慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	被嫁接的民族主義和共治的可能性 : 以"西藏問題"爲例
Sub Title	The grafted nationalism and possibility of co-governance : on "Tibetan issue"
Author	田島, 英一(Tajima, Eiichi)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2004
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.87, (2004. 12) ,p.301(66)- 320(47)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	岡晴夫教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00870001-0320

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

被嫁接的民族主义和共治的可能性
——以“西藏问题”为例

田岛英一

科恩 (H. Kohn) 曾将民族主义分为追求市民共同体的理性的“西型”和追求历史文化共同体的非理性的“东型”，并断定说后者总潜伏着破坏原有国际秩序的可能性。

任何民族主义的版本都没有著作权。无论是属于“西型”的或“东型”的，一旦有一个新版本问世，随时都会有人把它拷贝下来做个盗版。王侯、贵族等封建统治阶层尤其爱做盗版，这是因为在民族国家成为主流的时代里，民族主义使他们与被统治人民融合在一起，公开宣布自己也是民族成员，这样才能够保持其地位。安德森 (B. Anderson) 曾把这种现象叫做“钦定民族主义”。(1)

东方各国的民族主义是在西方的冲击下激发起来的，所以统治阶层面临着双重的危机：既要担心人民把他们当作非民族成员，又要担心被帝国主义势力推翻现有的政体。面临外患内忧使他们比欧洲王侯、贵族还渴望钦定民族主义。当时东方各国的政体虽然在程度上或形态上有差别，但都是既封建又专制的。资本主义工业社会尚未成熟，更不可能有什么市民自由主义。因此东方各国的钦定民族主义难免倾向于“东型”的，“传统”、“文化”、“历史”、“血统”、“语言”是它的关键词。

所谓的“西藏问题”，也是由两种“东型”民族主义冲突而产生的矛盾。本文拟分析中国民族主义和西藏民族主义的特征，探讨解决或缓和包括“西藏问题”在内的民族矛盾，实现“共治”以及真正意义上的“多元一体”的方案或其线索。

1. 一个妥协和“中华民族”的诞生

小熊（1995）指出：日本明治维新以后的民族观可以分为“单一民族论”和“混合民族论”。前者以本居宣长等“国学”者们的国粹主义为思想背景，认为“日本人”从古以来就是“日本人”，较封闭的地理条件和独一无二的天皇制一直都让“日本人”维持“优秀”的血统和文化。而后者跟来自西方的人类学等现代科学有密切的关系，认为“日本人”不仅是在过去通过混血或在文化上的同化作用形成的，而且是在未来也能够同化其他的民族，甚至能实现“大东亚共荣圈”（=以天皇与大和民族为中心的模拟家庭）的理想。倘若国力不足，遭列强侵压，随时都有亡国的危险（例如：在甲午中日战争、日俄战争以前的时期），；或被占领（例如：二战后的美军统治时代），日本人转为内向时，就容易倾向于“单一民族论”。可一旦日本在国际舞台上活跃，日本人就把眼光转移到国外，就容易倾向于具有扩张性的“混合民族论”。小熊还指出：“混合民族论”看起来好像是对外开放的民族观，可其本质是不正视民族之间的差别，将其敷衍或消却，最后把对方改造成“有残缺的日本人”（=二等国民）的策略。

由此可见，“东型”也有“内向型”和“外向型”两种类型。这一点，中国的情况也有所相似。不同的是：面临西方列强压迫的清朝本来就是多民族帝国。也就是说，亡国的危机和多民族一元化的需要是同时出现的，没有像日本那样的时差。因此与日本比较，中国民族建设（nation-building）的难度更大。处于危急之秋，精英阶层却议论纷纷，分歧多端，其路程比日本还要艰苦漫长。

中华帝国是安德森所说的“宗教共同体”，是一个大规模文化系统。[2] 其纽带是神圣语言（=读书人所使用的古汉语）和礼教，以炎黄血统为主的种族观念始终替代不了它们所代表的中华文明。这一点，有利于各族和睦共处。中华皇帝是被天任命为其维护者兼传播者的，是好比罗马法王的“天教教主”，而所有臣民都是接受他的教化的，“天”所疼爱的赤子，不分种族。康有为、梁启超等人为了救国主张保皇，意在保“天”。换句话说，他们要维护整个文化系统，继续保证中华文明的优势以及中华皇帝统治天下的合法

性。如此，既能维护各族之间的和睦，又能保住整个清朝的江山，“满汉不分，君民同体”(康有为)，一致对外。康有为说：“满洲、蒙古，皆吾同种，何从别而异之？”[3] 他这么说，是因为他认为较有势力的少数民族已经均在悠久的历史中跟汉族人同化了。

保皇党的“大同”是以汉族为核心的大同，而决不是完全平等的多元主义。就像孟子所说的：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”康有为说：“各种几半姓同中土，孰能辨其为夷裔夏裔乎？”[4]，梁启超亦说“中国同化力之强，为东西历史家所同认…(中略)…大民族必以汉人为中心点。且其组织之者必成于汉人之手，又事势之不可争者也。”[5] 可以看出，保皇党的民族观与“混合民族论”一样，都是一种“外向型”的。

革命党的立场是种族革命，其民族观相近于“单一民族论”。孙中山说：“那民族主义，却不必要什么研究才会晓得的…(中略)…满洲入关，到如今已有二百六十多年，我们汉族人就是小孩子，见着满洲人也是认得，总不会把来当做汉人。这就是民族主义的根本。”[6] 由此可见，“种族革命”的“种族”就是几百年的时间都抹不去的印记，简直是血的诅咒。这的确属于坚信自己种族的优良血统，排斥外族的“内向型”的民族观。

