

求捍卫民族团结、国家统一的诉求和呼声，骨子里却仍然延续着戴季陶“以文化定义民族（国族），以民族定义国家”的基本逻辑，其构建的“国族”也是“文化化、传统化”的“国族”。换言之，主张构建“政治化”“国族”的“中华民族是一个”，从来没有、也不可能影响蒋介石集团边疆民族政策的走向和决策。

这也就决定了顾颉刚在与国民党经历短暂的“蜜月期”之后，不得不感慨在国民党统治之下的中国“是鬼界，不是人世”，“是兵国，绝非民国”，对“救国”理想逐渐心灰意冷，最终宁愿脱党从商，也不再愿意参与国民党的党政。历史已经证明，只有中国共产党和毛泽东同志所创立的新民主主义理论，才能肩负起继承和发展孙中山先生“三民主义”学说的历史重任。

【网络文章】

中国史叙事之争与国家认同的困境

2014年08月12日 15:11 新浪历史

北京师范大学 傅正

1901年，梁启超在《中国史叙论》中曾感叹：“吾人所最惭愧者，莫如我国无国名之一事。寻常通称，或曰诸夏，或曰汉人，或曰唐人，皆朝名也；外人所称，或曰震旦，或曰支那，皆非我所自命之名也。”这段独白业已成为经典论述在各种史学论著和大中学校历史读本中不断被复述转引，成为大众群体感受中国近现代民族危机并激发爱国热情的必用材料。然而，只要我们稍加留意就不免于发现，梁启超提出的问题在今天仍然是一个极为现实的问题。他所谓的传统史学“只有有朝廷而不知有国家”等于是说近代以前没有“中国史”，甚至于没有“中国”。“中国史”与“中华民族”一道不过就是在近代才被建构出来的东西。梁启超不会想到，他曾不遗余力打造的“中国史”在一百年后却走到了自己初衷的反面。这一呼唤爱国主义的努力在今天的台湾学界却变成了民族虚无的证据。问题集中表现在“中国史叙事”的合法性上。诸如杜正胜先生及其新史学作者群便以此为理由，鼓吹以台湾史代替中国史，使其处于“同心圆”的中心。顺着这条逻辑推演下去的结果是我们不堪承受的，不啻台湾史可以脱离于中国史，元史、清史也可以脱离于中国史，甚至于连中国史都可以取消。

对此，我们不禁追问，“中国史”究竟从何而来？与中国史休戚相关的国家认同只是当下的新问题吗？

一、流行理论引发的问题

一般认为，民族理论研究大体可以分为实在论和建构论。而自1969年巴斯主编的论文集《族群与边界》(Ethnic Groups and Boundaries)出版以来，当代族群研究者大都扬弃了以血缘、肤色、发色等体质特征，以及语言、服饰、发式、宗教、风俗等文化特征，来区分族群的传统论述形式，转而从族群成员的“主观认同”来界定族群。这可以说是建构论对实在论的一次重大胜利。我们不应对此感到奇怪，建构论的兴起无疑是对纳粹种族主义的反思在学术研究领域的反映。在甚嚣尘上的建构主义浪潮中，本尼迪克特·安德森的《想象的共同体》一书显得格外引人注目，从题



目可知，在作者看来，民族不过就是“共同的想象”。出于众所周知的原因，这样的理论在台湾成为显学。竟至于“民族”这一传统术语几乎要被“国族”取代，以凸显国家权力对于族群的建构作用。

包括安德森在内的主流的民族主义理论基本上都遵循这样的逻辑：国家意识与民族主义是资本主义时代的产物，资本主义诞生于西方，民族主义也随着资本主义诞生于西方。安德森的不同之处在于，他把民族主义的源头由欧洲移到了拉美。然而不管其原产地是欧洲还是拉美，他们都把民族主义视为西方社会的产品，并随着欧洲国家的全球扩张而播撒到全世界。诸如任职于“中央研究院近代史研究所”的沈松桥先生在他著名的《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》一文中便引用安德森的观点，称“‘国族’想象之所以可能，要以近代资本主义生产技术与生产关系为其社会基础”，其中“商品印刷品”的出现更是“‘国族想象’不可或缺的生存脐带”。这种思维方式在泰戈尔那富有诗意的描绘中表现得淋漓尽致：“世纪末日的太阳在西方的血红的云海中和仇恨的旋风中没落。民族利己的赤裸裸的激情带着它那贪欲的醉狂，紧随着刀剑的砍杀和复仇的狂歌舞蹈。”

