都是对一个对象的崇拜，这个对象不管其种种荒诞的规定，还是包含着类、一般上帝的抽象。[14]

在对西藏的认识中，“把凡属于上帝具体本性学说的东西当作某种历史的东西来处理”是一个普遍的现象，有关西藏的知识，几乎等同于对喇嘛教的认识。这一知识状态不只产生于对西藏作为一个宗教社会的理解，而且也来源于一种启蒙运动决心加以抛弃而从未真正抛弃的认识方式。黑格尔又说：

……直接的知识应当成为真理的标准，由此可以得出第二条，所有迷信和偶像崇拜都被宣称为真理，最为不公和不道德的意志内容被看成正当。印度人并非通过所谓的间接认识、思考和推理而认为牛、猴或者婆罗门、喇嘛是神，而是信仰它们。[15]



真理与迷信、认识与信仰的对立是启蒙的最重要的原理之一，黑格尔正是据此将喇嘛教与其他各种在他看来的低级迷信和偶像崇拜归为一类。但即便在黑格尔生活的年代，宗教力量也并未彻底消退，在黑格尔有关世界历史的叙述中，神秘主义的东方正好借助于普遍历史的叙述而被凝固在历史的深处了。

随着工业化、城市化和世俗化的浪潮，一种针对启蒙理性主义的新神秘主义在社会生活和文化领域渗透和漫延。与早期的宗教信仰不同，这种新型的神秘主义由于产生于对现代的怀疑而获得了新的活力，它与赫尔德对现代的疑虑更为心灵相通。欧洲的西藏观与现代神秘主义的关联就发生在这一语境之中。在 19-20 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 (Helena Petrovna Blavasky, 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 (levitation)、透视 (clairvoyance)、气功 (out-of-body projection)、心灵感应 (telepathy) 和超听能力 (clairaudience) 等。1875 年，她与亨利·斯锡尔·奥尔考特 (Henry Steel Olcott) 等创立了神智学会 (Theosophical Society)。[16] 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，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 (Aryan mahatmas)；她本人从未到过西藏。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 (Jackson Spielvogel) 和里德尔 (David Redles) 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”。[17]

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 (Sir Edwin Arnold, 1832-1904)，英国诗人和记者，《亚洲之光》(The Light of Asia) 的作者；斯瓦米·斯万南达·萨拉斯瓦提 (Swami Sivananda Saraswati, 1887-1963)，印度瑜伽和吠檀多的著名精神导师；圣雄甘地 (Mohandas Karamchand Gandhi, 1869-1948)；圭多·卡尔·安东·李斯特 (Guido Karl Anton List, 即 Guido von List, 1848-1919)，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 (Alexander Nikolayevich Scriabin, 1872-1915)，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 (James Augustine Aloysius Joyce, 1882-1941)，爱尔兰流亡作家，《尤利西斯》的作者；瓦西里·康定斯基 (Wassily Kandinsky, 1866-1944)，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 (Alfred Charles Kinsey, 1894-1956)，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 (William Butler Yeats, 1865-1939)，爱尔兰诗人和剧作家，等等。20 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 20 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（Louis Pauwels）和雅克 博基尔（Jacques Bergier）出版了一本十分畅销的书，叫做《巫师的早晨》（*The morning of the magicians*），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。[18]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：北欧日耳曼人（Nordic people）由右路到了阿嘉西；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（*Forschungs-und Lehrgemeinschaft das Ahnenerbe e.V.*），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（Heinrich Himmler）的支持下，恩斯特 舍费尔（Ernst Schafer, 1910-1992）于 1938 年带领一支远征队前往西藏。舍费尔曾在 1931、1934-35、1938-39 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（Istrun Engelhardt）的《1938-1939 年的西藏：来自恩斯特 舍费尔远征西藏的照片》（*Tibet in 1938-1939: Photographs from the Ernst Schafer Expedition to Tibet*）说的就是这个事。[19]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》（*Festival of the White Gauze Scarves: A Research Expedition through Tibet to Lhasa, the holy city of the god realm*）。[20]克劳斯（Robin Cross）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 19 世纪晚期人类学的混合物。[21] 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，从大不列颠到这个地方需要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。我们不难从 19 世纪欧洲思想的脉络中发现这两个相互矛盾的取向的根源。

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尔斯坦（Melvyn C. Goldstein）、戈伦夫（A. Tom Grunfeld）等人的著作就是十分重要的例子。但是，与詹姆士 希尔顿（James Hilton）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中衍生出来的：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体恤衫上印上这些神圣的标记是一种褻瀆？”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（Jean-Jacques Annaud）根据海因里希·哈勒（Heinrich Harrer）的《西藏七年》（*Seven Years in Tibet*, 1953）拍摄了同名电影，由布拉德·皮特（Brad Pitt）和大卫·休里斯（David Thewlis）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着交往。即便在达赖流亡之后，他们的交往仍然很密切。1943年，哈勒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》（*South China Morning Post*）的访谈，以当事人的身份驳斥电影中捏造的情节。[22] 另一部由理查·基尔（Richard Gere）主演的《红色角落》（*Red Corner*）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。关于《西藏七年》这部电影的问题，加州大学伯克利分校新闻学院前任院长奥维尔·谢尔（Orville Schell）在他的《影像中的西藏》（*Virtual Tibet*）中有过详细的论述。[23]

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。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。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。”[24] 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的是谁，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造物。当他们意识到现实的西藏与他们的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，如果他们在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”？在批评西方的东方想象时，我们需要批判地审视中国社会对于东方主义的再生产。说到底，东方主义不是一个单纯的西方问题。

殖民主义与民族主义的变奏

“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，除了个别的例外，中国对西藏的主权也受到西方国家的承认。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些说明，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。1950年，在联合国讨论西藏问题时，英国外交部就曾对宗主权（suzerainty）概念加以澄清，以证明西藏不是中国的一部分。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。在1913年英国主导的西姆拉会议上，英国的立场是：西藏应该成为在英国监护之下的、只是名义上属于中国的高度自治地区—这里所谓“高度自治”其实并不意味着西藏的真正自治，而只意味着英国监护权的权威性。这一暧昧的自治概念实际上贯穿了英美等西方国家的西藏政策。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，这里先分析其中的两个因素：

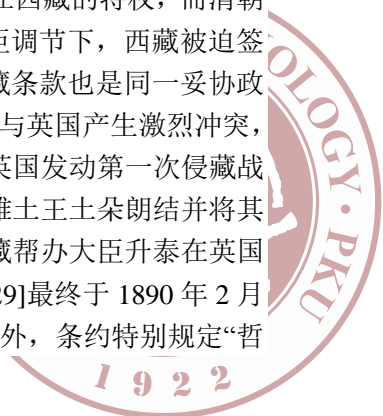
首先，西方的民族主义知识、尤其是在这种民族主义知识框架下形成的中国观和西藏观对此起了重要的作用。19世纪以降，整个世界逐渐地被组织在民族国家的主权体系之中。尽管许多国家（包括欧洲国家）的民族状况极为复杂，但民族主义却主要地呈现为一个极为简单的政治原则，用盖尔纳（Ernest Gellner）的话说，这个政治原则认为“政治的和民族的单位应该是一致的。”“简言之，民族主义是一种关于政治合法性的理论，它在要求族裔的疆界不得跨越政治的疆界，尤其是一个国家中，族裔的疆界不应该将掌权者与其他人分割开——这一偶然性在该原则制定时早已被正式排除了。”[25]民族主义情绪据说是这一原则被违反时的愤怒感，或者是实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。事实上，盖尔纳对民族主义原则的界定早已过时。当今世界的多数国家都是多民族的，主要的反抗运动包括对特定民族国家的挑战也多是跨民族的，即便某些民族冲突及国家生成的可能性仍然依据“政治的和民族的认同应该一致”这个原则，后冷战时代国际关系体系的重新整合主要是以“民主”、“人权”或宗教文化等为号召。在东欧和前苏联地区，新民

族国家成功的概率与其说取决于民主、人权等口号，不如说取决于是否亲美以及是否符合美国的全球战略需要。但是，对于某些民族主义运动而言，民族单位与政治单位的一致这一原则仍然是最方便的说辞，如果这一原则与宗教信仰的差异相互重叠，就更易于触发民族对立的情绪。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。更早的印巴分治则是从宗教冲突演化为民族对立的例证——其间发生的悲剧和暴力我们已经耳熟能详了。

在当代世界，中国很可能是这个世界上唯一的仍然保持着前 20 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，如何叙述中国这样一个不但多民族、多宗教而且多文明的跨体系社会（trans-systemic society）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，……”[26]“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（Lucian Pye）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。”[27]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。**这类在民族主义知识框架下形成的中国叙述是以欧洲民族-国家的标准模型为前提的，按照这个标准模型，政治共同体必须以民族体为中心，那种在漫长历史中形成的多民族甚至多文明的复合型社会反而被看成是人为的和强制的。

其次，民族主义知识并不仅仅是西方看待中国的方式，也是一种伴随着资本主义扩张和民族主义运动而不断获得发展的历史力量，包括西藏地区在内的整个中国和相关区域的各种政治关系无不被这一力量所重新塑造。殖民主义的一个直接后果是：由于清朝无力抵抗英国殖民主义的入侵和蚕食，西藏与清朝之间的传统关系发生了变异、矛盾和疏离。

鸦片战争后，为了应付沿海的挑战，清朝主动放弃了驻藏大臣对达赖喇嘛和班禅喇嘛两处商业收支的审核权和部分兵权。[28] 1841 年及 1855 年，在英国怂恿克什米尔军队入侵西藏阿里和尼泊尔袭击西藏边境时，清朝正深陷鸦片战争和太平天国运动，根本无力驰援西藏。英国在侵略西藏的过程中，也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，而清朝政府为求自保，反而逼迫西藏采取妥协政策。例如，1856 年，在驻藏大臣调节下，西藏被迫签订《西藏尼泊尔条约》；1876 年，清英签订的《烟台条约》中包含的涉藏条款也是同一妥协政策的产物；1886-1888 年，围绕西藏与锡金边境隆吐山设卡方位问题，西藏与英国产生激烈冲突，但清政府却向驻藏大臣下令撤卡，遭到西藏各界强烈抵制；1888 年 3 月英国发动第一次侵藏战争，攻占隆吐山、咱利、亚东和朗热等要隘，逮捕了居住在春丕谷的哲孟雄土王土朵朗结并将其押往噶伦堡囚禁。战事结束后，1888 年年末至 1890 年间，清朝被迫派驻藏帮办大臣升泰在英国人赫政（James H. Hart）的帮助下与英国在英军营及大吉岭等地谈判，[29]最终于 1890 年 2 月 27 日在加尔各答签订《中英会议藏印条约》，共八款，除了划定藏哲之界外，条约特别规定“哲



孟雄由英国一国保护督理，即为依认其内政外交均应由英国经办；该部长及官员等，除由英国经理准行之事外，概不得与无论何国交涉往来”，[30]导致锡金与清朝的宗主关系彻底崩溃。[31]1893年12月5日，清廷被迫与英国签订了《中英藏印续约》（即《中英会议藏印条款》），解决所谓通商、交涉、游牧等问题。根据这一条约，中国定于1894年开放亚东为商埠，英国可派员驻亚东，查看英商贸易；从亚东开关起5年内，除军火、盐、酒及“各项迷醉药”外，各种货物免税，而清廷一再拒绝的印茶入藏问题，也将于5年后解决。即便是英国侵略者也承认：“事实上，此次条约已证明毫无效用，西藏人民从未承认之，而中国当局又完全无力强制藏人也。”[32]1903-1904年，英国再度发动大规模的对藏战争，清政府通过驻藏大臣一再阻挠西藏军民抵抗，导致1000多名藏军遭英军屠杀，在英军占领拉萨的当天，驻藏大臣有泰甚至拜访侵略军首领荣赫鹏（Colonel Younghusband）并犒赏英军。[33]