其实他(也许有意地)忽略了一个很重要的事实：他所说的“汉人”们在经历了鸦片战争以来的一系列灾难、“宗教共同体”的崩溃和“救世主时间”(安德森)的断绝后，才明白原来自己是“汉人”，中土不是天下的中心，也没有什么天下大同这回事。见洋人的军舰游弋四海才觉醒的精英阶层戴了威斯特发里亚和约、法国大革命、费希特和黑格尔的带色眼镜，学会西方科学的远近法后，才“发现”该国的皇室属于另一个“民族”，他们是篡夺“汉族人的主权”的，不共戴天的仇人，是驱逐的对象。他们所谋求的“种族中国”是用某种西方民族主义照射过去时才会浮现出的幻影。在这个幻影中，白起活埋敌人的暴行不会有“嘉定三屠”那么残酷无情，明初禁止“胡风”的做法也没有“鞑虏”强要汉人编辫子的做法那么野蛮霸道。

保皇革命双方主张的民族观如此不同。保皇党要留下现有的“文化中国”，而革命党从西方某些民族主义的思想基础出发谋求“种族中国”。一方处于东方语境中，另一方处于西方语境中。语境不同，自然你说你的，我说我的，

根本不存在真正意义上的对话。但他们至少有两点是共同的。

第一，他们都不愿意把清朝原有的领土割让给外国。对革命党的民族观来说，最大的问题是：因为是“内向型”的，所以它就像“单一民族论”曾妨碍日本的“对外进出”那样，难免限制领土的规模。如果中国只是汉族人的“种族中国”，那中国的领土应该缩小为宋代或明代的版图，这在面积上不及清朝版图的二分之一。真要如此，就等于让列强任意瓜分东北、新疆、西藏等地，失去这些边境地区的内地好比手无寸铁的书生。这对国家的安全保障来说，无疑是下策。而对个人名誉来说，也会带来不堪设想的后果。岂能放弃半个江山，在史册上与秦桧之辈为伍，承担“万古罪人”的臭名？自然革命党也只好想办法确保“文化中国”的版图。第二，不管如何，他们都相信汉族人的优势。保皇党所说的“同化之力”，其中心点是汉族人。革命党一向主张中国该由汉族人来掌权。在他们的争论中，汉族精英分子才是主体，大部分少数民族始终都处于被动局面，甚至只是一种不会说话的客体。少数民族的文化“落后”于汉族是不争的“事实”，双方都默认的前提。从这个角度来看，其实保皇革命双方的民族观并不是势不两立的，有亲和力，有妥协的余地。

众所周知，辛亥革命成功后成立的中华民国是“中华民族”的国家，而这个中华民族的概念来源于五族共和的理想。五族共和就是革命党对保皇党的妥协，能维护清朝原有的领土的决策。可这个妥协把中华民族的概念弄得模糊多了。看起来中华民国好像是有“文化中国”大的“种族中国”。而中华民族既不是单纯的种族，又不是皇帝的臣民，更不是在自由主义语境中的市民。（请注意当时的中华民国未能进入“宪政”时期。）但中华民族仍是中华民国的nation。那么中华民族的纽带是什么？若是文化，那是什么文化？若是血统，那是什么血统？答案似乎是：华夏文化和炎黄血统。可这是一个被默认的事实。既然“中华民族”不仅仅指汉族，也包括少数民族在内，就不能常挂在嘴上的。后来孙中山反复地预言少数民族将与汉族人同化，甚至蒋介石曾说“中国没有民族，就有宗族”，也不足为怪。通婚混血也好，教化也罢，只有同化，才能够摆脱这种既暧昧又尴尬的状态。

我在此再次强调，当时中国精英阶层面临的困难是今日难以想象的。而且

汉族人口众多，其物质文明总比少数民族先进。作为对抗帝国主义的力量，汉族人若不起核心作用，那还有谁能够把少数民族从殖民地化的危机中拯救出来？我们生活在21世纪，所以能冷静地来分析他们的所作所为。如果不分青红皂白加以严厉批评，可能有些不公平，过于苛刻了。

但教训总是不能不吸取的。当初的“中华民族”是往“种族中国”上嫁接“文化中国”后才产生的畸形果实：就像平野（2004）指出的那样，少数民族反感汉族的原因是，放弃保障多元统一的尊重宗教的态度，站在一个以把中国民族主义者看好的价值（昔日是汉文化，今日是社会主义）为唯一的正面价值的立场，贬低了各个宗教文化。这就是自当时至今日一直都留下来的，大汉族主义的祸根。

2. 西藏“流亡政府”的45年

“西藏问题”的概念也并不清楚，笔者认为至少有两个性质不同的层面：一个是中国政府和西藏流亡政府之间的一些未能处理的问题，另一个是藏区和藏族人的治理问题。其实对达赖喇嘛来说，这两种问题完全是一回事。本文并不是从支持中国政府的立场出发的[7]，可流亡政府也不是通过任何民主程序选出来的，所以总不能无条件地将它视为代表藏区的合法政体，两种问题还是暂时不得不分开。我们先谈谈中国政府和西藏流亡政府之间的问题。