无论西方学者多么强调在研究中国时要尽量避免西方中心论，但在中国近代民族主义的问题上却众口一词。他们无一例外地把西方视为主动者，把中国视为被动者，就像邮递员投送信笺一样，把“中华民族”塞到了中国人手里。反对西方殖民主义竟然成为了反对中华民族认同，正是在这样的逻辑下，否定中国史叙事往往以打着“反对西方中心论”的旗号出现。然而，主流民族理论家们在解构“中华民族”时，往往有意无意地忽视了这样一个问题：倘若民族主义是“商品印刷品”的产物，商品印刷品又是西方资本主义的产物，那么中国的民族主义思潮至少要等到像印度等殖民地国家一样，被西方殖民一段时间后才会迸发，因为那是普及资本主义生产方式及商品印刷品的唯一法门。然而事实却是中国一经西方冲击便在知识群体中产生强烈的民族主义，这个过程出现在普及资本主义生产方式之前，这又如何解释？

针对这些主流论调，葛兆光教授试图以流行的“唐宋变革论”为基础，找出大量证据说明民族观念在宋代士大夫群体中已然十分普及，近代中国引入的只是“民族”这个术语，而并非民族意识。或许我们还能在此基础上找出更多的证据证明，在宋代印刷品已经作为商品出现了。重要的是，不论葛教授的努力是否真能达到其预期的目的，他至少极富洞见地指出了这种以“反对西方中心论”为由头的否定中国史的做法本身就是以西方中心论为前提的。然而，葛教授也与他批评的对象一样，都把民族主义的历史看成是单线直进的历史，他们分别在这根直线上截取了某一中点，中点之前没有民族意识，中点之后就有了民族意识。所以异趣者，只不过一者把中点选在了十九世纪末二十世纪初，另一者把中点选在了宋代。这种做法是把民族意识抽象化，而忽略了民族意识只有在政治共同体之间的对抗关系中才具有现实性，这就是说民族意识随着对外关系的变化而涨潮落潮，南宋、晚明是涨潮期，清代中前期是落潮期。对清代以前中国历史一无所知的安德森当然不会考虑这些问题，他习惯性地认为对于民族观念，清代以前与清代中前期并没有什么不同。

然而，上述问题并不是最重要的。不管清代以前中国人是否具备完善的国家观念或民族观念，近代出现的民族主义思潮都不会与之前的族群认同一样。国家观念一直就有，民族国家却是近代产物。问题的关键在于，流行的民族理论并不见得就是我们陌生的。相信绝大多数大陆学者都会对安德森的理论感到似曾相识——这个连关键词都套用瓦尔特·本雅明的爱尔兰裔作家对民族主义的研究仍然基本上恪守马克思主义的传统。令人困惑的是，何以马克思主义在过去丝毫没有危及到中国的国家认同，却在今天越来越表现出否定中华民族的倾向？这个现象当然不会仅凭一句“思想自由”或“社会进步”就轻而易举地得到解释。

在云南民族电影制片厂拍摄的电影《彝海结盟》中，刘伯承与小叶丹有一段对话颇具代表性：



刘伯承：……受国民党反动派压迫的不仅有你们彝人，还有其它许多兄弟民族，也包括我们汉族的穷苦人，为了各族人民像兄弟姐妹一样和睦地过上好日子，我们只有团结起来把蒋介石打倒。