英国对西藏的入侵既导致了西藏的离心倾向，又引发了清朝政府对于西藏进行直接控制的努力，后者终于认识到西藏很可能向锡金和不丹那样沦为英国的保护国。伴随着藏英冲突转化为西藏与清朝政府的矛盾，清朝政府开始以不同的方式直接干预西藏事务，激化了两者之间的矛盾。由于矛盾和误解日深，十三世达赖在1904年出走蒙古与1910年出逃印度时两度被撤销封号。1905年，在康区的巴塘，清朝政府颁布了削减寺庙僧侣数量并在20年内禁止招收僧徒的决定，并赐予巴塘天主教牧师一块土地，导致寺庙喇嘛的反抗。[34]1906年4月27日在北京签订的《中英条约》实际上否定了1903-1904年英国对藏战争的成果；在清朝政府推行“新政”的背景下，朝廷派赴美归来的张荫棠“领副都统”衔，以驻藏帮办大臣身份进藏“查办藏事”；同年10月，在达赖自蒙古返藏途中，清朝皇帝下令他在青海塔尔寺暂住，推迟返藏日期，以巩固清朝在藏的地位，结果达赖在青海停留了整整一年；1907年，清政府又派联豫为驻藏大臣与张荫棠共同筹办新政，制定训练强大军队的计划，建立世俗政府部门，使西藏政府世俗化；设计公路和电报线路方案，制订资源开发计划，甚至用儒家伦理和近代思想改变西藏风俗。1907年在拉萨开设一所汉文学校，1908年设立军校。[35]1908年，川滇边务大臣赵尔丰则在平定了康区叛乱之后，在川边（西康）一带实行大规模改土归流。这些“新政”措施不但严重脱离西藏政教合一的社会体制，而且“带有较为深厚的满汉大民族主义色彩”。[36]为平息和应付藏人对“新政”的抵触和反抗，1910年，清廷派协统钟颖率军纪极差的2000川军进驻拉萨，直接导致了达赖的第二次出走；1911年，辛亥革命的消息传至拉萨，迅速触发了驻藏清军的内讧和哗变，他们恃武力抢劫寺院、商店，甚至屠杀藏人，激发了藏人对汉人的仇视和反抗情绪。1912年，在清朝灭亡的背景下，经尼泊尔人的调解，所有清朝驻藏官员和清军被驱逐回内地，清朝对西藏的统治系统至此彻底瓦解。

清朝与西藏关系的上述双重变化与西藏上层的离心倾向是相辅相成的。1912年，尚未回到西藏的十三世达赖下达“驱汉令”说：“内地各省人民，刻以推翻君王，建立新国。嗣是以往，凡汉人递送西藏之公文政令，概勿遵从……汉人官吏军队进藏，是其信用既已大失，犹复恣为强夺，蹂躏主权，坐令我臣民上下，辗转流离，逃窜四方，苟残恶毒，于斯为极……自示以后，……苟其地居有汉人，固当驱除净尽，即其地未居汉人，亦必严为防守，总期西藏全境汉人绝迹，是为至要。”[37]所谓“内地各省人民，刻以推翻君王，建立新国”的说法，将“驱汉”行动的合法性建立在新型的、亦即民族主义的“承认的政治”之上。在回到西藏二十天后，他又向他的官员和属民发布了一个单方面拥有统治权的声明，将西藏与明朝、清朝以宗教和朝贡关系为纽带的传统模式界定为“供施关系”。这一供施关系的界定事实上建立在严分汉藏的种族要素和建立“新国”的民族主义要素的基础之上。如果将这两个要素与1912年发生的外蒙宣告独立和1913年1月签订的《蒙藏协定》联系起来观察，我们可以清晰地看到一种以追求“政治的和民族的单位应该是一致的”民族主义分离运动。《蒙藏协定》称：“蒙古西藏均已脱离满清之羁绊，与中国分离，自成两国，因两国信仰同一宗教，而欲增进古来互相亲爱之关系。”[38]

但是，这一追求“独立”的“承认的政治”不是“独立地”产生的。首先，除了英国的两次对藏战争和随后签订的不平等条约之外，在整个二十世纪，其他区域的和全球性的势力也开始直接介入西藏问题。在1904年英国侵占拉萨之前，沙皇通过他的内线、俄国布里亚特蒙古人多吉也夫，亦即十三世达赖的侍读堪布德尔智，劝说达赖投靠俄国。十三世达赖为了抵抗英国入侵有意与俄国联合，但他的最初动机并非独立。在出走蒙古时，他公开声明“先去蒙古，再赴北京陛见皇太后和光绪皇帝。”[39] 1910年2月，清朝在西藏推行“新政”，刚返藏不久的达赖再度出走印度，并于1913年1月派德尔智前往外蒙首府库伦与外蒙签订条约，相互承认“独立国家”，其中的“俄国因素”是显而易见的。1913年10月，在中、英、藏三方参加的西姆拉会议上，西藏地方代表夏札·边觉多吉在英国的怂恿下，提出“西藏独立”的诉求；1915年年底，“中英藏事会议”在伦敦召开，主要内容涉及修改光绪三十二年（1905）签订的原约及附带条件。[40]从那时开始，西藏上层始终存在着谋求“独立”的倾向，如1942年西藏成立“外交局”，引发了与国民政府的矛盾；同年年底，著名作家托尔斯泰的孙子伊利亚·托尔斯泰（Ilya Tolstoy）上尉与布卢克·多兰（Brooke Dolan）中尉带着罗斯福总统的信件和礼物进入西藏，小托尔斯泰声称他将建议美国政府在战后邀请西藏参加“和平会议”；[41] 1946年派代表团赴印度出席“泛亚洲会议”。[42]1948年初，西藏噶厦派“财政部长”的孜本·夏格巴（Tsepon Shakapa）率“商务代表团”访问美国、英国、法国、意大利等国，意在寻求西方国家对“西藏独立”的支持；在美国，他们得到了国务卿马歇尔（Marshall）及远东司司长的接见。马歇尔不顾美国只能向主权国家出售黄金的规定，批准了此项交易。[43] 1950年3月，美国驻印度加尔各答领事馆与夏格巴密商，决定将武器储存在沿西藏边境的锡金、尼泊尔、不丹一侧，以便藏方使用；5月，美国与印度达成协议：美国将大批援藏步枪、机关枪、手榴弹及弹药等在印度加尔各答卸下，免受检查，经由大吉岭由美士兵武装护送运往西藏。[44] 11月1日，国务卿艾奇逊谴责人民解放军“侵略”西藏的行动。半个月后，萨尔瓦多代表团团长赫克托·戴维·卡斯特罗（Hector David Castro）在联合国大会上提出讨论中国“入侵西藏问题”，他的背后同样是美国。1951年《十七条协议》签订后，美国不但怂恿达赖集团利用联合国提出“西藏问题”，鼓励达赖流亡不丹、锡金或尼泊尔，也承诺将接受达赖等一百人到美国避难。在此之后，围绕西藏独立等问题，美国与噶厦政府之间进行了长期的策划。[45] 1955年春天，美国中央情报局在噶伦堡城郊招募西藏士兵，并先后在台湾、冲绳群岛、塞班岛、关岛等地秘密进行训练，这是1959年前后策动和支持达赖喇嘛武装反叛和出走的前奏。[46] 所谓“西藏问题”的“国际化”正是上述过程的产物。

其次，西藏危机不是孤立的问题，而是一种体系性变迁的结果。从18世纪晚期开始，在与西藏紧邻的喜马拉雅山南麓，传统的多重朝贡体系相继沦为英国的势力范围。这里所谓多重朝贡体系指的是这一体系虽然以清朝为中心，但又存在复杂的交叉关系，其中既包括藩属与属地的区别，又包含藩属与藩属、属地与属地之间的差异。例如，尼泊尔向清朝朝贡，但与西藏存在军事冲突；阿萨姆为缅甸藩属，而缅甸向清朝朝贡；拉达克为西藏属地，而西藏又为清朝属地；锡金为西藏藩属，同时又受清朝的控制；不丹既是清朝藩属，又是西藏的藩属，还与同为清朝藩属的尼泊尔存在冲突。但是，伴随英国对这一区域的侵略和蚕食，尼泊尔于1816年、阿萨姆于1826年、拉达克于1846年、锡金于1861年、不丹于1865年、缅甸于1886年相继为英国控制。

英国在这一地区的殖民活动有两个特点：第一，以武力入侵打开这些国家的大门，但并不依赖直接的军事占领；通过强迫这些国家与之签订不平等条约，以“国家间条约”的形式确认这些国家的被保护国地位，进而瓦解这一区域的传统关系，尤其是这些国家与清朝及西藏之间的朝贡关系。英国殖民主义者常以东印度公司的名义发动战争和签订条约，但条约形式遵循的仍然欧洲国家间条约的基本形态。英国对尼泊尔的控制始于1767和1769年东印度公司的两次入侵，但遭遇廓尔喀的激烈抵抗，不得不转向对不丹的控制。无论是前者还是后者，主要的目的都是进入西藏。1772年，东印度公司派兵进占不丹的三个城堡，[47] 六世班禅致函英属印度总督，声明

不丹隶属于达赖喇嘛。以此为契机，1774年，英国与不丹签订了条约，并派博格尔（George Bogle）出使西藏，班禅以西藏“属中国大皇帝管辖为由”拒绝，[48]但在印度僧人普兰吉尔的帮助下，博格尔于1774年进入后藏并逗留数月之久。1775年，英属印度政府派曾陪同博格尔入藏的汉米尔顿转道不丹二度入藏，再次遭到班禅的反对。[49]1814年，英国东印度公司入侵尼泊尔与哲孟雄（锡金），于1816年与尼泊尔签订《塞哥里条约》（The Treaty of Sagauli），将尼泊尔南部约一万平方公里的领土割让给英属印度，并规定尼泊尔与哲孟雄（锡金）或其他任何一国发生纠纷，均应由英国政府裁决；1817年2月，东印度公司又与哲孟雄签订《梯特里亚条约》，以将尼泊尔侵占的泰莱和莫兰西区归还哲孟雄为条件，要求哲孟雄同意东印度公司管理该国的对外关系，并对英属印度商人提供保护、免除苛税。这一条约使得英国获得了通过哲孟雄至西藏边界贸易的权利。1835年英国人割据大吉岭和兰吉德河以南的地区，于1861年迫使哲孟雄签订条约，将其置于英国的控制之下。1864年，英方发动对不丹的武装入侵，逼迫不丹于1865年11月签订《辛楚拉（Sinchula）条约》，不但获得了噶伦堡等大片土地，而且使不丹成为英国附庸。[50]1887年，英国强占仍然保持着与清朝的宗主关系的哲孟雄并派驻专员。1888年3月，英国发动第一次对藏战争，先后于1890和1893年逼迫清朝签订《中英会议藏印条约》及《藏印续约》，前者承认了英国对锡金的“保护”，后者开放亚东为商埠，英国人获得了贸易特权及领事裁判权。哲孟雄从此彻底沦为英国的“保护国”，西藏的大门由此打开。[51]

第二，英国对于尼泊尔、不丹和锡金的入侵和控制均以进入西藏为目的，而后者又是为了打通进入中国的大门。因此，英国及其他势力在喜马拉雅山地区的活动与它们通过中国东南沿海的鸦片贸易打开中国大门是完全相互配合的。例如，1788年和1791年，尼泊尔两次入侵西藏，第二次占领了日喀则，并劫掠扎什伦布寺，引发清朝的对尼战争。在第二次战争中，英属印度总督考伦华理斯（Lord Cornwallis）不顾达赖的反对，同意向尼泊尔提供武器，条件是尼泊尔必须与英国签订商约。1792年3月1日，尼泊尔被迫与东印度公司驻贝拉瑞斯（Benaras）代表邓肯（Jonathan Duncan）订立商约；但同年9月15日，考伦华理斯致信尼泊尔国王，以东印度公司与中国的商业关系为由，表示不能援助尼泊尔。[52]根据高鸿志的研究，英国拒绝派军队援助尼泊尔的主要原因有三：一、中尼战争的时期与马嘎尔尼使团出访清朝相互重叠，英国不愿因为尼泊尔问题而影响马嘎尔尼与清朝围绕贸易等问题展开的谈判；二、1790-1792年也正是英国与印度南部的迈索尔王国发生激烈战争的时期，缺乏在尼泊尔进行军事干预的实力；三、1792年9月15日这一天适逢考伦华理斯收到坐探的情报，得知尼泊尔战败已成定局。这样他的态度就从倾向于军事支援尼泊尔向调停双方冲突的方向转变。[53]中尼战争之后，清廷加强了对西藏的管理，并于1793年颁布《钦定藏内善后章程》，制定了包括金瓶掣签及财政、货币、军事等制度，确认驻藏大臣拥有与达赖、班禅同等的地位和职权。

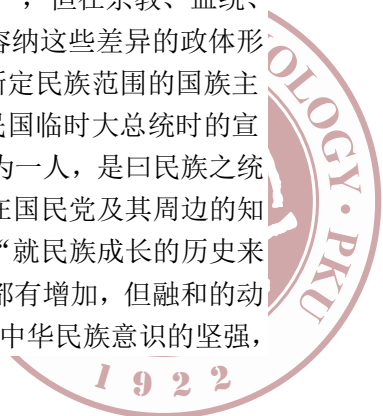
值得注意的是：**中英在喜马拉雅地区的冲突建立在两种政治合法性及其规则的较量的基础之上。与英国采用条约形式蚕食这一地区不同，在英国介入西藏事务之前，清朝对西藏的治理并未越过达赖、班禅、金瓶掣签及其他宗教、朝贡和礼仪形式。**西藏与元朝、明朝和清朝的政治隶属关系依托于西藏对中原王朝的政治、军事和经济的依赖，但不仅如此，这一关系的持久运行还得益于一套建立在宗教、礼仪和其他交往的复杂形式之上的富于弹性的朝贡制度。这一制度依据参与这一制度实践的动态关系而不断地发生着变化，无论两者是趋于更为紧密的联系（如元朝和清朝），还是相对的疏离（如明朝），都不能够用民族主义时代的统一与分裂的概念加以说明。从这个角度看，清朝的西藏政策不仅产生于中央-地方之间的互动关系，而且从一开始就与广阔的地缘政治及其规则的演变密切相关。我在这里提出的基本论点是：在清朝与列强之间的不平等条约的签订是以整个区域关系及其规则的变化为背景的。这个规则性的变化就是从传统的多重朝贡关系向殖民主义条件下的民族国家关系转变，从内外相对化的承认关系向内外分明的主权承认关系转变—前者以普遍王权及其多元的承认关系（如宗教关系、政治关系、蒙古-准噶尔-满洲-