1959年达赖喇嘛在“西藏叛乱”中逃离西藏，迄今已有45年的岁月了。此后的北京-达赖关系随着国际形势的变化几经波折，尚未能达成任何共识。1960年迁居到印度达兰萨拉的达赖喇嘛开始着手流亡政府的“民主改革”，同年选出“西藏国民代表委员会”，1963年发表了《西藏宪法》。此时世界正在冷战格局中，包括中国在内的社会主义阵营与以美国为首的自由主义阵营尖锐地对立，也爆发了各种规模的“代理性”热战。20世纪60年代，美国谍报机关培训康巴游击队，在中国边境地区进行了一系列破坏活动。社会主义阵营内部的团结也并不是坚如磐石的。20世纪60年代，中苏两国的矛盾逐渐地表面化了。两国关系的紧张也影响到边境地区的安全。1962年伊宁发生了大规模居民逃跑事件。曾发表和平共处五项原则的中印两国对国界、西藏等问题仍有分歧，于1962年10月爆发了中印两国边境部队的冲突。中

国政府在国际社会上相对孤立，边境地区风云告急。外患之外，又有内忧。1966年左翼势力发动了文化大革命。少数民族地区也经受了空前绝后的严重灾害。尤其是藏族、维族等民族的宗教设施遭到严重破坏，自然对马列主义以及党的领导怀有严重不信任感。在这种情况下，20世纪60-70年代的北京-达赖关系自然也没有任何进展。

在1978年班禅喇嘛恢复自由和政治权利，以及党的11届三中全会确定改革开放路线以后，北京-达赖关系好不容易开始好转了。1979年以后，流亡政府屡次派遣西藏访问团，并与北京保持联系。达赖也很少提“独立”这两个字眼了。1980年党总书记胡耀邦考察西藏，批评了过去一些民族政策上的错误，指出了需要扩大西藏自治。同年党中央也召开西藏工作座谈会，总结过去对西藏政策中的错误措施并吸取了教训。1984年第六届全国人民代表大会第二次会议通过《中国人民共和国民族区域自治法》，民族区域自治制度总算得到了法律保障。但另一方面达赖回顾说：1983年中国官方又开始压迫西藏的异见人士，他不得不放弃了回国的计划。[8] 西方国家开始表示对“西藏问题”的关注，达赖喇嘛在国际场合上发表言论的机会也日益增多。1987年达赖喇嘛在美国国会人权小组上发表所谓的《五项和平计划》，在拉萨也发生了与此呼应的，要求独立的游行。1988年他在法国斯特拉斯堡的欧盟会议上提出了《七项和平建议》。这一系列讲话体现了他所说的“中庸之道”，不要求独立，也不接受现有的民族区域自治。中方高度警惕他利用西方各国的“人权外交”对中国施加压力，并严厉谴责他和给他提供活动场所的西方国家。1989年班禅喇嘛圆寂，中国佛教协会举办葬礼并邀请达赖喇嘛。达赖回顾说：由于当时刚被北京政府拒绝在日内瓦进行谈判的提议，所以他也拒绝了中国提出的在北京单独谈判的建议。他认为回国就难以避免和中方官员见面，而这就等于是接受了他当时刚拒绝的中方建议，因此他选择了不接受该协会的邀请。[9] 此后在拉萨发生了大规模暴乱，西藏自治区（现党中央总书记胡锦涛当时任区党委书记）发布了中华人民共和国第一个戒严令。1989年也是东欧震撼世界的一年，中国也处于六四暴乱的风波中。中美、中欧关系陷入了僵局，达赖喇嘛获得了诺贝尔和平奖，北京-达赖关系又走进了一个死胡同。

此后达赖喇嘛得到了西方领导人的重视。比如在1991年的一年里就有美国布什总统、英国首相梅捷等人会见了他。可1992年邓小平发表南巡讲话，党的14大发表建设社会主义市场经济的大方针后，中国经济开始腾飞了。产业界的压力已经超过呼吁人权外交的部分舆论，欧美各国政府不得不开始改善对华关系，达赖喇嘛的活动空间也渐渐受到了一定的限制。

20世纪90年代后半，港澳台地区发生了很大的变动。1995年党总书记江泽民发表了有关对台政策的“江八点”基本方针，1996年爆发海峡危机，1997年香港回归，1999年澳门也回归中国了。这时期达赖喇嘛用“一国两制”的概念来重新定义“中庸之道”，并开始靠近台湾。1997年，他为了“弘法”首次访问了台湾。在台湾岛内弥漫“闽南语民族主义”情绪，也有不少政客用“新台湾人”“新中原”“正名”等口号发出促进“台湾民族建设”的信息时，世界著名的“和平战士”又靠近了台湾，这不能不引起中方的高度警惕。从此以后，中方又添加了一个新前提：只有在他承认台湾是中国不可分割的一部分的前提下，才有进行谈判的可能。1995年发生的班禅喇嘛转生灵童问题也成了新的死结，北京-达赖关系雪上加霜。

2002年流亡政府派遣西藏访问团，北京-达赖关系1993年以后第一次恢复了公式接触。在20世纪90年代到21世纪初的十几年中，中国经济迅速发展，其国际地位不断提高，在民族政策方面也采取了一系列措施。在经济建设方面，中央对西藏输血式的投资开发从不间断。中央也动员各级地方政府和各级机关，展开了对口支援。比如《西藏的民族区域自治》白皮书指出，1994年至2001年，中央对西藏的直接投资建设了62项工程，总投资额达48.6亿元，15个对口支援省和中央各部委无偿援建716个项目，资金投入达31.6亿元。西藏自治区成立以来的近40年间，西藏财政支出共计875.86亿元，其中中央补贴占比竟高达94.9%。这说明西藏经济一旦要断中央的奶，立刻就会崩溃的。达赖最近接受美国《时代》周刊专访时说：让西藏留在中国，就会获得益处。[10] 这也并不是不可思议的。现在中方有了充分的信心，在与流亡政府的暗斗过程中也掌握了主导权。除非达赖真正放弃‘西藏独立’的主张，公开声明西藏是中国不可分割的一部分，公开声明台湾是中国不可分割的一部分，停止一切分裂祖国的活动，中国政府才有可能与他进行接触商谈。现