小叶丹：我们要跟蒋介石开战，可是他有那么多兵马，要打到哪年哪月呀？

刘伯承：这个问题提得好呀。你看，每一个民族就像一座山峰，许许多多山峰连在一起，就可以把天撑起来，我们各个民族团结在一起，还怕打不倒一个蒋介石吗？

在对话中，彝汉之间的民族对立被刘伯承成功地转化为了统治者与被统治者之间的阶级对立。你们反对的汉人，也是我们汉族穷苦人要反对的，我们都是被压迫者，蒋介石之所以要遭到我们反对，不在于他是汉人，而在于他代表了统治阶级。在“被压迫者”头上，刘伯承与小叶丹以及二人各自代表的群体找到了共同的身份，而成之为“我们”。会谈之后，刘伯承授予小叶丹和他的族人写有“中国彝民红军沽鸡支队”字号的工农红军旗帜，更成为了这一共同体的象征。与这段对话一样，长期以来我们的历史书写也基本上遵循这一基调。任何中国历史上出现的朝代更替和边疆民族冲突都在阶级斗争史下得到了完满的解释，中国史的完整性由此得到了保证。广大被迫人民群众翻身得解放的结果就是中华人民共和国的成立，换言之，被压迫阶级的共同身份是现代中国国家认同保障。然而，“我们”之为“我们”，是需要一个他者在场的。这里的他者往往是一个敌对的阶级，蒋介石、国民党反动派、帝国主义或走资派往往充当了这个角色。也就是说，阶级斗争成为了中国人民身份自我确认和中国国家认同的条件。进而言之，“被压迫人民”这个身份也不会局限中国的地域范围，从广义上说，它包括整个第三世界，甚至是全世界底层人民。正如天安门城楼上那条著名的标语“中华人民共和国万岁！世界人民大团结万岁！”所揭示的那样，中国人民，连同整个中国，都处于世界人民之中，只有投身于世界人民的解放浪潮，才能实现自己的价值。从这里我们也不难理解何以当年我们会如此不计回报地援助阿尔巴尼亚等兄弟国家，何以会批判王稼祥“三和一少”道路。

众所周知，改革开放以来，尤其是苏东剧变和 1992 年市场经济体制开始确立以来，中国的国家定位转向了以国家利益为中心的现实主义道路，从而放弃了之前的世界革命的对外政策。对内，中国共产党也由某一特定阶级的先锋队，转而成为“代表最广大人民群众根本利益”的政党，最广大人民群众无疑包括之前敌对的群体。正如戴锦华女士在谈及当今翻拍红色经典热潮时所做出的精辟论断：红色经典在过去展现的是世界人民革命史的一部分，当今翻拍却使其变成了中华民族伟大复兴的史前史。与政治上放弃“以阶级斗争为纲”相应，所谓“现代化史观”作为阶级斗争史叙事的替代品成为史学研究主流（尽管传统革命史并不排除现代化视角），甚至是历史教科书编撰的基调。然而，甚为吊诡的是，这种旨在以中华民族伟大复兴为主线的中国史叙事，在确立国家认同上，反而比以世界人民革命为纲的中国史叙事更为无力——被压迫阶级这个共同身份不存在了，五十六个民族的共同身份又何以可能？

毋庸置疑，族群认同是当下之事，却要通过唤起过去的共同记忆才能实现。“中国史何以可能”往往与“中国国民身份认同”何以可能互为表里。值得一提，在现代化叙事取代阶级斗争叙事的过程中，蒋廷黻的《中国近代史》在沉寂了三十几年后，再度成为指导历史编撰的典范。然而，我们在接受蒋廷黻的成果时，也必然共享着他的问题。蒋氏在追问“中国能近代化吗”时所指涉的“中国”，当然不会是前述以“被压迫人民”支撑起来的“中国”，那么，他的“中国”从何而来？

二、建构中国史的三种方案

比梁启超略早，章太炎就计划编著一部百余卷的《中国通史》，并为此撰写了《中国通史略例》。算上稍后夏曾佑编写的《最新中学中国历史教科书》，“中国史”作为旧史学编纂的替代物