中原政权的多重关系等)为纽带,而后者则以主权的民族国家及其承认关系为前提。当主权体系作为一种国际关系的规范确立之后,传统朝贡关系条件下的中央-地方关系不得不发生根本性的转变,领土、族群和宗教等要素被界定为划分不同政治共同体的基本范畴,而在这些诸多要素中,领土内的行政管辖权成为现代国家主权的主要表现形式。1950年代以后中国的西藏政策必须置于这一规则性转变之中才能获得全面的理解。如果说19世纪晚期西藏出现的分离性趋势主要产生于殖民条件下中国的衰落和危机,那么辛亥革命之后的同一趋势已经与一种新的概念即主权的民族国家概念发生了关联。

民族区域自治与“多元一体”的未完成性

在19世纪和20世纪的民族运动中,政治认同的关键议题凝聚于“种族”与“国家”及其相互关系之上。从1912年民国建立至1949年中华人民共和国成立,中国各地先后出现过各种独立或割据浪潮,不仅西藏、蒙古、青海、四川凉山等民族地区先后出现不同形态的离心运动,即便是东北、广西、湖南、广东、四川、贵州、云南及其他地方,也在不同时期出现独立、自治和割据状态。就西藏而言,在1913至1951年间,除了针对中央政府的分离趋势之外,西藏内部也产生一系列分裂危机,例如1904-1906年达赖流亡蒙古期间,英国通过邀请班禅访问印度等方式,并促成其与达赖的分离。1912-1913年,班禅拒绝参与达赖的驱汉运动。十三世达赖圆寂后西藏与康巴藏区之间也发生了严重的冲突。上述不同类型的分裂趋势是同一政治危机的产物,但由于前者涉及民族认同并地处边陲,情形更为严重。为了抗拒帝国主义入侵和克服内部分裂,中国近代民族主义运动试图重建对中国的理解,其要点同样是将中国界定为一个主权的民族-国家,以确定其在国际关系中的独立地位。民族救亡运动不得不诉诸于殖民主义创造的世界秩序及其政治合法性原则。1912年十三世达赖的“驱汉令”和1913年的《蒙藏协定》所包含的种族、宗教和国家的多重要素与晚清民初高涨的汉族种族意识和政治民族主义桴鼓相应,它们诉求不一,但同受民族主义潮流的影响。在普遍王权瓦解和社会分裂的格局中,“一民族一国家”的观念内含于各种国家论述中,所谓“合同种而排除异种所建立的国家即为民族主义。”[54]但这一民族-国家的普遍规范也为中国近代革命中的民族问题添加了许多复杂因素:如何在族群、宗教、语言、文化和习俗如此复杂的中国社会构造“民族-国家”?

归纳起来看,晚清以降,中国的民族主义可以区分为三种主要的形态:一、辛亥革命前,为推翻清朝,孙文、章太炎等革命党人倡导以反满为中心形成汉民族国家论,所谓“驱除鞑虏,恢复中华”的口号及尊黄帝为中华民族始祖就是这一汉民族主义的产物。但是,正如许多论者指出的,这一汉民族主义是适应革命造反而产生的理论,一旦掌握政权的目的达到,它必然会向其他两种形态转化。二、康有为、梁启超以国际竞争和多民族的历史状态为根据,倡导“合群救国论”或“大民族主义”。这一理论认为汉、满、藏、回、蒙早已相互同化,应该在君主立宪框架下形成民族国家或国民国家。康、梁等人要求保留君主立宪的政体形式及以孔教为国教的想法,实际上透露了一种焦虑,即虽然认为满、蒙、藏、回、汉同属“中华民族”,但在宗教、血统、语言、风俗习惯等方面的确存在着巨大的差异,因此,必须找到一种能够容纳这些差异的政体形式及其意识形态。[55]第三,中华民国成立后“以清帝国的国家界线来断定民族范围的国族主义”或“多元性单一民族论”,[56]其典型的表达就是孙文在就任中华民国临时大总统时的宣言:“国家之本在于人民,合汉满蒙回藏诸地为一国,合汉满蒙回藏诸族为一人,是曰民族之统一。”[57]孙文要把中国所有的民族融化为“一个中华民族”的观点此后在国民党及其周边的知识分子的民族思想中占据重要位置,例如蒋介石在《中国之命运》中说:“就民族成长的历史来说:我们中华民族是多数宗族融和而成的。融和于中华民族的宗族,历代都有增加,但融和的动力是文化而不是武力,融和的方法是同化而不是征服。”“由于上述,可知中华民族意识的坚强,

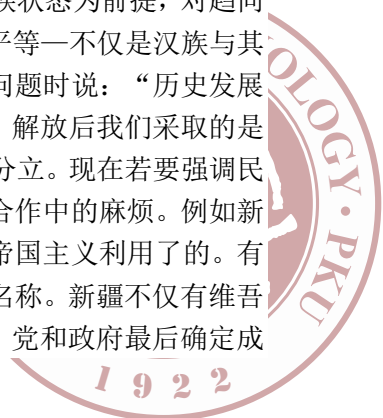


民族力量的弹韧，民族文化的悠久博大，使中华民族不受侵侮，亦不侵侮他族。惟其不受侵侮，故遇有异族入据中原，中华民族必共同起而驱除之，以光复我固有的河山。惟其不侵侮他族，故中华民族于解除他互相轧轹互相侵陵的痛苦与祸患的同时，能以我悠久博大的文化，融和四邻的宗族，**成为我们整个民族里面的宗支。**”[58] 顾颉刚在致洪煊莲书中说：“中国无所谓汉族，汉族只是用了一种文化统一的许多小民族”。[59] 这个看法不但与康有为为批驳晚清革命派的反满民族主义言论而展开的对汉人历史的混杂性论述一脉相承，而且也与蒋介石的说法声气相通。1934年，国民政府派黄慕松使团入藏时，拉萨大街小巷布满了用汉藏文双语写成的告示，宣示“中华民国五族之间的关系如同一家”，[60] 证明这一观念也指导着国民政府的对藏政策。

正如韩国学者柳鏞泰所说，所有这些不同类型的中国民族主义论述都将“中华民族”这一概念建立在以多数民族（汉族）同化和融合其他少数民族的前提之下，[61] 这种“内面化了帝国性”是中国现代民族主义的重要特性。现代中国是在清王朝的地域和人口结构之上形成的，就此而言，认为现代中国（无论是中华民国还是中华人民共和国）具有“内面化了帝国性”并无不可。我在这里只是提出三点补充：一、中国民族主义是在遭受帝国主义入侵前提下形成的，“中华民族是一个”这一原则是对帝国主义入侵条件下民族分裂危机的回应；民族融合与主权独立是整个二十世纪民族解放运动的普遍目标。二、在行政设置方面，同化论或融合论主张将传统的“郡县”制度（行省制）推广至帝国疆域内部的朝贡体系之中，这一单一国家体制与朝贡条件下的“帝国性”完全不同，其理论基础是“中华民族一律平等，无种族、阶级、宗教之区别。”[62] 三、这些“一体论”主张与中国共产党的民族政策并不一致，中华人民共和国的民族区域自治建立在承认民族差异和鼓励民族合作、交往和共同发展的前提之上。

从孙文到中国共产党，他们都曾在民族平等的原则下追随民族自决理论，但后来各以不同的方式寻找适合中国的制度安排。当代中国实行的民族区域自治制度是现代中国革命的产物，它的出发点虽然也继承了近代民族革命的遗产，但存在重要的创新。从制度形态上看，民族区域自治不同于统一的行省制之处在于，它以制度的方式突出了民族区域与其他区域在族群、文化、宗教、习俗和社会发展方面的差异；从政治上看，民族区域自治论不同于民族自决论和民族国家内的联邦论（或苏联式的加盟共和国论），它并没有否定中华民族的一体性；从内涵上看，民族区域自治不同于族裔民族主义的政治原则，因为自治体并非完全建立在族裔范畴之上，而是建立“民族区域”这一范畴之上。民族区域自治制度汲取了传统中国“从俗从宜”的治边经验，根据不同的习俗、文化、制度和历史状态以形成多样性的中央-地方关系，**但这一制度不是历史的复制，而是全新的创造，其中国家主权的单一性与以人民政治为中心的社会体系的形成是区别于王权条件下的朝贡体制的关键之处。我把它看成是帝国遗产、民族国家与社会主义价值的综合。**这个综合不是随意的或随机的综合，而是以平等、发展和多样性为方向而进行的持续探索、创新和实践。

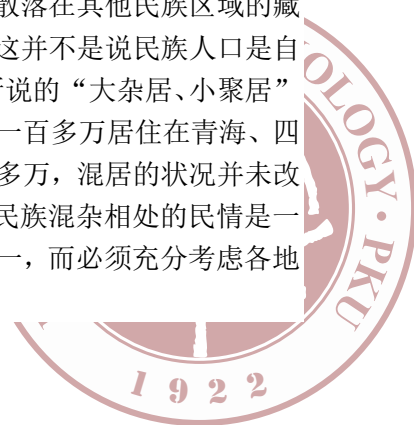
什么是民族区域自治的基本原则？民族区域自治的第一个原则是强调民族合作，反对民族分立。这里所谓“分立”不同于“分裂”的概念，它强调的是在一个政治共同体内，应该以交往的形态而非各自分立的形态建立普遍联系。民族合作这一概念以承认多民族状态为前提，对趋向于“分立”的大民族主义和小民族主义进行双重批判。合作的前提是民族平等—不仅是汉族与其他各少数民族的平等，而且是各少数民族之间的平等。周恩来在谈及这个问题时说：“历史发展给了我们民族合作的条件，革命运动的发展也给了我们合作的基础。因此，解放后我们采取的是适合我国情况的有利于民族合作的民族区域自治制度。我们不去强调民族分立。现在若要强调民族可以分立，帝国主义就正好来利用。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。” [63]

民族区域自治的第二个原则就是在承认民族多样性的条件下不以单纯的民族作为自治单位，而是以民族区域作为自治单位。以民族区域自治的形式，而不是联邦制或加盟共和国制的形式，实行民族合作，也是从中国的历史条件出发的。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，比较了苏联与中国的不同状况，其要点是：中国汉族人口基数大，不同民族混居的历史久远，若以民族为单位实行加盟共和国或联邦制，将会导致民族隔离和民族纠纷。他说：“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，这对各民族向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。” [64] 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一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——我们不访问一句，当人们单向地提出民族自治问题时，有多少人真正了解这些混居地区的族群关系和文化状态？

按照周恩来的解释，民族区域自治是一种区别于在民族自决基础上产生的联邦制的制度类型，它所关注的首要问题是民族混居格局与制度安排的关系。因此，自治区的范围和人口构成必须尊重历史传统，又要考虑如何有利于民族合作，从而在制度形式上就必须因地制宜，根据不同的情况和条件做出不同的安排。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； [65] 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。 [66] 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及散落在其他民族区域的藏族自治州或县的设立过程正好与传统王朝的治边策略形成对比。但是，这并不是说民族人口是自治区的设立的唯一标准。中国各民族居住的界限并不分明，处于费孝通所说的“大杂居、小聚居”的状态，以藏族来说，除了西藏自治区的一百多万藏族人口之外，尚有一百多万居住在青海、四川、甘肃、云南等地的藏人和其他民族混居杂处。如今藏族人口达四百多万，混居的状况并未改变，由于社会流动性的增强，混杂状态较前更加发展。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，为了解决这一问题，民族区域自治制度不能整齐划一，而必须充分考虑各地条件。



1957年，周恩来在青岛民族工作会议上针对这一问题说：“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、云南的藏族自治州、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。”[67]截至2006年年末，西藏自治区总人口281万，藏族人口占92%以上，与1951年的117.09万相比，人口增加了166.91万人。西藏自治区之外的藏族人口也同比增长，占据整个藏族人口的二分之一。

民族区域自治的第三个原则是共同发展的原则。民族区域自治制度的设计者认为，多民族“宜合不宜分”，但这一原则不是简单强调“民族同化”，否则就不会考虑特殊地区如藏区的民族统一问题了。在实行民族区域自治的过程中，无论是毛泽东还是周恩来，他们都对大汉族主义给予严厉批判，但也同时指出：无论是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。民族区域自治的目的是让不同民族共同发展，而不是把少数民族孤立起来，为此扩大自治区域，促进民族合作，就成为让不同民族共享发展成果的方式。周恩来以广西壮族自治区为例说：“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。”[68]总之，结合了区域自治和民族自治的构想包含了两个主要前提：第一，不同族群可以共存、交往并保持自己的民族特色；第二，以民族地区而不是民族为单位形成自治，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于主流社会之外的存在。