在火烧眉毛的该是快迎古稀的达赖喇嘛。

杨（2003）认为北京-达赖双方在“西藏问题”上的认知落差很大，其差距至少表现为四个方面：a.“西藏问题”的本质、b.西藏的范围、c.自治的内容、d.对西藏现代化的看法。[11] 其中a和d含有有关民主、人权、经济、传统文化等因素的问题。像田岛（2003）指出过的那样，这些问题不能说是单纯的民族问题。比如流亡政府发表的言论、美国政府屡次发表的人权报告书以及各个国际人权NGO等发表的中国报告等通常谴责西藏境内的一些“民主”、“人权”问题。可这些问题并不是少数民族聚居地特有的，他们所批评的那些现象内地都存在着。（虽然不知是否像那些报告中说的那么普遍。另外该指出的是，这些现象也绝不是中国特有的，可以说那些批判者的身边都存在着。）所以有关民主、人权的状况的改革，应该与全中国的政治改革、民主法制建设等问题一起谈。除非主观地站在把西藏视为独立国家的立场上，似乎没合理的理由把它作为“民族问题”单独探讨。经济和文化的关系也是如此。笔者访问西藏时曾听说不少藏族学生的家长们希望自己的孩子上汉语小学，而故意回避藏语小学。这大概是与美国加州的不少拉美民工看好英语学校，不愿让自己的孩子上西班牙语学校是完全同质的现象。要在市场经济中获得成功，先得学好该地区的“霸权语言”。达赖喇嘛谴责中国说，中国通过教育抹杀西藏的传统文化，可不可思议的是，他倒允许达兰萨拉的藏族学校用英语上课。

市场经济的全球化总淡化传统文化，这也是具有普遍性的现象。变化的不仅仅是西藏文化，内地传统文化也面临着消失的危机，如今《民族民间传统文化保护法》都列入了全人大常委会的立法计划。[12] 再说，“传统”是在与其他文化接触交流的过程中不断变化、重组、升华的。虽然所谓的“爱国者”往往要强词夺理地宣传“传统”的悠久历史，但是历史上从来没存在过一个迄今千篇一律的老传统，除非它是已经被陈列在博物馆里的死文化。怎样调和经济全球化和传统文化是全球性问题，决不是狭义的“民族问题”。因此本文不把这些问题当作讨论的对象，主要探讨b（中方将“小西藏=西藏自治区”叫西藏，而达赖喇嘛所说的西藏是“大西藏=整个藏区”）和c（中方所说的“自治”是民族区域自治，而达赖喇嘛所要求的是一国两制模式的“高度

自治”)。

3. “高度自治”“大西藏”的误区

3-1. 自治的内容

毛里 (2001) 依照武者小路公秀的理论框架将种族分类为下列四种，并认为藏族、维族都属于“建立国家的种族”，要求民族自决权是理所当然的事:

1. 建立国家的种族：曾形成过国家的种族。此民族认同是要求主权的。
2. 未建立国家的种族：从未形成过国家的种族。但有可能将来要求主权。
3. 土著的种族：被一个成立在居住地区外的国家征服的种族。
4. 迁居的种族：背井离乡，生活在异地的种族。

她还说nation和ethnic-group本来就没有任何客观的分类标准，谁是nation谁是ethnic-group，简直是根据政治性的判断。中国政府不把藏族、维族视为nation也是如此。(13)

我对她的看法基本上表示赞同，但我们不能低估“政治性判断”的重要性。改变现有的国界不是一件容易的事，做起来政治成本特别高。我们不应该忘记二战后的巴勒斯坦、20世纪90年代的南斯拉夫使当地居民付出了多大的代价。藏区的利益关系特别复杂，尤其是云南、四川、青海、甘肃等地一般都是大杂居状态，即使中方允诺建立“西藏国家”或“西藏特别行政区”，划定新国界是难中之难。划定后各族依然和睦的可能性也非常渺茫。连曾主张中华联邦的流亡学者严家祺都反对“大西藏”的概念，也不足为怪。(14)

西藏自治区和其他藏区分开来，就西藏自治区享有“高度自治”，也会引起不少相关的问题。第一，流亡政府内部也有鸽鹰两派。即使高度自治能满足以达赖喇嘛为首的鸽派，西藏青年会议等鹰派还有可能得寸进尺，继续要求独立。到时候中方要劝说他们，也不容易。第二，一个国家的法律、政策等，应该排除双重标准，对万人平等。既然西藏藏族人获得了高度的自治权，就有可能导致其他民族、甚至不在56个“公认”民族之内的各种群体都提出同样的要求。那时候该头疼的不仅仅是中国政府，“西藏特别行政区”也会面

临同样的困难。譬如“行政区”内的汉族、回族、门巴族、珞巴族等群体都要求“高度自治”,“行政区”也没理由拒绝了。最后或许叫整个国家都陷入“高度自治”的无限循环。中国政府一向强调说，回归祖国的旧殖民地和少数民族聚居地区是两回事，前者才是一国两制的对象。无论这说法的说服力大还是小，这都是从现实的政治判断出发的决策，不应该光从学术性的探讨来加以批判。至少现在西藏的“高度自治”是不现实的。