正式出现在历史的舞台上。倘说“旧史之弊”在于“知朝廷而不知有国家”，则新史的价值无疑在于以“国家”代替“朝廷”，以“爱国”代替“忠君”。但中国何时诞生？谁才配称“爱国者”？却各家偏执一词，莫衷一是。

章太炎并没有最终完成《中国通史》，所撰“别录”部分收于重订本《馥书》。其中魏裔介、汤斌、李光地等清初重臣，皆以汉奸国贼面貌出现，整个清代被断然排除出中国史序列，二百年也就成了中国史的中断期。与章氏大异其趣，梁启超所曰之“中国人种”，蒙古、匈奴、通古斯皆赫然其列，则清朝史包含于中国史，殆无可疑。“中国史”一诞生，其所涵盖的范围就因为各方政治诉求的不同而大异其趣。

如美国文化人类学家克利福德·格尔兹所论，民族认同并不是凭空想象的产物，其维系有赖于“既定资赋”(assumed givens)。孔子素来对管仲颇为不屑，曾称“管仲知礼，孰不知礼”，但他却对管氏“尊王攘夷”大为揄扬，说“微管仲，吾其被发左衽矣”。被发束发、左衽右衽成为了华夷之别的标识，亦即华夏民族认同的符号。时至清初，顾炎武感叹满清政权强令剃发易服，是“毁我衣冠文物”，用夷变夏之心昭昭然矣。然而，华夏认同的既定资赋在近代却发生了重大的变化，“血缘”的重要性日益凸显，甚至超过“文化”，成为“辨种族”所首要考虑的因素。时至1924年，孙中山在广州做《三民主义》的演讲时，仍称“血统的力是很大的”。然而，“血统”归属却是难以以自然科学加以实证，追溯祖源成为了实现认同的唯一方法。

诸如康有为在他著名的《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中，援引《史记》中“匈奴之先祖田淳维，夏后之苗裔”的记录，称“北方之人，皆吾同种”，则属于“北方之人”的满洲、蒙古，亦“皆吾同种，何从别而异之？其辫发、衣服之不同，犹泰伯断发纹身耳”。满、汉本就来自于同一个祖先，自然血脉相连，二三革命党人妄发攘夷之论不过是在挑动中国内战，纯属“不顾外患，惟事内讧”。康氏这番“满汉同源同种论”，甚至引起了一些满族人的共鸣。1907年，满洲留日学生裕端撰写《大同义解》一文，就自认黄帝子孙，深深忧虑时下排满革命造成民族分裂，称“亡国灭种，必基于此”。

与康有为争锋相对，章太炎随即撰写更著名的《驳康有为论革命书》一文，驳斥康氏将满洲与匈奴混为一谈，称“满洲种族，是曰东胡，西方谓之通古斯种，固于匈奴殊类”。满洲与汉族就不是一个血统，自然应该排除在中国的边界之外，排满革命其实是一场“民族战争”，甚至是国与国的战争，排满革命与抵抗帝国主义侵略没有什么本质不同。1908年，云南河口起义获得短暂的成功。对此章氏撰写《革命军约法问答》，将满清列为反帝斗争的优先对象，为排满革命计，甚至不惜对西方殖民主义者“姑示宽容”，“无使清人、白人协以谋我”。

近代“血统”代替“衣冠文物”一跃成为“辨种族”的主要标准，原因当然是多方面的。但有两个因素肯定发挥了重要的作用：一方面，时下主流思想迫切西向，竟至于出现“一革从前，搜索无剩，唯泰西是效”、“必改正朔，易服色，一切制度悉从泰西”的论调，相对于西方，中国几成“新夷狄”，当然不可能再以上古流传下来的制度、服饰为民族认同的符号；另一方面，中国古代的“引弓之族”与中土汉人在体貌特征上并没有明显区别，而中西人种的生理特征却可以一眼识别，因此中西民族之别更多地是通过黄种人白种人的人种之别体现出来的。是故，一时间黄种白种之战蔚为时尚。1899年，梁启超曾说：“今世界大异之种，泰西人区其别为五焉，彼三种者，不足论矣，自此以往，百年之中，实黄种与白种人玄黄血战之时也。”可谓发“黄白之战”先声。与之对举，身为革命派的秦毓鎰也撰文称：“其雄峙东亚，土地之广、生聚之蕃，足比美于白人者，惟我黄种”。吊诡的是，血缘是维系近代中国国家认同的重要纽带，可一旦这种种族化的族群认同上升到“黄种人”的高度，就反过来模糊了中国认同。在黄种人叙事之下，中国人与东亚其它民族的界线就变得模糊不清。