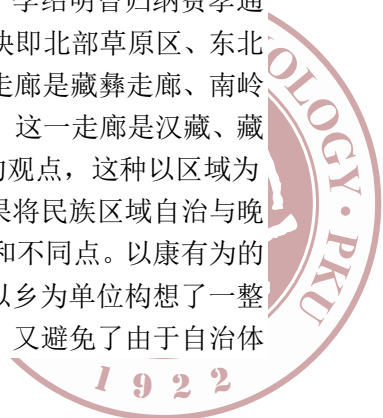
民族区域自治制度是以“中华民族多元一体格局”为前提的。正如民族区域自治制度不同于加盟共和国类型，“中华民族多元一体”的观念也不同于民国时代有关“中华民族是一个”或“中华民族是多个宗族的融合体”的民族主义论述。较之于上述“中华民族”的论述，“多元一体”观念强调的是多样性与混杂性的统一。首先，不同于前一种论述中的“一个”或“融合体”概念所内含的汉族同化其他各少数民族的观点，“多元一体”强调的是混杂和融合的漫长过程，而不是单方面同化，费孝通说：“它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位，经过接触、混杂、联结和融合，同时也有分裂和消亡，形成一个你来我去、我来你去，我中有你、你中有我，而又各具个性的多元统一体。这也许是世界各地民族形成的共同过程。”[69]其次，费孝通的“多元一体说”不仅是指多族群共存的状态，而且也指任何一个被界定为民族的社会都存在多元性。因此，多元一体同时适用于中华民族、汉族和各个少数民族。我在川西北藏族和羌族的村寨访问时，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，村民的认同并不必然以“族群”为尺度，也可以以地理（如河流和山川的位置）或其他条件为根据。在中国西南地区，许多村庄是杂居式的，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？

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。**“中华民族”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，“多元一体”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，“多元一体”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，而是以作为公民共同体的“人民”为主体的政治实体。正是由于“中华民族”是一个政治实体，而不是已经完成的事实，它就仍然处于一个形成和建构的过程之中，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，甚至没有意识到这个“一体”也包含了各少数民族的“一体性”和民族区域的“一体性”，从而也不可能了解所谓“一体”最终只能是“互为一体”——我把它称之为“跨体系社会”。

在文化研究中，人们对于“一体性”的概念感到普遍的恐惧，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“氐”、“夷”、“白马夷”、“白马氏”、“龙州蛮”、“氐羌”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“平武县民族自治委员会”，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，[71]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。[72]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。因此，只有超越民族主义知识的限制，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。

民族区域自治概念中的“区域”概念尤其值得注意，因为区域的概念超越了种族、族群以及宗教等范畴，同时又将这些范畴融合在自然、人文和传统的混杂空间里。李绍明曾归纳费孝通的观点，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，也聚居着许多其他族群。[73]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。如果将民族区域自治与晚清以降逐渐展开的关于地方自治的讨论做个比较，也可以找到一些相似点和不同点。以康有为的《公民自治篇》为例，[74]作者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

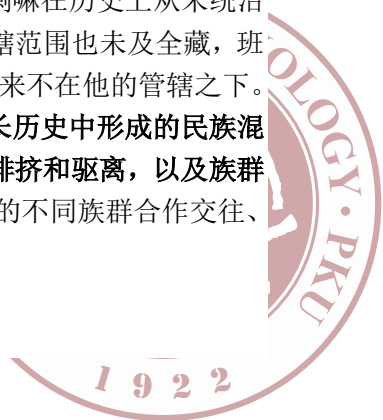


过大而产生的集权趋势，实际上也更能够保障国家的统一和稳定。康有为在文章中并没有讨论民族问题，但他对于地方自治的思考与他对当时革命派的反满民族主义的批判是一致的，也是与他对于北魏以降中国族群混杂的历史看法是一致的。考虑到中国西南和西北地区许多村、镇民族混居的情况，以乡为单位的自治可以照顾到基层社会多族群聚居的形态。在中国的西南或西北，基层自治很可能就已经是“民族区域自治”了。

在有关西藏问题的争议中，西藏自治区与达赖喇嘛的“大藏区”概念的区别是一个经常被提及的话题。“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。如同石硕所指出的：要理解这一区域的形成，首先需要抛弃那种从一开始就把西藏文明视为中原文明的一个附属部分的观点，其次需要理解西藏文明在漫长历史中逐渐向东扩展，以致深深地与中原文明相互渗透的历史原因。从时间上说，西藏在元代才被纳入中原王朝的统治系统，但“在13世纪以前，西藏文明无论在地域空间上或是文化背景上都已强烈地表现了一种东向发展的趋势。这种趋势，从地域空间上来说，表现在7世纪以来西藏文明在地域上的东向发展，这主要是通过吐蕃王朝强大的武力扩张而得以实现的。”[75]吐蕃的扩张是全方位的，但它在向北和向西的扩张中遭到巨大困难，逐渐形成了东向扩张的态势。在7世纪初叶，在唐朝与新兴的吐蕃王朝之间的这个“非常辽阔而又相对薄弱的中间地带”也即今天大藏区涉及的范围。在这个区域内从北向南依次分布的民族和部落包括土谷浑、党项、白兰羌、东女国，它们先后为吐蕃征服，但各部落仍使用自己的语言，而河陇一带则是汉人聚居区。综合各方面的因素，“藏民族形成的时间既不是松赞干布统一青藏高原诸部之时，也不是吐蕃王朝时期，而应该是在吐蕃王朝灭亡以后到13世纪以前这一历史时期。”[76]换言之，藏族的形成本身也是“多元一体”的。西藏东扩的努力甚至在西方（尤其是英国）殖民主义介入中国问题的过程中也并未停止，1913年10月10日，西藏方面在英国人主导的西姆拉会议上提出的边界主张划入了西藏东部大片汉人聚居的富饶土地，而与此相应，中方的方案在重申中国主权的同时，将西藏边界线划在距离拉萨一百多公里的江达地区。1918年，在康区冲突之后的《停战协定》中，藏方甚至将边界扩展至金沙江流域。在今天的西藏自治区，除藏族居民外，也还有汉族、回族、门巴族、珞巴族、纳西族、怒族、独龙族以及僜人、夏尔巴人居民世代居住。

从历史发展的角度看，先后融入藏族的成分也包括汉族、蒙古族、满族、羌族、纳西族等，而一部分藏族人口在历史长河中又分别融入汉、蒙古、回、羌、纳西等民族之中。13世纪蒙古势力扩张，元朝对西藏的百余年统治，使得西藏与中原地区的关系发展到了一个新的阶段，即便在元朝灭亡后，承元而起的明朝也能迅速确立对西藏的统治关系。这一统治关系的确立并不是明朝单方面强制的结果，也包括了西藏方面主动和迅速的投入这一统治关系。清朝更是在蒙古各部归顺和臣服的基础上获得了对西藏的统治权，而在1696年击败噶尔丹反叛之后，蒙古势力对西藏的直接统治逐渐向清朝转移，1720年清朝出兵西藏驱逐准噶尔部则是这一直接统治关系的确立。那种认为西藏只是在中原力量的强制下才纳入中国范畴的观点是想当然的结果。“大藏区”是西藏文明东向发展和中原文明向西扩展的多重过程的产物，不要说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。将藏人居住的地区全部纳入民族自治范畴，完全没有顾及这一区域是在漫长历史中形成的民族混居区域，一旦以族群划分政区，势必形成对这一区域内其他族群的压抑、排挤和驱离，以及族群自身的分裂。从这一角度看，周恩来提出既扩大自治区域，以使得区域内的不同族群合作交往、共同发展，又考虑到自治结构的多重性，是一个包含了历史洞见的构想。

“后革命”、发展与去政治化

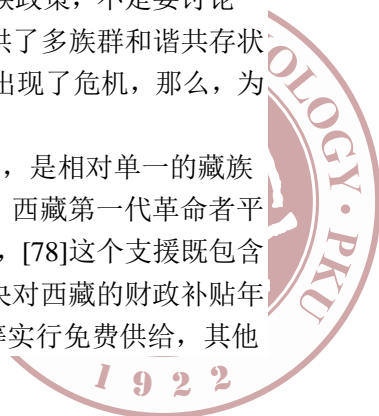


在民族冲突频繁的世界里，中国少数民族地区的多族群共存状态最值得我们珍视。民族区域自治制度是对中国历史传统和现代革命经验的总结，它为中国民族地区的多族群共存提供了制度框架。但是，正如一切制度一样，如果没有各族人民的积极参与，没有各族人民和每一个公民当家作主的认同感，制度本身就会僵化、保守、成为纯粹由上至下的社会控制和管理系统；如果不尊重少数民族的文化和习俗，完全按照主流社会的想法由上至下、由外到内地抬高或贬低某一族群的位置，很可能粗暴地改变当地的族群关系，造成矛盾和冲突。“3.14”事件爆发后，民族区域自治本身受到来自不同方向的质疑，其中马戎教授的研究最为集中和深入。根据他的分析，中国民族政策的主要危机表现在：第一，在当代中国的市场扩张中，收入差距大幅度上升，其中集中表现为区域差异、职业差异、教育水平差异和族群差异，但由于民族区域自治制度将族群置于中心，从而将复杂的、主要不是由于族群问题而造成的不平等凝聚在民族矛盾上，成为当前民族矛盾的催化剂；第二，中华人民共和国建国以来，为全面实现民族平等，各级政府对少数民族实施系统的优惠政策，其中主要包括：一、生育优惠政策，即对少数民族不实行计划生育或放宽计划生育的尺度；二、少数民族学生在高考录取中普遍享受优惠待遇；三、政府在贷款、救济金发放、项目投入及其他经济领域对自治地区的少数民族成员实施不同程度的优惠政策。这些优惠政策的实施也是对非优惠群体的歧视，并导致了优惠群体与非优惠群体、尤其是大族群与少数民族之间的矛盾和歧视关系。[77] 一个总的意见是：应该将问题集中于缩小区域差别和阶级或阶层差别，而不是通过制度安排，将族群差异稳固化，进而造成族群或民族间的矛盾和冲突。

任何一项政策和制度安排都是一定历史条件发生变化的产物，政策和制度的调整是不可避免的。马戎对于中国民族政策的上述批评是以大量事实为依据的，我也完全同意他对民族识别过程中的大量人为的族群划分的批评，但是否应该就此否定民族区域自治制度，以行省制加以替代，以促进全国各地制度上和公民身份（这里指的是公民身份中仍然内含的民族差异）上的彻底同一呢？原则上说，公民一律平等是一个基本出发点，但在世界范围内，这一形式主义的平等与实质的平等之间经常出现差异。在规范的层面强调公民一律平等，与在社会实践的层面承认差异以促进平等的实现，也即在形式平等与实质平等之间构成平衡，是民族区域自治构想的出发点。此外，全球化、市场化和现代化正在世界范围内产生文化同质化的现象，通过何种方式既促进平等又保存文化差异，也是我们考虑问题的必要的出发点之一。如果将民族区域自治视为西藏危机的根源，很可能放过了更深刻的症结。我认为应该在政策问题与民族区域自治的构想之间做出区分，以便我们可以在取消民族区域自治还是改进、完善和发展民族区域自治问题上做出抉择。

按照周恩来对于民族区域自治的权威解释，民族区域自治并不等同于民族自治，其着眼点同样在区域，只是考虑到其中一些区域更多地栖居着汉族以外的其他民族，文化、习俗和生产生活方式有别于其他地区，因而将之界定为民族区域。与汉族中心区域相比，这些地区普遍地存在着经济、教育等方面的落后状态。从原理上说，民族区域自治的构想正是为了促进民族合作、共处、融合，创造一个普遍平等的新社会，它恰好反对那种将族群概念本质化和中心化的自治观。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，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。如果民族区域自治制度出现了危机，那么，为什么恰恰是当代条件下产生了危机，而不是在更早的社会主义时期？

民族区域自治制度面临的危机是社会变迁的产物。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，[78] 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。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%。[79] 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。[80]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，西藏的危机却日益地深刻了？

中国官方的指控是外来势力和流亡力量的组织、策划和内外呼应，这一点并非无据，近代西藏的历史也可以提供佐证。沙百力 (Barry Sautman) 在《西藏与文化种族屠杀的误释》(“Tibet and The (Mis)Representation of Cultural Genocide”) 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勒 (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。[81] 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。