3-2. 西藏的范围

一个值得注意的问题是：其实达赖喇嘛也走进了跟清末民国初的精英阶层同样的误区。他所说的“大西藏”就是拉萨藏语中的“poe”(=西藏，古藏文形式：bod) 或“poe qenbo”(大西藏，古藏文形式：bod chenpo)。也就是“poeba”(=藏族人，古藏文形式：bodpa) 居住的地界。可这“poeba”的认同纽带到底是什么？

语言吗？可卫藏方言、安多方言、康方言以及西部方言彼此的悬隔非常大，难以互相沟通。也许有人说：“虽然语音上有很大的区别，但各个方言与古藏文形式之间存在着有规律的对应关系，都可以视为来源于同一个祖语的。而且都使用同一种文字，就像汉族人使用汉字一样，所以讲各个方言的人都是‘poeba’。”但这么说来，锡金、不丹、拉达克等地的语言也要算是藏语了。不过达赖喇嘛从来没说过“大西藏”含有这些地方。

血统吗？部分西部方言的使用者继承伊朗血统，有黄发碧眼。四川、云南、青海、甘肃等地的藏族人也有不少人跟汉族或别的少数民族通婚混血的。再加上，卫藏人和康巴人的体格容貌也不大一样，甚至我曾听一些拉萨人说过康巴人不算是同族。

宗教吗？那么内蒙古、外蒙古、部分俄国远东地区都要加入“大西藏”，更加荒唐。

历史吗？那么以哪个时代为标准？若是吐蕃，那大西藏里该有锡金、不丹、尼泊尔北部等地。格鲁派政权成立的时代吗？那么大西藏只不过是达赖班禅统治的卫藏地方。其他藏区大部分都是土司统治的。

由此可见，所谓的“大西藏”也没有任何客观的划定标准，只是将语言、

血统、宗教、历史等因素模糊不清地混在一起才产生的现代性概念。

西藏无疑是安德森所说的“宗教共同体”，本来就没有明确的空间界限。神圣语言（用于佛经的古藏文）和藏传佛教才是他们的纽带。达赖喇嘛以及他身边的人们并没编过民族的神话，也没炮出过任何有系统的钦定民族主义。因为他不是清末的满人皇帝，很多藏族人对他已经有认同感，不可能有人排斥他。但藏族人民对他的认同不是现代性（或政治性）的，而是中世纪（或宗教性）的。甚至可以说对藏族人民来说，他属于什么民族都不重要，重要的就是他是观音菩萨的转生者这个“事实”。说实在的，蒙古人当中也有不少像他那样的活佛。蒙古人也不排斥藏族出身的达赖喇嘛，我们连在乌兰巴托的民居里都能发现墙上贴着他的照片。这些事实证明人们对他的认同不是像形成民族国家那样的现代性、政治性的民族认同。如果藏族人民支持他，那不是因为他是藏族人的政治领袖，而是因为他是藏传佛教的精神领袖。他的最大的矛盾是为了他的政治企图（=藏族人的自决或高度自治），他只能依靠藏族人民对他的宗教性认同。所以偶尔发生的大规模反抗行动不是宗教性的（在拉萨发生的抗议游行几乎都是僧侣尼姑等人组织的）就是经济性的（20世纪50年代四川、青海等地的民族暴乱是藏族人民反感急进社会主义改革才发生的）。[15]

流亡政府的民族主义是往宗教认同嫁接“大西藏”幻想的，与中国钦定民族主义一样有可能产生畸形果实。当然这种嫁接是有政治观念的人才能想得出，做得到的。具有讽刺意义的是“大西藏”的构想本身证明达赖喇嘛是个政治观念很丰富的人物。流亡政府在达兰萨拉，基础资源都是印度政府提供的。自然他的“大西藏”只能往中国国内扩大，他却没要过印度的一寸领土。不丹、锡金、拉达克等地从来不在他构想的“大西藏”范围内。他曾主张要把西藏改成和平区，驱逐军队，不许储备核武器。关于这个“西藏和平区”构想，最大的受益者无疑是印度。

当然现实世界中所有的制度都不是十全十美的，我相信藏族人民并不完全满意现状。但如所上述，“大西藏”“高度自治”的可行性目前太低，我们只能走第三条路。那就是用制度或非制度的方法弥补缺陷，给现有的民族区域自治制度提供更好的主观、客观条件。

4. 走向共治

另一个“西藏问题”是藏区和藏族人的治理问题。

治理 (governance) 是制度问题，也是一个涉及精神、心理、思想以及理念的问题。政治学、法律学等领域主要谈有关政治、法律的制度。可制度也是一种外在刺激。我们总不能将人类与实验室里的老鼠“一视同仁”，不能假设对一个外在刺激所有的人都会一律反应。人类有自我的思想，有许多主观因素潜在内面。所以儒家所说的“外王”和“内圣”，对治理来说都是要重视的。我们在完善外在制度的同时，也要考虑怎样引导或调节人们内面的主观因素。所以我们谈治理时，除了政治学、法律学等外，还需要社会学、文化人类学、哲学、宗教学等领域的视角。

在制度方面，民族区域自治是中国民族治理的基本制度。朱 (2003) 认为，传统的民族自治概念产生了殖民地自治、民族文化自治、民族领土自治等模式，可始终未能解决排他性、从属性等矛盾。在“后自治”时代，自治需要新的内容：共治。他说中国民族区域自治含有中华民族“合众而一”的理想观念、“天下为公”的“和合而治”的思想境界、管理国家事务与地方事务的“两层面共治”、参与管理并接受管理的“双向共治”等特征，所以它能使得自治和他治互相统一，互相促进。[16]