1904年，日本宪政党首领大隈重信就在演讲中鼓吹“东亚细亚者东亚细亚人之东亚细亚也”，“我日本与支那同种同文，实不可磨灭之事实”。毫无疑问，大隈的这种东亚版门罗主义，不过

就是日本把东亚划为其势力范围的借口。然而黄种人的共同身份却使得中国学术界舆论界大肆吹捧其说。诸如梁启超就赞扬大隈为“药之良朋”，称其“其断断于同种同师，可谓不忘本也”。时下名流如章太炎、刘师培等多附和此论，甚至付诸实践。孙中山更是这种门罗主义的竭力鼓吹者。在前引 1924 年的演讲中，孙中山仍然称：“用亚洲人和欧洲人比，从前以为世界上有聪明才智的只有白人，无论什么事都被白人垄断……到了近来忽然兴起一个日本，变成世界上头等富强国家。因为日本能够富强故亚洲各国便生出无穷的希望。”中国学界的这种回应，不啻迎合了日本军国主义扩张需要。1942 年，太平洋战争激战正酣，日本文部省就组织编纂《大东亚史》，以东亚史消融国别史，为其“大东亚共荣圈”张目。

与“血缘”对应，在“文化”领域，论战双方同样各执一端。诸如康有为、章太炎二人就满汉之间是否形成了文化共同体而持有截然相反的意见。在前引《答南北美洲诸华商论中国只可行立宪不能行革命书》中，康氏举证满清入关之后“全沐华风”，“其教化文义，皆从周公孔子；其礼乐典章，皆用汉唐宋明”，已经完成了汉化的过程，正合春秋大义“夷狄进至于爵，天下小大远近若一”。而章太炎则以为满洲汉化纯属“南面之术”与“奥之抚匈牙利，土御东罗马”别无二致，否则何以死抱着“满汉名籍”不放呢？

保皇派与革命派的这种分歧进而延伸为“孔子纪年”与“黄帝纪年”之争。这场争论的实质是，中国史究竟应该从何时开始？中国史应该包含哪些范围？如夏曾祐《最新中学中国历史教科书》直接将春秋以前视为“传疑时代”，而明确春秋时代是中国史的开端，其以孔子为尊消融满汉对立的文化民族主义主张毋庸置疑。

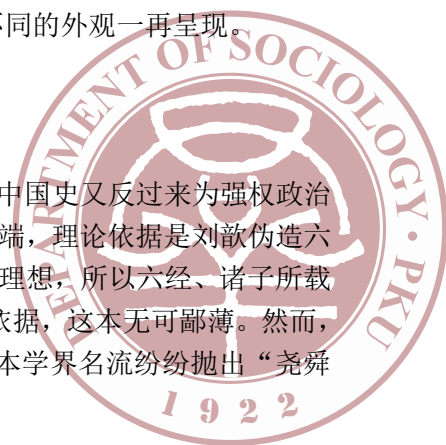
在保皇、革命二派围绕着究竟是“满汉同种”还是“纯种汉族”，这两种中国叙事的方案论战正酣之际，严复翻译了甄克思《社会通论》一书，书中分人类历史为“图腾社会”、“宗法社会”和“军国社会”三个阶段。严氏在其“案语”中明白指陈，中国与欧洲一样都经历过“图腾社会”和“宗法社会”，所以差别者在于欧洲诸强在宗法社会之后径直迈入军国社会，而中国却长期停滞于“宗法居其七，而军国居其三”的状态。严复的态度是明确的，种族之论是宗法时代的产物，当务之急应当奋力把中国推进到军国社会去，在“满汉同种”还是“满汉异种”的问题上争论不休，岂非要开历史倒车？在“军国社会”时期，一个国家的疆界是以该国的实际控制为限。严复的意图不外是要以清廷既有的政治资源打造一个现代政治国家，以消解革命的正当性。站在中国史叙事的角度，这种方案等于摒弃了对中华民族源头的历史追溯，公开承认中国史开端于近代。