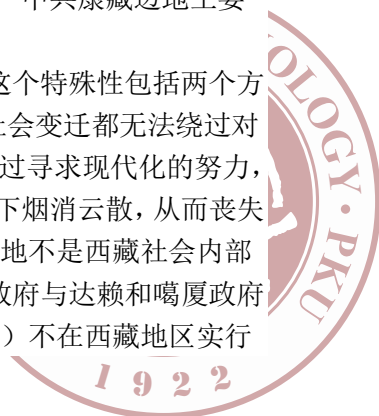
热衷于“西藏独立”的人的确只是少部分内外精英，但如果认为西藏暴动只是政治阴谋而没有深刻的社会基础，也会导致错误的判断。从 1980 年代后期至今，中国经济取得了惊人的成就，脱贫人口在第三世界国家的发展中是罕见的，但社会危机并没有因为经济发展而消失，恰恰相反，在发展主义的主导下，贫富分化、区域分化、城乡分化以及生态危机已经达到了极其深刻的规模，而大规模的社会流动也成为社会动荡的重要条件。在过去这些年中，各种“群体性事件”频仍，有些规模并不小，区别在于这类事件大多为自发的、自我保护性的社会运动，而西藏骚乱却是暴力化的。因此，除了暴力化的特征和存在着外部分裂势力之外，西藏问题不能以完全的特殊论或例外论给予说明，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，社会关系根本重组，早期民族区域自治的实施条件发生了重大转变；二、市场关系全面渗透，人口构成发生变化，经济收入和教育方面的差距拉大；三、民族文化面临危机，宗教复兴，寺庙和僧侣规模激剧扩张。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”、“市场扩张”与文化危机及“宗教扩张”的同步过程。

“3. 14”西藏骚乱发生后，弗瑞德·哈里代 (Fred Halliday) 在《开放民主》(*Open Democracy*) 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” (the syndrome of post-colonial sequestration)。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 20 世纪宣告独立。”[82]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，在历史研究上是错误的。但他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，这一点并不错。如果没有西方帝国主义的策动和强制推行的条约体制，20 世纪前期的西藏不可能出现独立运动；[83]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。

但是，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。如前所说，中华民族是以人民为主体的政治共同体，它的制度建设、社会政策和民族政策都必须考虑这一政治共同体的基本原则，即人民主体原则。任何与这一原则相违背的制度安排、社会政策和民族政策都可以视为“去政治化的政治”。因此，“去政治化”概念中的“政治化”与以族群关系为中心挑动敌我对立的“政治化”概念是完全不同的。[84]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13世纪元朝首次将西藏纳入政治版图，17世纪清朝对于西藏的合法统治，19-20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，[85]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。[86]

19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。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，[87]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，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，就曾出现过由邦达昌·饶嘎（Rab dgav）领导的、信奉孙中山主义并与国民党接近的“西藏革命党”，也曾活跃过“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。

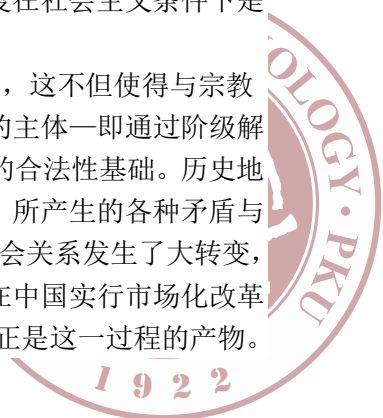
但是，与中国其他地区相比，西藏在1950年代的变迁有其特殊性。这个特殊性包括两个方面：第一，西藏社会有着较为发达的上层政治-宗教结构，任何大规模的社会变迁都无法绕过对于这一上层政治-宗教结构的变革；第二，西藏社会在19和20世纪曾经有过寻求现代化的努力，但这些努力很快在西方帝国主义的入侵和统治集团内部的保守势力的压制下烟消云散，从而丧失了西藏社会内部展开现代性变革的机会。因此，1950年代的社会变迁主要地不是西藏社会内部社会改革或阶级解放运动的产物，而是在中国革命胜利的背景下，由中央政府与达赖和噶厦政府谈判以达成和平解放的结果。1956年，中央政府承诺暂时（“六年不改”）不在西藏地区实行



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，另一方面藏区的解放和变革正在涌动。1959年“平叛”是一个重大政治危机，即中央政府与西藏上层精英之间的合作宣告彻底破裂。正是以这一危机为契机，中国政府以土地关系的改变和阶级政治为中心，彻底根除了农奴制度，使得西藏的社会关系发生了巨大的转变。由于藏区土地制度不但与贵族等级制相关联，而且也与寺庙有着千丝万缕的联系，而农奴又“是庄园制度与政教合一制度赖以生存和发展的基础”，因此，在“政教合一”的社会体制中，土地改革的实行和农奴的解放不可能不波及宗教领域。戈尔斯坦（M. C. Goldstein）指出：“西藏存在着两种类型的经济生产资料，即由世俗贵族、寺院和活佛占有的庄园份地和直接由噶厦政府控制的土地。西藏的绝大多数土地和民众都被纳入庄园制度中：据中国方面的最新统计表明，旧西藏的三大领主所经营的庄园拥有全部可耕地的62%，其中宗教集团的庄园占有可耕地综述的37%，贵族的庄园占有可耕地的25%。”[88]戈伦夫（Tom Grunfeld）的研究也证明：民主改革前，格鲁派最大的寺院哲蚌寺拥有185座庄园，2万名农奴，300个牧场，16000名牧民。[89]这一土地和劳动的占有关系一直渗透到最基层的村庄。[90]相较于其他地区，西藏地区的土地改革具有更多的自上而下（从其上层贵族的角度看，也是又外而内）的性质，这一过程的暴力性就格外突出。班禅喇嘛在其晚年的上中央书中对此有许多描述，无论是否准确，土改过程中的暴力问题是极为严重的。1980年代，中央政府在清理“文革”问题时，对西藏地区发生的悲剧性错误进行了甄别、检讨和纠正，也证明西藏的民主改革存在大量问题。

但是，对历史的清理和反思不应否定如下重大事实，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、长工和奴隶的社会成员；如果没有这一前提，就无法解释为什么从1950年代至1980年代，西藏虽然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及派性斗争），但这些危机、矛盾、冲突和破坏与今天意义上的“西藏问题”及认同危机具有完全不同的意义。由一些年轻学者撰写的《藏区3.14事件社会、经济成因调查》也印证了我的观点。他们的调查报告说：“自五十年代末开始，中央先后在安多和卫藏区域推行土地改革，废除了寺院经济和部落-土司等基础经济制度和结构，废除农奴等封建人身依附关系，将土地牲畜等基本生产资料分配给农民。通过基础生产资料制度的变革，农牧民获得了生产资料，藏族整体的生活水平有了一个很大的提高。当时藏区的核心产业依旧是农牧业以及初级手工业。这一经济基础的变革极大地改变了藏区人民的生活水平，一定程度上在藏区成功地建立起了新的合法性和认同感。”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。“在计划经济体制下，藏区开始获得中央在人力、物力、财力上的大力支持。政治制度和经济基础的改变使得藏区整个与汉族地区在制度层面达到了一致。同时藏区的社会结构也发生了变化。”[91]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**。换句话说，民族区域自治制度在社会主义条件下是有效确立合法性和认同感的制度建设。

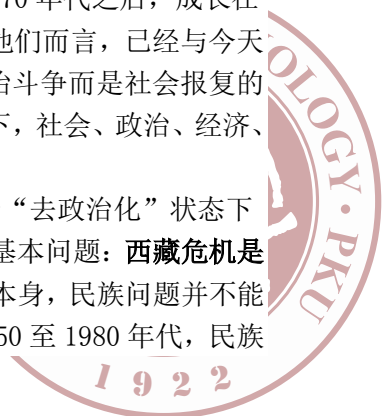
西藏“民改”确立了两个原则，即平等政治的原则和政教分离的原则，这不但使得与宗教社会密切相关的农奴制度彻底解体，而且也为西藏的政治和经济提供了新的主体——即通过阶级解放、民族平等而产生的人民主体。“翻身农奴”这一称谓其实正是新政治的合法性基础。历史地看，人民主体的创造是与那个时代的阶级政治密切相关的，对“阶级政治”所产生的各种矛盾与悲剧性后果的检讨不应掩盖一个重要的努力，即通过土地改革，整个西藏社会关系发生了大转变，“百万农奴”的身份转变提供了革命政治的正当性。当代“西藏问题”是在中国实行市场化改革和日渐融入全球经济的背景下发生的，而上述两个原则发生变异和转化也正是这一过程的产物。



从平等政治的角度看，“民主改革”铲除以农奴制为主要内容的等级制，进而改造了阶级关系，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，这一点在民族地区也不例外：伴随着新的社会分化，早期革命政治的正当性陷入了危机。如果社会主义国家改变西藏宗教社会的政教合一体制的过程是一个激进的世俗化过程的话，那么，市场化改革则是一个更为激进的世俗化过程。这两个进程的主要区别在于：前者在推进政教分离的过程中，不仅改造了西藏社会的政治、经济结构和阶级关系，而且也创造了一个对于西藏人而言准宗教的价值体系（政治与信仰之间的新的合一形态），[92]而后者恰恰相反，它以经济和市场的力量摧毁了社会主义时期的价值体系，从而这一世俗化过程恰好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。在当代条件下，宗教体系不但为全球化、市场化和世俗化的力量所渗透，而且其功能也发生了重要转变：喇嘛教日益成为西藏社会维系自身认同的主要根据。显然，上述两个过程是和社会主义时期的那种创造普遍身份的政治的退化和失败相伴随的，其结果是：以社会分化为中轴，创造普遍身份的政治让位于认同（民族的和宗教的）政治。

正如许多学者观察到的，所谓“民族矛盾”，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，而不是民族区域自治的概念产生了族群对立。但他们没有涉及的是：这些深刻的社会分化使得平等原则和政教分离原则处于危机之中，而这正好意味着支撑民族区域自治的合理性基础动摇了。大量的统计数据证明：在改革时期，为了促进藏区的经济发展，让广大藏族民众脱贫、脱困，中央政府不但在藏区推广了内地土地承包制和畜牧自主经营，而且大规模投入基础设施建设，并对藏区的社会福利体制（免费教育、公共事业、扶贫资金等）给予大规模资助。在藏语教育、宗教生活等方面，中央政府也调整了过去的政策，给予更宽松和开放的政策。但与五、六十年代的改革为大多数藏民带来了好处不同，九十年代以后的发展在促进经济成长的同时，却加速了藏区城乡之间、中心地区与边缘地区之间、不同民众阶层之间以及西藏与内地之间的差距。“即使是80年代前后出生的年轻藏族大多数都只有小学毕业水平，和我们同辈的年轻人的受教育水平远远低于汉族地区。即使三五年前，藏区小学的辍学率都高达30%，平均教育水平只有小学而已。”[93]在这一教育背景下，藏族青年难以在市场竞争条件下与中原地区的同代人竞争；由于外来人口在当地商业和企业中占据越来越重要的地位，在劳动力竞争中，外地人口往往更占优势。前引调查还显示：经历过五十、六十和七十年代的农牧民对国家的认同感较强，而八十年代末至九十年代却发生了转折，在这个时期出生和成长的人对于藏区内外的差距反应强烈。如果我们后退一步观察国家对藏区的支持与藏族社会的感受之间的差距，可以清晰地看到一个裂痕，即国家向藏区提供大量拨款和资助，以提升藏区经济，而从藏区的角度看，这些投入本身又是内地发达地区亦即汉族发达地区向藏区的渗透和控制，经济的一体化没有产生整个社会的一体感，反而产生了中国社会的分裂感。在西藏和中国许多地区，对于官员及官僚系统的不信任不仅与腐败现象的蔓延有关，也植根于一种社会转变过程中的合法性危机。参与“3.14”事件的主要不是那些经历过“农奴-土改-改革开放”的老人，而是“生于70年代之后，成长在藏区，面对全球化、现代化冲击的藏族青年”，[94]旧的合法性条件对于他们而言，已经与今天的现实相去十分遥远。“3.14”事件（以及许多其他同类事件）不是以政治斗争而是社会报复的形式爆发，说明西藏社会缺乏解决这类社会问题的政治空间，在这一条件下，社会、政治、经济、文化和宗教等领域的危机才会全部被转化为族群冲突。

这一危机是“去政治化”状态下的危机。需要说明的是：我在此讨论“去政治化”状态下的危机不是出于对社会主义时期的怀旧，而是借此指出一个常常被忽略的基本问题：**西藏危机是后社会主义中国的普遍危机的一个部分**。正由于危机根源植根于当代进程本身，民族问题并不能单纯地用经济不平等来加以全面解释，它也体现在文化政治的领域。在1950至1980年代，民族