“两层面共治”、“双向共治”等，都是制度本身的属性，而“合众而一”的理念、“天下为公”“和合而治”的思想境界等，都属于人类思想中的主观因素。可我认为拿理念、思想来评估民族治理制度是很危险的事。他说，孙中山提倡的“五族共和”、毛泽东说的“中国是一个多民族国家，同时也是伟大的民族国家”、费孝通提出的“中华民族多元一体格局”等，都体现“合众而一”的“多民族国家”的理念。可这些人物都是汉族领袖或学者，而且他们提倡或发表这些言论的时候，大部分少数民族都被处于次要性群体 (subaltern) 的位置，才没有办法向这些领袖或学者开口建议。我们还凭什么说这是各族共同的理念？“天下为公”“和合而治”也是属于汉文化（尤其是儒家）语境里的理念。也许有人说，少数民族语言里也有同样的俗语。可这到底证明“天下为公”“和合而治”都是中华民族共同的理想，还是证明这是哪国哪民族都

有的普遍理想？说实在的，连日语中都有大约同义等说法。(当然还能强辩说这些都是日本人从中国拿来的。) 如果有个基督教徒在基督教的语境中举了些例子，也没听取伊斯兰教徒和犹太教徒的意见，就说“伊斯兰教徒，犹太教徒也会接收我们三教的共治”，这个说法还会有说服力吗？

此外这里还含有一个循环论证的错误。如果民族区域自治制度能实现共治，是因为它体现“合众而一”的理念，反映“天下为公”“和合而治”的思想境界，那么连卖药的都可以说：吃这药你一定能减肥，因为我卖的减肥药反映了我要开发减肥药的美丽梦想。[17]

但他强调共治的理想是正确的，民族区域自治制度应该追求这个理想。“两层面共治”(共治的对象：国家事务的管理以及地方事务的管理) 和“双向共治”(共治的形式：参与管理以及接受管理) 也是在该制度中不可缺的。问题是：怎样才能够让区域内所有的成员接受共治的理想？

首先要改客为主，发挥各民族的积极性。光在嘴上说“当家作主”也不起任何作用。赫瑞 (2002) 指出：“族群”是西欧、北美的概念，分类时看重族体成员怎样看自己，所以具有主体性。而“民族”是中国、俄国的概念，是局外人来分类的，所以具有客体性。如上所述，以往围绕中华民族展开论战的人几乎都是汉族精英。而大部分少数民族只是沉默的次要性群体。马列主义的历史观是典型的进步历史观，视为所有的民族都在从原始社会开始走向共产主义大同世界的过程中的单线性历史观。这单线性容易“辨别”在A、B两个民族当中哪个“先进”哪个“落后”。而汉族无疑在中华民族当中是最“先进”的，至少没有那些未能摆脱“精神鸦片”(=宗教) 的民族那么“落后”。所以在新中国的社会主义改革的过程中，他们又是客体，是改造的对象。可假如真要共治，每个民族应该都是主体。那么我们能不能把赫瑞所说的“民族”的概念渐渐地改成为像“族群”那样的概念？比如每次人口普查的时候可以重新识别民族，并且在民族识别的时候较为重视成员自己的认同感。这样做，当然也有负面效果。但只要先做好一些准备工作 (例如：用法律手段规定“人口不到5000人的群体无权申请为新民族”；“划定为新民族的群体在计划生育、统一高考等项目中只能享有原有的权利”等)，就能防止过于任意的，或别有企图的申请。

赫瑞还说："民族识别工作无疑是有其科学依据和客观标准的，但也有其随意性。"就是说，当初识别民族的时候除了民族学、人类学、语言学等领域的科学知识以外，从事该工作的学者和官员还考虑到了一些政治上的需要。倘若以后重视成员自己的认同感，重新识别民族，那么也许会通过成员主动的合并出现人口规模较大的少数民族。不过反正区域已经成立了，只要不重新划定区域的界线，仍只能分开在几个区域参与自治。估计对整个国家的利益也不会构成任何威胁。

第二，该确保平等性。无论是梁启超还是费孝通，其民族观的基础都是以汉族为核心的溶化锅（melting-pot）论。可"核心-周边"决不是一个平等的关系。自我中心是人的通病。也许汉族人为"中华五千年的光辉历史"而感到骄傲，坚信没历史等于没文化。也许藏族人认为西藏高原是观音菩萨的宝座，是世界的中心。也许维族人觉得麦加才是世界的中心，北京处于比新疆还偏僻的边境。即使如此，也没有办法。但在公共场所做出发言的时候，其发言措辞上起码需要"在政治上的正确性"（political correctness，今后略称为PC）。

PC来源于斯大林时代的苏联，却是后来对美国社会运动影响深远的概念。其目的是："防止各种社会中的群体、少数民族或个人的感情和尊严被不妥当的词汇、态度或行动受到伤害。"[18] 比如在中国把"盲流"这个词改为"民工"，也是这个概念的体现。我们往往看见有人谈到过去中国的民族交流史时，就轻易地用"中央政府"这个非常现代的词汇。可比如宋、金、西夏当中，到底用什么标准来决定哪个是中央？大概不是轻易地依照二十四史所代表的"正统王朝"等观念来决定，就是利用"将多民族国家的现状投射在过去上去那样的远近法的颠倒"[19] 来决定的。56个民族如果真的平等，就该没有"中央""边缘"的二项对立。"中央政府"这样的词用在历史上时该加倍小心。