以今天的眼光来看，严复的“政治国家”无疑比前面两种“种族国家”的方案更为“现代”。然而其也因浓厚的强权主义烙印，滑向帝国主义。倘若民族国家的疆界应该以某一政府的军事控制为限，那么西方殖民主义全球扩张岂非合情合理，殖民地解放运动岂非逆历史潮流而动？进而言之，西方列强以武力侵占中国领土岂非合情合理？

众所周知，中华民国实际上杂糅了以上三种方案：在政治上宣称“五族共和”，在历史叙事上则把中国的源头溯及到了轩辕黄帝，却摒弃了黄帝纪年而代之以民国纪念。为了协调其中矛盾，只有把黄帝从汉族始祖扩大到了中国境内诸民族的共同始祖。然而这种人为规定的效果却大为可疑，相关的争论并没有因为民国的成立而烟消云散，相反，它却以不同的外观一再呈现。

三、中国史叙事之争给现实的启发

中国史甫一诞生就因各方政治立场不同而歧义层出，歧义层出的中国史又反过来为强权政治所利用。康有为、夏曾祐、崔适等晚清公羊学家倡言孔子为中国史开端，理论依据是刘歆伪造六经，而孔子与其他诸子所言三代之事，也不外乎“托之古人”的政治理想，所以六经、诸子所载上古之事多不可信。其目的在于消除内讧“合种御外”，为变法寻找依据，这本无可鄙薄。然而，此说东渡日本后却大为变味。1910 年代，白鸟库吉、内藤湖南等日本学界名流纷纷抛出“尧舜



抹杀论”、“墨子造禹说”云云，内容与康有为《孔子改制考》如出一辙，然而精神却大异其趣。如内藤便一再鼓吹日本学者应担负起为光耀国威之天职，以使日本帝国成为“新的坤舆之中心”。抑制中国文明，为日本树立东亚文化领导权架桥铺路，成为其人治学之旨归。白鸟库吉曾服务于“满铁”，内藤湖南更参加过伪满洲国“建国”设计，这些人一直致力于为日本侵华建言献策。反讽的是，在日本实施分裂满蒙图谋之际，这些知名学者又转而拾起清末革命派牙慧，高唱满汉异种之论，断然把元清二代分割出中国史，为军国主义势力张目。日本之能轻易得逞，我们自身在认同上的分裂当然也是很重要的原因。同为汉奸，伪满洲国的贵胄与汪伪政权的高官的投敌理由却大异其趣，前者宣称“复国”，后者则号称“曲线救国”，无疑，这两个“国”分属两种截然不同的族群建构。

自八十年代以来，中国现代化本位代替了世界革命本位成为了近代史学界的主流叙事。与之相伴，对民国学术的再发现，甚至是回到民国学术的呼声一浪高过一浪。在对晚清民国的研究取得丰硕成果的同时，却又无形中复活了晚清民国所遗留的问题，中国叙事问题自然是其中极为重要的一节。这个问题在后现代史学的影响下复现、发酵。诸如受后现代主义影响甚大的美国“新清史”研究，就以反对宏大叙事为由，把清代历史特殊化，以消解中国史。在文化多元主义的号召下，区域史研究蔚然成风，甚至于把“中国”作为压制“区域”的话语权力加以排斥。这些以“西藏史”、“新疆史”或“台湾史”为名目的研究当然不会仅仅限于学术范围。反过来，建立有效的中国史叙事与巩固国家认同休戚相关。炎帝黄帝是中国史的开端，这是从民国延续下来的。时至今日，陕西黄帝陵的祭祖广场上，仍然插着五十六面旗帜，象征着黄帝是五十六个民族的共同始祖。然而，轩辕黄帝“共祖”的身份却是人为规定的结果，它是否可以代替自发的族群认同？例如你在维吾尔族或藏族同胞面前称黄帝是他们的始祖就会遇到很大的尴尬。从国家认同上来说，“被压迫阶级”这个共同身份比“同一祖源”更为有效，但阶级斗争叙事又有悖于国家的现代化建设。如果不以“被统治阶级反抗统治阶级”将如何描述历史上的少数民族叛乱？这是仍待中国学术界解决的问题。