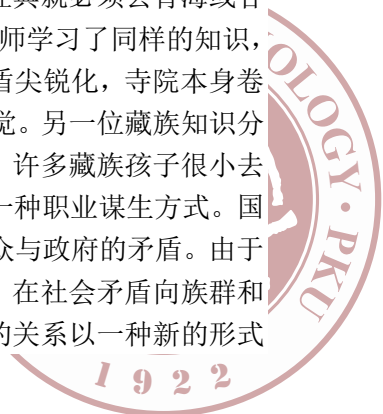


题材的文学、音乐、美术、戏剧、电影和其他文化创作中，少数民族文化始终居于极其重要的地位。值得注意的是，在这个时代，国家的少数民族文化政策不仅体现在对西藏、蒙古和其他少数民族史诗、民间音乐与文学及其他文化遗产的整理和保护，而且更体现在对于一种新的政治身份和文化身份的创造。在音乐史诗《东方红》中，由胡松华、才旦卓玛等演唱的蒙古、西藏民歌在整个史诗剧中居于极端重要的地位；《五朵金花》、《草原英雄小姐妹》、《阿诗玛》、《农奴》、《冰山上的来客》、《刘三姐》等以少数民族故事为中心的电影是那个时代中国电影中的经典性作品；在1950-1980年代，中国油画、国画和壁画创作中，新疆、蒙古、西藏和西南、西北各民族的人物、场景和故事始终居于重要位置。我们可以毫不费力地在上述作品后面添加一个漫长的系列。但伴随着整个社会的“去政治化”过程，这个序列在1990年代终结了——我所指的终结不仅是少数民族题材作品的大规模介绍终结了，而且是少数民族文化日渐地与旅游市场的开发相互联系，而后者正是东方主义在中国重新植根的社会基础。如果将这两个时代的民族题材作品加以对比的话，前者的宗旨是通过一种社会主义文化来形成新的普遍身份，而后者则通过强化民族文化的“东方性”以适应市场的需求。这里暂不涉及对于社会主义时期少数民族文化创作的政治的和艺术的评价，我想指出的只是如下事实：前者以在民族文化的基础上创造新的普遍身份，而后者则将民族性建构为本质性差异；前者在独特性中注重普遍性，后者将独特性塑造成特殊性。伴随着这一转变，当代中国以少数民族为题材的文化创作大规模地衰落了。在我看来，宗教和其他力量的上升是和这一衰落过程密切相关的。

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，占全区总人口的1.7%，诸如学经、辩经、灌顶、授戒等活动和仪式，念经、祈福、消灾、摸顶、超度亡灵等法事也都正常进行。除藏传佛教外，苯教寺庙88座，僧人3000多人，活佛93人，信教群众13万以上；清真寺4座，伊斯兰教信众3000多人；天主教堂一座，教民700多人。在上述宗教中，藏传佛教占据中心地位，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。在我访问过的寺院中，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。

但是，宗教问题并未因此解决。矛盾产生于两个方面。第一，西藏是一个宗教社会，而政府的宗教政策是以世俗社会的逻辑制定的，两者对于教义、知识、程序和仪轨的理解和实践存在着冲突。有一位藏族知识分子向我解释说，按照喇嘛教的规定，喇嘛学习宗教知识的过程需要按照喇嘛教的程序，比如学习某种经典必须在西藏的某个寺院，学习另一种经典就必须去青海或甘肃的另一个寺院，但现在的宗教知识是由佛学院传授的，即便是学生跟随老师学习了同样的知识，从宗教内部的观点看，这种知识的获得并不具有合法性。但在西藏社会矛盾尖锐化，寺院本身卷入这些矛盾和冲突的背景下，政府对于宗教内部的流动和动员显然十分警觉。另一位藏族知识分子说，“3.14”冲突的另一个起因是寺院与政府关于喇嘛年龄的不同看法。许多藏族孩子很小去寺院学习，十五、六岁正式成为喇嘛；由于寺院经济的发展，喇嘛也成为一种职业谋生方式。国家按照就业年龄，将原先十六岁当喇嘛的规定改为十八岁，引发了寺院僧众与政府的矛盾。由于西藏的宗教问题牵涉的是宗教社会问题，而不是世俗社会的宗教自由问题，在社会矛盾向族群和宗教冲突方向转变的条件下，宗教问题与认同政治密切相关，宗教与政治的关系以一种新的形式

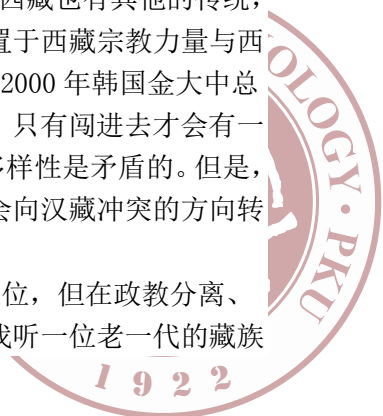


被突出了。第二，宗教的新发展与市场社会的扩张同步进行，一方面是市场改革、旅游和消费活动渗透到了藏区的日常生活之中；另一方面是财富大量地流向寺院。许多访问藏区的人都对寺庙的宏伟和贫困藏民的生存状态的对比留下深刻印象。在相对富裕地区，藏民住宅建筑用料之攀比虽然未必是市场化的产物，但也和当代消费主义文化相映成趣。一些官员用发展的成就来说明政府对少数民族地区的重视，但不了解发展也会成为问题的根源。几年前，我在《读书》的编辑手记中曾经介绍过与几位从事乡村改革的藏族青年的座谈，他们提出的口号是保护生态、保护藏族文化、保护集体所有制。[95]前两条很好理解，后一条对于热衷于产权改革的人大概就很奇怪了。市场社会的产权关系、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。事实上，1930年代，在没有中央政府介入的情况下，西藏的现代化改革（龙厦改革）也与政教合一及农奴制度相互冲突；现代化与宗教社会的矛盾是始终存在的。在1959年之后，藏区的经济发展采用的是在国家主导之下、由经济发达区域向藏区投入的模式，而在1990年代，这个模式又为新的市场扩张所补充。我们不应回避西藏自身的社会体制和文化传统在这个现代化进程中正在遭遇前所未有的危机。正如整个中国社会一样，全球化和市场化正在重组整个社会，西藏社会的变迁是这一进程的有机部分，将这种危机转化为民族冲突的模式是误导性的和危险的，但由于西藏宗教文化与市场社会逻辑之间的矛盾格外明显，藏人感受到的困惑和痛苦就格外强烈。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。19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；由于现代化常常表现为是由经济发达区域向藏区传布，这一进程的表现形式就常常是所谓“汉化”。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，如何面对现代化与“汉化”的这种重叠性就成为更大的困惑。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；他同时还指出：喇嘛教对西藏认同至关重要，但西藏也有其他的传统，如吐蕃时代的世俗传统及几次不成功的改革努力。如果将这几句简单的话置于西藏宗教力量与西藏现代化改革的关系中理解，我们可以清楚地体会其深意。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，只有闯进去才会有一条生路。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。但是，在西藏地区，如果现代化被等同于“汉化”，宗教与世俗化之间的矛盾就会向汉藏冲突的方向转化。

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

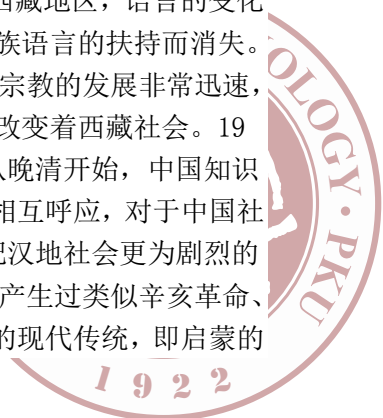


知识分子说，他这一辈人聚到一起时，最痛心疾首的就是宗教和寺院的腐败。除了聚敛财富之外，一些僧侣也过着双重生活，不守清规戒律，白天到寺院“上班”，晚上回家过另一种生活。宗教腐败很容易激发满怀忧患的藏族青年的道德意识和热诚的宗教信仰，当这种信仰和道德感被引向民族关系时，更为激烈的社会行动不是难以预见的。西藏骚乱中受伤害最深的是从事商业活动的汉人和回民，而攻击者包括年轻的喇嘛和教徒，这或多或少地与西藏宗教社会自身的危机有关——怨恨的根源来自世俗化即“汉化”这一表面的重叠，说它是表面的，并不是说两者之间没有实际联系，而是说所谓“汉化”放在其他地区其实也可以表述为“西化”、“全球化”、“资本主义化”或别的什么“化”。

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）对于问题的看法并不一致，宗教社会内部有不同的教派，宗教社会外部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，也信奉信仰自由。藏族社会内部存在着不同的取向、群体和声音，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，以及这种危机感的特殊表达形式，藏族认同被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 19 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，但这样的声音在认同政治日益强化的语境中细若游丝。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，这种方式其实正是西方媒体观察中国时常常采用的方式。我因此还要补充说：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、阶级和阶层差别、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。在“文革”以后，政府对西藏的教育和文化的投入，其中也包括藏语教育的投入，都是巨大的。然而，在城市化和市场化的浪潮中，越来越多的年轻藏民、尤其是那些身处混居地区的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。这样的看法虽然在杂居地区易于接受，但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。

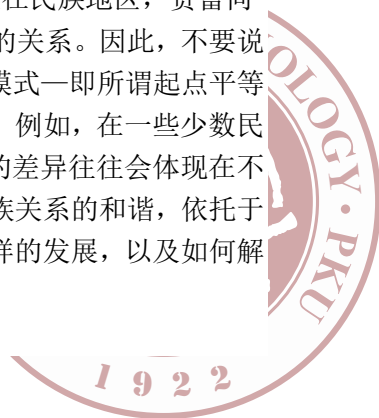
第三个危机感源自日常生活方式的变化。尽管过去三十年中，寺院和宗教的发展非常迅速，但交通、媒体、大众文化以及其他生活方式的变迁也正以更为惊人的方式改变着西藏社会。19 世纪晚期至 20 世纪前期，传统文化与西化的冲突至今让人记忆犹新，但从晚清开始，中国知识分子中出现了——一个强大的改革的和启蒙的潮流，它与国家机器自身的变迁相互呼应，对于中国社会的巨变产生了深远的影响。藏族社会一方面置身于甚至比晚清和 20 世纪汉地社会更为剧烈的变迁之中，另一方面又经历着后革命时代的宗教发展和扩张，但它本身从未产生过类似辛亥革命、“五四”新文化运动这样的大规模的自我改革和文化启蒙。这是两种不同的现代传统，即启蒙的



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，不会有辜鸿鸣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。当然，这是老一代人的感受，新一代人未必很在意这些问题，很多人听这个问题甚至会觉得好笑，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，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所经历的“西化”的转变有多么深刻。

第四个方面是社会流动，这很可能是矛盾冲突的催化剂。传统中国也存在着社会流动，比如18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。伴随大规模城市基础建设的扩张，青藏铁路的通车，以及旅游业、服务业的发展，藏区经济处于前所未有的开放态势，以劳工、技术人员、服务行业从业者、旅游者为主的大量外来人口（以汉人与回民为主）进入藏区。在全国范围内，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。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，并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。”[96]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。迁徙和自由流动是公民的基本权利，但在发展主义的逻辑下，无视不同区域和不同社会群体之间在教育、文化、语言和其他社会资源分配方面的现实差异，大规模的人口流动势必导致资源与收益向某些群体倾斜。就西藏的情况而言，“在繁荣的经济中收益最大的是外来人口，是非藏族，而藏族人由于缺少资本、技能等方面的真正辅助日益被边缘化了。”[97]在上述宗教社会的危机之中，世俗化问题与本地—外来之间的关系错综纠缠，其结果是世俗化导致的危机也被投射到“汉化”问题上来。**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现象，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——一来形成市场竞争，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。[98]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？



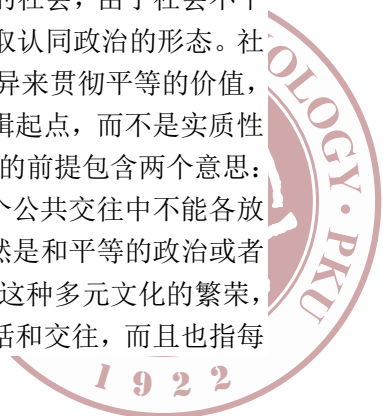
“承认的政治”与多民族社会的平等问题

西藏问题的复杂性折射出了一个宗教社会自 19 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》一书撰写的导言中曾经涉及当代文化理论中的两个核心问题：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？[99]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有关全球化及中国民族主义的喧哗之中了。

当代中国现代化思潮的核心观念是法制的市场经济、个人权利、私有产权等。尽管论述各有不同，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，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？”[100]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有密切关系，例如清代对边疆的治理讲究“从俗从宜”，发展出土司、部落、盟旗和政教等不同的治理模式，而每一种所谓模式又都根据宜俗的原则进行调整和变化。换句话说，这些制度是承认差异的，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，但这也是“多元一体”这一概念的魅力所在。西方社会是一个权利主导型的社会，由于社会不平等产生于权利自由主义的形式平等之下，少数民族争取权利的斗争往往采取认同政治的形态。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、如同查尔斯·泰勒（Charles Taylor）所说，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在屈尊俯就，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。[101]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。