2002年12月爆发的"民族英雄论争"也可以视为一种围绕PC的斗争。中国《全日制高级中学历史教学大纲》（余桂元主编）说："只把反对外来侵略的杰出人物如戚继光、郑成功等称为民族英雄，对于岳飞、文天祥这样的杰出人物，我们虽然也肯定他们在反对民族掠夺和民族压迫当中的地位与作用，但是并不称之为民族英雄。"这个观点引起了各界论争，连海外华人界都被

卷入其中。岳飞、文天祥的后裔和其“敌人”的后裔如今是兄弟民族，都是中华民族的一部分。所以该大纲为了尊重少数民族的感情，选择了上述的方针。这是典型的希求PC的表现。遗憾的是虽然有一些人对该大纲表示了赞同[20]，可是大部分人仍对其严厉谴责。尤其是网络上的言论粗暴得不堪入目，甚至有人在论坛上写出一些余桂元的私人信息，中国的网络民族主义就这样暴露出了好比20世纪60-70年代批判大会的黑暗面。

第三，要互相认可。随着义务教育的普及，大部分少数民族儿童都掌握了一定的普通话能力，也在语文、历史等课上学了不少有关汉文化的知识。可会少数民族语言的汉族人，恐怕在参加对口支援的干部当中也没有多少人。大型书店里的少数民族语言、文化等专柜一般门可罗雀，规模也小，甚至根本没有。也许需要在小学里开办澳大利亚模式的多语言教育班，给儿童提供学（或接触）少数民族语言的机会。

宗教的地位提高也有利于保护少数民族在文化上的尊严。比如应该鼓励宗教人员直接参与社会服务事业，也在媒体上表扬现有的，宗教人士组织的社会服务活动。目前宗教团体对社会的贡献主要是通过捐款方式的，可已经也有一部分直接参与社会服务事业的宗教团体或有宗教背景的NPO。[21] 今后如果这种宗教人员直接参与的各类社会服务事业扩大发展起来，就有利于宗教在中国社会中获得广泛认可。

除了共治问题外，民族区域自治制度还有一些技术性的漏洞。比如今后也许需要重新定义“区域”。现有的民族区域集中分布在中西部地区，可随着市场经济的发展，不少中西部的人才流向沿海地区。也许作为民族区域自治的补充形式，以后需要用“民族社区”的概念来保护散居少数民族的权利。另外，中央正推进的小城镇化政策今后也会把“自治县”“民族乡”改成城镇。到时需要建立“自治市”“民族镇”的概念并准备有关法规。[22]

5. 结束语

清末的保皇革命两党的论争最后达到了一个妥协。为了维护“文化中国”的版图，种族革命却不排斥非汉族人，在“中华民族”的名义下进行了强制性的民族建设。这种把“文化中国”往“种族中国”上嫁接的做法留下了大汉

族主义的祸根。

“西藏流亡政府”对现有的民族区域自治说不，提倡享有“高度自治”的“大西藏”。但是“高度自治”可行性低，目前难以实现。“大西藏”的划定也没有任何客观的标准。因为以达赖喇嘛为首的格鲁派政权本来就是“宗教共同体”，没有明确的界限。藏族人对达赖喇嘛的认同，也是宗教性认同。所以流亡政府的民族主义是将“大西藏”的幻想往宗教性认同嫁接的。其带来成功的可能性极为渺小。

所以我们不能采取现有的中国民族主义之路，也不能支持流亡政府的要求。只能改良现有的民族区域自治来保护少数民族的权利和尊严，实现真正的共治。那么需要满足改客为主，发挥各族的积极性；确保平等性；互相认可等条件。

但这做起来不容易。其中的一个关键，可能还是中国共产党的意识形态问题。

马列主义历史观是单线进步史观。所以民族的发展阶段也能用“先进”（褒义词）、“落后”（贬义词）等单纯的词汇来评估。可是若一个人不承认价值和历史的多元性，那他还能顺利地进行多元一体的民族建设吗？

马列主义信奉唯物论和无神论，所以党和宗教之间没有亲和力。可一到基层，爱在寺庙烧香跪拜，或每周五都去清真寺参加礼拜的共产党员并不罕见。这也是人的本性，根本没必要去禁止。

首先，中国共产党一向主张马列主义是科学，可有神无神的问题不是科学探究的对象，达尔文也不是为了证明没有上帝才研究进化论的。不强调无神论，就有利于解除或淡化少数民族对共产党的恐惧，与宗教团体的统战工作也会更顺利。第二，宗教信仰属于私人领域。不能享有私人生活的党员是否还能懂得去尊重别人的私人领域？使党员自己的私人领域（包括宗教信仰在内）丰富起来，有利于人权保障。第三，如果有宗教信仰的党员参与民族治理，肯定有利于建立更良好的党群关系，也有利于提高少数民族文化（包括宗教在内）的地位。共产党进一步解放思想，暂时不提无神论，缓和有关党员信仰宗教的禁令，就至少有三得而无一失。

马列主义的历史观预言民族和宗教的消灭，可这样的日子即使会有也是遥

远的将来，至少是中国进入社会主义高级阶段之后。而现在似乎还没有人具体地说明社会主义市场经济建设怎样结束社会主义初级阶段，进入高级阶段。同样也没理由现在硬着头皮去谈民族、宗教的消灭。

“三个代表”重要思想告诉我们，不管你是什么出身，不管你有多少年薪，只要你能代表人民的广泛利益，你就是好党员。那我们为什么不能说，不管你信神信佛，不管信不信历史的必然性，只要你能按照“三个代表”的要求去做，你就是好党员？如果没有真正多元一体的执政党，就不会有真正多元一体的社会。