问题当然不是仅凭空洞的“告别民族”或“宪政主义”口号就可以解决的，宪法赋予的“国民身份”更多地是一个抽象的法律设定，而非自发的社会现实。毕竟，英、法等所谓“宪政国家”面临的认同缺失和民族分裂问题一点也不比中国小。任何族群的共同身份都只有在与他者的交互关系中才能确认，行之有效的国家认同或许只能依赖于中国积极参与国际事务，并在参与的过程中合理地定位自己。对于学术界而言，历史地考察何为中国，何为中国史，审慎地思考应如何通过中国史教育培育广大青年学生的认同，才是当务之急。



【论 文】

上海内地新疆高中班德育教育成效调查研究

周巧云¹

【摘要】 文章在实地调研的基础上研究分析了上海内地新疆班目前在思想品德教育方面所取得的成效及存在问题,并提出了建立统一的可操作性的内高班德育考评体系、重视和加强对现行德育教育中薄弱点和空白点的理论研究和指导、强化内派管理教师的专业培养以及进一步加强新疆班学生的感恩教育、暑期政治思想教育等对策和建议。

【关键词】 上海内地新疆高中班 德育教育 成效研究

国家自 2000 年开始在内地举办新疆高中班(简称“内高班”),将办学层次从大学(内地高校的新疆班)延伸到了高中,这对新疆少数民族高层次人才的培养、维护祖国统一、增进民族团结、维持国家的长治久安、实现新疆社会的跨越式发展都具有不可估量的深远意义。

上海市作为首批承办新疆“内高班”的城市之一,具有较为丰富的办班经验和许多创新之处。在借鉴首批办班学校——七宝中学成功经验的基础上,相继又在上海市交通大学附属中学、嘉定第一中学、上海大学附属中学、朱家角中学、上海南汇中学、奉贤中学、金山中学、川沙中学、松江一中、卫育中学开办了新疆“内高班”。这些办班学校通过交流研讨、相互学习、相互借鉴的方式,逐步形成了一整套独具特色的教学模式和管理方法,为内地新疆高中班工作更好、更快地发展发挥了积极的推动作用。

为全面了解上海内高班开办至今办学与管理的现状和取得的成效,国家教育部委托笔者参加的课题组对上海市办班学校进行实地调研,查漏补缺,总结经验,为今后上海、乃至全国内高班工作的改革与发展起到推动作用。2012 年 3 月-5 月,课题组成员通过召开座谈会、个别访谈、问卷调查、随机听课、查阅文档、参观校舍等方式,对上海市七宝中学、南汇中学、川沙中学、奉贤、上海交大附中等 7 所新疆“内高班”办班学校进行了全面细致的实地调研,通过后期对问卷和访谈录音进行的统计和整理,对上海内地新疆高中班的德育、智育、心理教育现状获得了大量详实可靠的第一手资料,鉴于篇幅有限,本文仅对上海内地新疆高中班的德育教育成效的进行分析研究,其他方面的调查分析将后续作系列论述。

一、上海内地新疆高中班德育工作现状与成效

举办内地新疆班的主要目的,就是培养一批热爱祖国、维护祖国统一、拥护中国共产党的德

¹ 作者为新疆喀什师范学院中语系教师。