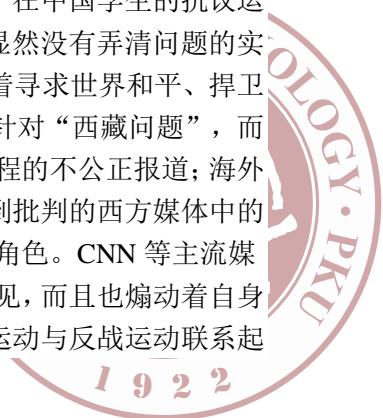
如果说在当代中国存在着偏见的話，它的主要形式不是显性的歧视，而是隐性的无知和忽略。[102]例如，当西藏发生骚乱时，藏族的知识分子之间是如何讨论的？有什么不同的看法和解释吗？如果我们在公共媒体中听不到他们的声音，就会失去不同背景的知识分子相互对话和交流的机会。西藏问题涉及社会流动条件下少数民族文化和移民权利的双重保护和自由问题。在全球化和市场化的条件下，民族区域自治制度也需要适应变化的条件进行调整，但这并不意味着应该彻底废除民族区域的概念，用一种新的人为的统一建制覆盖实际存在的差异。承认文化差异既不意味着将文化差异永久化和本质化，以致退回到族群政治的模式之中，就此而言，我完全同意许多学者对于民族识别过程将族群关系建制化的批评；但也并不意味着可以无视历史差异，强制地将不同的文化和族群纳入一种形式主义的权力体系之中。

除了促进社会的交往和共存之外，一个真正的挑战在于能否超越这些既定的身份政治，在阶级政治衰败之后，重新创造出一种能够让不同的人平等参与并保持社会的多样性的普遍政治。总之，没有民众性的政治基础（自主的、能动的参与性），民族问题就只能成为少数人与政府之间的博弈，而且极易陷入西方主流舆论和不同类型的族裔民族主义者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，就必须彻底思考我们的发展主义逻辑，创造更具包容性的公共空间，让普通人民的声音在这个空间中获得充分表达，为新的平等政治奠定基础。

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，事件爆发后，我们面对的是双重误导：一方面，西方的主流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的合唱，对于那些身处西方、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。另一方面，中国的媒体在对抗西方舆论的同时没有将焦点集中于西藏社会的深刻危机，整个社会没有以此为契机，深刻地反思当代中国社会的发展逻辑与西藏危机的关系。因此，随着西藏危机转化为抢夺奥运火炬的争端，西藏问题被搁置一边。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。年轻一代对于“西藏问题”与西方媒体一样知之甚少，在中国学生的抗议运动中难免偏狭的言辞。但简单地将这场运动说成是“狭隘的民族主义”显然没有弄清问题的实质。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。其次，抗议运动主要不是针对“西藏问题”，而是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，抗议在西藏发生的暴力行动。在遭到批判的西方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，表明他们开始将对中国的关注与一种世界性的、国际主义的眼光联系起来。第三，在这里必须严格地将对霸权和针对平民的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。在中国的主流媒体为少数人把握而又常常打着民间招牌的今天，无论人们喜欢与否，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。这也是一个契机，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体系中的真实位置的契机。这场运动也是一种尊严政治的展现。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。

我在这里强调的只是：尊严政治和平等政治的逻辑应该被贯彻到中国社会的各种社会关系包括民族关系之中，而不应仅仅限于针对西方媒体不公正言论的抗议。西藏危机不是偶然的，它深深地植根于中国社会转变之中。如果抗议运动不能将尊严政治的原则扩展至捍卫包括藏族、维族和其他各少数民族在内的人的尊严，就会失去尊严政治的平等内含；如果抗议运动被族群仇恨和敌视的情绪所裹胁，也就背离了各民族平等、合作、互助、融合以形成一个公民的政治共同体的政治原则。

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。在汶川地震中，中国年轻一代显示出的献身精神是和这种道德热情和政治关怀密切相关的。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。

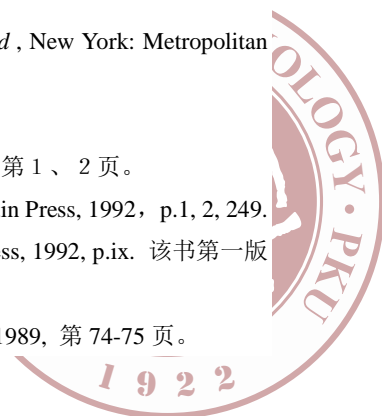
我期待着：在这个危机时刻焕发出的公共意识不但能够转化为持久的、重新塑造中国的动力，而且也能够转化为一种重新理解和认识中国社会及其不同区域和文化的契机——我们正在面临一个危机接踵而至的时代，如果不能通过具体的社会力量改变发展主义的逻辑，在二十世纪的地基之上重新形成以人民主体为基础的公民政治，这个危机就不可能真正化解。为了促进这种新政治的诞生，中国社会的新的自我认识和不同区域的知识分子之间的对话是迫切需要的。

注释：

- [1] 本文产生于2008年4月19日《21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，形成独立的论文，并以《东方主义、民族区域自治与尊严政治》为题发表于《天涯》杂志2008年第4期。文章发表后，得到许多读者和朋友的反馈。经过一年多的研究和思考，我于2009年6-7月间对文稿做了大规模的增补和修订。
- [2] 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。



- [3] 依波利多 德斯德里的主要著作包括 *Opere Tibetane di Ippolito Desideri S J.* (4 vol.), ed. By Gisepepe Toscano. S. X. (Rome, ISMEO, 1981-1989); *Letters, the "Relation"(or"Detailed Accout of Tibet, My Joumeys, and the Mission Founded There")* and other Italian works of Desideri, in Luciano Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal*(Rome, Libreria dello Stato, 1954-57).
- [4] 赫尔德 (Johann Gottfried Herder) : 《人类历史哲学的理念》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1 und 2. Herausgegeben von Heinz Stolpe), 柏林、魏玛 (Berlin und Weimar): 建设出版社, 1965 年, 第二卷, 第 24 页以下 (Aufbau, 1965, Bd. 2, S. 24ff.)
- [5] 同上。[6] 同上。
- [7] 康德:《永久和评论》, 见《历史理性批判文集》, 何兆武译, 北京: 商务印书馆, 1991, 第 115, 116 页。
- [8] 同上, 第 116 页。
- [9] 同上, 第 116-117 页。
- [10] 同上, 第 117 页脚注。
- [11] 康德:《论人的不同种族》,《康德著作全集》第 2 卷, 前批判时期著作 II(1757-1777), 李秋零主编并译文本, 人民大学出版社, 2004 年北京, 第 445 页。
- [12] 同上。
- [13] 康德: "关于美感和崇高感的考察",《康德著作全集》第 2 卷, 前批判时期著作 II(1757-1777), 李秋零主编并翻译, 人民大学出版社, 2004 年北京, 第 215-216 页。(德文原著:*Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in Akademie-Ausgabe, Bd. II), *Vorkritische Schriften II. 1757-1777*, 1905, 2. Aufl. 1912, Nachdruck 1969, S. 215f.
- [14] 黑格尔:《精神哲学》,《哲学科学百科全书纲要》(简称《哲学全书》)第三部分, 杨祖陶译, 人民出版社, 2006 年北京, 第 385-386 页。(德文原著: Georg Wilhelm Friedrich Hegel:*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, Bd. 10, S. 381-382.)
- [15] Bd. 8, S. 162-163
- [16] *Helena Blavatsky*. Edited and introduced by Nicholas Goodrick-Clarke. Western Esoteric Masters Series. North Atlantic Books, Berkeley 2006.
- [17] Jackson Spielvogel & David Redles (1986). "Hitler's Racial Ideology: Content and Occult Sources. ". *Simon Wiesenthal Center Annual* 3, chapter 9.
- [18] Louis Pauwels & Jacques Bergier, *The morning of the magicians*, May Flower Books, 1972.
- [19] Isrun Engelhardt, *Tibet in 1938-1939: Photographs from the Ernst Schafer Expedition to Tibet*, Chicago: Serindia Publications. 2007.
- [20] Ernst Schafer: *Festival of the White Gauze Scarves: A Research Expedition through Tibet to Lhasa, the holy city of the god realm*, 1950.
- [21] Robin Cross, "The Nazi Expedition", <http://www.channel4.com/history/micro...istory/n-s/nazimyths.html>
- [22] "Interview with Ngapoi Ngawang Jigme", *South China Morning Post*, April 4, 1998.
- [23] Orville Schell, *Virtual Tibet : Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*, New York: Metropolitan Books, 2000, pp. 283-294.
- [24] 爱德华 W 萨义德:《东方学》, 王宇根译, 北京: 三联书店, 1999, 第 10 页。
- [25] 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。
- [26] W. J. F. Jenner: *The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis*, London: The Penguin Press, 1992, p.1, 2, 249.
- [27] Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p.ix. 该书第一版是 1968 年出版的。
- [28] 吴丰培、曾国庆:《清朝驻藏大臣制度的建立与沿革》, 北京: 中国藏学出版社, 1989, 第 74-75 页。



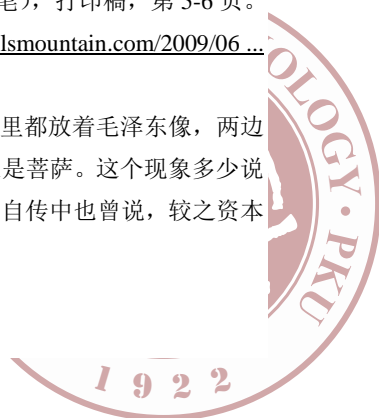
- [29] 赫政是晚清时代的总税务司赫德 (Robert Hart) 的弟弟, 后者与英属印度总督有着密切的关系。在谈判期间, 他们向英方提供了清朝的底线。
- [30] 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第1册, 北京: 三联书店, 1982, 第522页。
- [31] 根据该条约中的“藏哲通商,容后再议”一条, 两国又在大吉岭开始谈判。西藏三大寺及僧俗大众联名上书升泰, 反对英人入藏通商游历及开放亚东为商埠, 但赫政按照赫德的电示, 威胁升泰若不准许英国要求, 印度将撤开中国径自与西藏交涉办理。《帝国主义与中国海关》第5编“中国海关与西藏问题”, 北京: 中华书局, 1983, 第156页。
- [32] 荣赫鹏(Younghusband):《英国侵略西藏史》, 孙熙初译, 拉萨: 西藏社会科学院资料情报研究所编印, 1983, 第70页。
- [33] 正如藏学家石硕所说: “1888年以来英国对西藏的两次武力入侵为英国在藏取得了经济上乃至政治上的特权, 使西藏和中国内地一样开始处于半殖民状态, 那么, 这两次入侵带来的另一个结果, 则是酝酿和形成了西藏地方政府与清政府之间的严重隔阂和矛盾。这种隔阂和矛盾的缘起在于清政府在英国对西藏的两次入侵中均采取了为西藏方面所难以容忍的妥协投降政策。”见石硕:《西藏文明东向发展史》, 成都: 四川人民出版社, 1994, 第418页。本节有关辛亥革命前后清朝与西藏关系的分析, 参考了该书第8章(第408-465页)。
- [34] 梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》, 杜永彬译, 北京: 中国藏学出版社, 2005, 第8页。
- [35] 邓锐龄、陈庆英、张云、祝启源:《元以来西藏地方与中央政府关系研究》, 北京: 中国藏学出版社, 2005, 第794-803页; 梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》, 第8页。
- [36] 石硕指出: “赵尔丰在川边一带的改革, 不仅以血腥的武力镇压为先导, 还.....带有很大的军事扩张成分, 所以, 清政府在西藏和川边推行‘新政’的结果适得其反, 实际上大大加剧和扩大了汉藏矛盾。”《西藏文明东向发展史》, 第426页。
- [37] 引自牙含章:《达赖喇嘛传》, 北京: 人民出版社, 1984, 第240页; 石硕《西藏文明东向发展史》第八章, 第408-465页。
- [38] 引自(英)柏尔:《西藏之过去与现在》, 宫廷璋译, 上海: 商务印书馆, 1930; 石硕:《西藏文明东向发展史》, 第429页。
- [39] 《西藏文史资料选辑》第七辑, 拉萨: 西藏自治区政协文史资料研究委员会编, 1985, 第68页。
- [40] 1905年原约第五条载明“西藏大员尊北京政府训令, 深愿改良西藏法律, 俾与各国法律改同一律”, 英国则允在中国放弃治外法权等。但民国之后, 英国“以中国司法, 尚未十分改良, 而藏地尤甚”为由, “拟援十年修改约章之例”, 取消此条, 并要求中国开放拉萨。参见《青年杂志》第一卷第四号(1915年12月)“国内大事记”所载“中英藏事会议”, 第3页。
- [41] 梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》, 第320-319页。
- [42] 关于“泛亚洲会议”问题, 参见同上书, 第476-478页。又, 1946年底, 美国驻印使馆代办提醒国务院防止南亚和东南亚地区的反美势力控制政权, 建议美国在西藏建立空军基地和火炮发射基地, 并用喇嘛教作为反共产主义意识形态的屏障, 只是考虑到美国与中国的关系, 此议未执行。(See *Foreign Relations of the United States (FRUS), 1947, VII, Tibet, The Charge in India (Merrell) to the Secretary of State. The acting Secretary of State to the Charge in India (Merrell)*, pp.589-592.) 类似的外交政策辩论在1949-1950年间也曾发生, 当时美国国务院内部有过关于西藏政策的大讨论, 由于担心触怒中共及苏联, 美国政府没有接受美国驻印度大使洛伊·亨德森(Loy Henderson)关于支持西藏独立的观点。
- [43] *FRUS, 1948, VII, Tibet, The Secretary of State to the Leader of the Tibetan Trade Mission (Shakabpa)*, pp.779-780; *FRUS, 1948, VII, Tibet, Memorandum of Conversation, by the Secretary of State; Memorandum of Conversation, by the Assistant Chief of the Division of Chinese Affairs (Freeman)*, pp.775-776, pp.782-783.
- [44] “新华社引印通社新德里5月11日电”, 《西藏地方历史资料选辑》, 第378-379页。
- [45] 以上有关美国介入西藏问题的讨论, 均参见和引述自梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》第11章至21章; 李晔、王仲春:《美国的西藏政策与“西藏问题”的由来》(《美国1999年第2期, 第52-76页》)。研究》

- [46] John Prados, "Presidents Secret, Wars-CIA and Pentagon Cover Operation Since W .W.II."New York: William Marrow and Company,Inc,1986,p.159; Carole McGranahan, "Tibet's Cold War: The CIA and the Chushi Gandru Resistance 1956-1974", see *Journal of Cold War Studies* , Vol. 8, No. 3, Summer 2006, pp.102-130.)
- [47] 英国入侵不丹的契机是不丹与库奇 比哈尔 (Cooch Behar) 的冲突, 后者向东印度公司求救。
- [48] 班禅信中说: 西藏"属中国大皇帝管辖, 大皇帝有令, 不许莫卧尔人、印度人、帕坦人或佛林 (即英国人) 入藏。"Clements R. Markham, ed. :*Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa* , New Delhi, 1971, p. 3, 45.
- [49] 班禅于 1775 年 7 月致函英属印度总督哈斯丁斯云: 西藏"完全受中国皇帝统治, 皇帝陛下对西藏全部事务进行积极的、毫不松懈的治理, 同外国保持任何联系或建立友谊, 均会引起陛下不悦, 经常向你们派遣信使实超出稳定权力....." ("Tashi Lama to Hastings", received 22 July 1775, A. Lamb: *British India and Tibet 1766-1910* , London & New York, 1986, p.15.) 1783 年班禅转世 (六世班禅进京祝贺乾隆七十寿辰, 患天花去世), 哈斯丁斯派特纳(Samuel Turner)入藏收集情报, 但由于 1784 年英国国会通过"改善东印度公司和英属印度领地行政法", 东印度公司改组, 哈斯丁斯辞职, 相关活动暂缓, 但英国也并未放弃经由西藏打开中国大门的企图。英国在西藏及尼泊尔、不丹问题上的态度是其整个殖民活动的有机部分。本文有关不丹的讨论及相关资料, 均参见高鸿志著:《英国与中国边疆危机》, 哈尔滨: 黑龙江教育出版社, 1998, 第 25-31 页。
- [50] 在此之前, 1826 年, 英属印度占领了与不丹接壤的阿萨姆(Assam)土邦,控制了原先由不丹掌握的七个边界山口; 在此之后, 1910 年 1 月, 不丹再次被迫与英国签订《普那卡条约》。
- [51] 英国的这一系列条约为独立后的印度继承其殖民遗产铺平了道路。事实上, 在 1947 年 8 月 15 日印度独立之前的三周, 英国和印度当局就致信西藏政府, 表明印度将承袭英国在藏的权利与义务。1950 年 9 月 8 日, 尼赫鲁在与西藏代表团会见时, 明确地说印度将沿袭英国的对藏政策, 即表面承认西藏为中国的一部分而内部认为西藏是独立的。(参见梅 戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》, 第 581 页) 印、不于 1949 年签订《永久和平与友好条约》。按照这个条约, 两国实行开放边界, 自由通商, 印度很自然地成为不丹最大的贸易伙伴、援助国和债权国。上个世纪 80 年代末和 90 年代初, 不丹驱逐了约 10 万尼泊尔族人, 他们现在居住在尼泊尔东部的七个难民营内, 由联合国难民署管理, 不、尼两国为解决难民问题举行一系列会谈, 至今遣返工作没有完成。这一边界与难民问题直接渊源于英国殖民主义遗产, 但其呈现形式却是民族国家间的矛盾。锡金与印度的关系更为特殊。1947 年, 印度与锡金签订《维持现状协定》, 继续往锡金派驻专员。1949 年 6 月初, 印度以"防止动乱和流血"为由, 派兵进驻锡金, 接管了成立不到一个月的新政府, 并委任印度人拉尔为锡金首相。1950 年 12 月《印度与锡金和平条约》签订, 规定锡金为印度的"被保护国", 印度"合法地"控制了锡金的国防、外交、经济等大权。1968 年 8 月, 甘托克爆发反印示威, 要求废除"印度与锡金和平条约"。1973 年 4 月印度对锡金实行军事占领。1974 年 6 月 20 日, 锡金议会通过了由印度拟定的锡金宪法, 规定印度政府派驻的首席行政官为政府首脑和议会议长。同年 9 月, 《印度宪法修正案》规定锡金为印度的"联系邦", 在印度两院各为锡金设一个议席。1975 年, 印度军队解散锡金国王的宫廷卫队, 软禁锡金国王, 并于 4 月 10 日, 由被印度收买的(通过原首相)锡金议会通过决议废黜 国王, 将锡金并入印度。4 月 14 日, 锡金就此举行"全民投票", 并由印度议会通过决议, 锡金从此成为印度的一个邦。尼泊尔是喜马拉雅山地区的几个小型王朝中唯一保持了独立地位的国家, 但尼-印关系在许多方面与不-印、锡-印关系十分相似-印度独立后与尼泊尔签订"和平友好条约", 继承了英国人的殖民条约的大量内容, 至今困扰尼泊尔的南部移民和边界问题就是一个显著的例证。中印之间围绕麦克马洪线的争端甚至导致亚洲两大国在 1962 年爆发战争, 边界问题至今没有解决, 这也同样源自英国殖民主义遗产: 麦克马洪线是 1914 年西姆拉会议的产物, 不但中方从未予以承认, 在很长时期内藏南地区也从来在西藏的管辖之内; 重新引发这一的问题的, 是 1934-1935 年间不丹与阿萨姆之间围绕色拉关南面的一些部落的归属问题, 以及英国探险家 F. Kingdom Ward 要求进入这一地区探险而被西藏方面拒绝并在进入这一区域后被捕。事后, 英属印度政府重申了 1914 年西姆拉条约对于这一边界的划定。
- [52] W. Kirkpatrick: *An Account of the Kingdom of Nepal, Being the Substance of Observations Made during A Mission*

- to that Country in the Year 1793*, London, 1811, p. 350. 高鸿志:《英国与中国边疆危机》,第33-34页。
- [53] 高鸿志:《英国与中国边疆危机》,第34-35页。
- [54] 《民族主义论》,《浙江潮》1-2期,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷,北京:三联书店,1978,第486-488页。
- [55] 韩国学者柳鏞泰又对康有为、梁启超的观点作出区分,认为康主张满汉同种,并对革命派的汉族中心主义进行批判,而梁是“多元性单一民族论的始祖”。见氏著《近代中国的民族认识和内面化了帝国性》(打印稿),第11-12页。
- [56] 同上,第12,13页。
- [57] 孙文:《临时大总统宣言书》(1912年1月1日),《孙中山全集》第2卷,北京:中华书局,1982,第2页。
- [58] 蒋中正:《中国之命运》,重庆:正中书局,1943年3月,第2、5页。
- [59] 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,北京:中国青年出版社,第3页。
- [60] 印度事务部档案, L/PS/12/4177, 1934年6月27日锡金政治专员致印度政府的信,转引自梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第172页。
- [61] 柳鏞泰:《近代中国的民族认识和内面化了帝国性》(打印稿),第2页。
- [62] 《中华民国临时约法》,见《孙中山全集》第二卷,北京:中华书局,1982,第220页。
- [63] 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,第259-260页。
- [64] 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。
- [65] 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。
- [66] 《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。
- [67] 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,第256-257页。
- [68] 同上,第257页。
- [69] 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。
- [70] 引自作者在清华大学讨论班上(2008年4月)的发言。
- [71] 费孝通:《关于我国的民族识别问题》,《中国社会科学》,1980年第1期,第157页。
- [72] 曾维益:《白马藏族及其研究综述》,载石硕主编《藏彝走廊》,成都:四川人民出版社,2005,第208-232页。
- [73] “六大板块和三大走廊”的说法是李绍明根据费孝通的《民族社会学调查的尝试》、《谈深入开展民族调查问题》两篇文章中的有关论述总结而成,二文分别出自费孝通:《民族研究文集》,北京,民族出版社,1988,第268-285,295-305页。见李绍明:《藏彝走廊研究中的几个问题》,《中华文化论坛》,2005年第4期,第5-8页。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。
- [74] 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。
- [75] 石硕:《西藏文明东向发展史》,第11页。
- [76] 同上,第72,102页。
- [77] 马戎:《经济发展中的贫富差距问题--区域差异、职业差异和族群差异》,《北京大学学报》(哲社版)2009年第1期,第116-127页。



- [78] 平措汪杰:《写给胡锦涛的信》,见<http://www.washeng.net/>[79] 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。
- [80] Ben Hillman, "Money Can't Buy Tibetans' Love", *Far Eastern Economic Review*, April 2008.
- [81] See *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, ed. Barry Sautman, Gordonsville, VA, USA, Palgrave Macmillan, 2006, pp.165-188.
- [82] Fred Halliday, "Tibet, Palestine and the politics of failure", in *Open Democracy*, see <http://www.opendemocracy.net>.
- [83] 1942年,西藏“外交局”秘书索康对美国使者明确地说:“西藏现在之所以具有独立地位,完全归功于英国。”印度事务部档案, L/PS/12/4299, 1943年3月14日驻拉萨的英国代表致锡金政治专员的信。转引自梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第321页。
- [84] 马戎在《理解民族关系的新思路--少数民族问题的“去政治化”》(《北京大学学报(哲学社会科学版)》,2004年第6期,第122-133页。)一文中也使用了“去政治化”这一用语,但和我在这里的使用完全不同。他指的是近代西方民族主义运动将族群作为政治单位并谋求政治目标的现象。他要求综合传统的文化,以公民为单位形成普遍的公民政治。就此而言,他对“政治化”的批评与我对“去政治化”的批评有重叠之处。不同之处在于:我所谓“去政治化”即对人民政治过程的否定或偏离,而后者恰好是中华民族得以超越民族分裂和矛盾而形成统一政治实体的前提。
- [85] Lin Hsiao-ting, "War or Stratagem? Reassessing China's Military Advance toward Tibet, 1942-1943", *The China Quarterly*, 2006, pp. 446-462.
- [86] 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。
- [87] 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。
- [88] 梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第4,2页。
- [89] 谭·戈伦夫:《西藏:神话与现实》,《新中国》,1975年第1卷第3期;梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第31页。
- [90] 据郭净编《飘流客》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>。
- [91] 公盟法律研究中心:《藏区3.14事件社会、经济成因调查》(方堃、黄莉、李响执笔),打印稿,第5-6页。这份调查报告曾在网络短暂流传,但始终没有正式发表。英文译文见<http://blog.foolsmountain.com/2009/06...ident-in-tibetan-areas/2/>
- [92] 2004年,我和几位藏族的朋友一道访问几所喇嘛庙,几乎每到一处,住持的房间里都放着毛泽东像,两边是达赖和班禅。一位从北京高校来的藏族朋友说,我们藏人就是迷信,毛主席现在是菩萨。这个现象多少说明,在藏人的世界里,社会主义时期多少有点“政教合一”的味道。达赖喇嘛在他的自传中也曾说,较之资本主义,社会主义更适合于西藏。
- [93] 《藏区3.14事件社会、经济成因调查》,打印稿,第10页。
- [94] 同上,第2页。



- [95] 《读书》2004年第7期,第167页。
- [96] 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。
- [97] 《藏区3.14事件社会、经济成因调查》,打印稿,第10页。
- [98] 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。这些歧视性的现象必须予以坚决的制止。
- [99] 汪晖:《〈文化与公共性〉导言》,见《文化与公共性》,北京:三联书店,1998,第12页。这是一本围绕“文化”(cultures)、“公共性”(publicity)与“承认的政治”(the politics of recognition)等主题编选的文选,其中收录了包括 Hanah Arendt、Jurgen Habermas、Charles Taylor、John Rawls 等作者的相关著作。我在这里所讨论的“承认的政治”这一概念直接引自 Charles Taylor 的“The Politics of Recognition”, see *Multiculturalism*, by Charles Taylor, K. Anthony Appiah, Jurgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp. 25-74.
- [100] 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。
- [101] Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism*, pp. 25-74.
- [102] 在当代中国知识界的公共讨论中,关于民族问题、民族关系问题的讨论较少。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。

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

本期责任编辑: 马戎、王娟
邮编: 100871
电子邮件: marong@pku.edu.cn