注

(1) 安德森 (1997)，第二章。

(2) 同书，第六章。

(3) 引自《答南北美洲诸华侨论中国只可行立宪不可行革命书》。

(4) 同上。

(5) 引自《政治学大家伯伦知理之学说》。

(6) 引自《在东京《民报》创刊周年庆祝大会的演说》。

(7) 比如今年5月国务院新闻办公室发表的《西藏的民族区域自治》白皮书说“西藏的命运和前途再也不可能由达赖喇嘛和达赖集团来决定，而只能由包括西藏人民在内的全中国人民来决定。”

(8) 达赖喇嘛 (2001)，第十四章。

(9) 同上，第十五章。

(10) 新加坡《联合早报》，2003年10月19日。

(11) 杨 (2003)，第28-29页。

(12) 宋 (2004)，第6页。

(13) 毛里 (2001)，第27-28页。

(14) 安 (2002)，第199-200页。

(15) 平野聪指出，如果20世纪前半已经形成藏族人的民族认同，1950年拟驻拉萨的解放军部队抵达四川藏区时应该遭到抵抗。可实际上四川康巴人组织“quxi gangchuk”(=四河六山，古藏文形式：chubzhi sgangdrug)部队武装反抗解放军的是农业集体化开始以后的1959年。请参照毛里 (2001)，第六章。

(16) 但对他来说，民族共治只是通向民族自然融合的桥梁，每个种族将融合为一个nation。但王 (2002) 却预言说：多样性、多元化是全球性的固有

特性，它会瓦解民族国家内的同质化追求，消解国家民族属性。

(17) 这种循环论证，费孝通的中华民族多元一体格局论里也有。比如他认为中华民族多元一体格局的第一步是华夏族的形成，第二步是汉族的形成，所以“华夏族→汉族”是中华民族的核心。这种“核心-周边”民族观基本上与康有为、梁启超等人一致的。问题是：他谈夏商周三代的历史后，才说华夏族，汉族是中华民族的核心。从夏商周开始讲历史这个态度本身已经证明他继承历代正史的“正统”观念。而正史的世界观是以中原为中心的。比如三星堆的青铜器文明等不会占中心位置。“中原是中国的中心”→“中原出现了华夏族，华夏族扩大成汉族”→“所以华夏族、汉族就是中华民族的核心”→“有核心的地方就是中国的中心”...这逻辑简直是循环论证。先要说明一下为什么采取正史的世界观，或正史的世界观为何可称是正确的。由此可见，他的民族观跟康有为、梁启超等人一致，不是偶然的事。他们大概在潜意识中都继承中国传统知识分子的世界观，而这种潜意识中的认识难以当成用理智探讨的对象。

(18) 森普里尼 (2003)，第62页。

(19) 这句话是村田 (1994) 批评费孝通的民族观时使用的。

(20) 比如有苏双碧《历史人物评价应遵多民族国家原则》(《人民论坛》网络版2003年第三期，http://www.peopledaily.co.jp/GB/paper85/8789/820574.html/) 等。

(21) 比如上海浦东新区和上海基督教青年会合作经营的“罗山市民会馆”(http://www.shymca.org.cn/service1.htm/有简介) 等是个好例子。但依我管见，目前在中国国内直接参与社会服务活动的宗教团体或NPO大多都是有关基督教的。在海外，也有不少藏传佛教的僧侣从事末期照顾活动 (terminal care 或 hospice：访问晚期癌症患者、艾滋病患者等人提供宗教性服务的活动)。

(22) 比如1953年第一次人口普查时，上海市的少数民族人口才31473人。可2000年的第五次人口普查时，多达103639人了 (《追溯上海少数民族发展的轨迹》,《中国民族》2004年第四期, 第21-24页)。今后随着户口制度改革，人口的流动量会不断增加。关于民族镇，原先还有这个范畴，可被1992年的《关于停止审批民族镇的通知》取消了。关于自治市, 请看鲍 (2003)。

参考文献

(中文)

安琪 (2002)《中国民族站起来了？- 政治转型期的民族主义溯源》(夏菲尔出版有限公司)

鲍明 (2003)《中国民族区域自治的城市制度安排与制度创新》(《民族研究》2003

年第一期，第9-18页)
费孝通 (1988)《中华民族的多元一体格局》(《费孝通文集第十一卷》所收，群言出版社，第381-419页)
国务院新闻办公室 (2004)《西藏的民族区域自治》(《人权》总第16期，第6-15页)
赫瑞 (2002)《再谈“民族”与“族群” - 回应李绍明教授》(《民族研究》2002年第六期，第36-40页)
康有为 (1902)《答南北美洲诸华侨论中国只可行立宪不可行革命书》(林衢主编《世纪抉择 中国命运大论战》，时事出版社，第209-220页)
梁启超 (1902)《政治学大家伯伦知理之学说》(范中信选编《梁启超法学文集》，中国政法大学出版社，第46-68页)
宋才发 (2004)《论民族民间传统文化保护立法意义》(中央民族大学学报 哲学社会科学版，2004年第4期，第5-10页)
孙中山 (1906)《在东京《民报》创刊周年庆祝大会的演说》(林衢主编《世纪抉择 中国命运大论战》，时事出版社，第418-425页)
王希恩 (2002)《全球化与国家的民族属性》(《民族研究》2002年第五期，第18-25页)
杨开煌 (2003)《札西德勒 中共、达赖喇嘛与台湾》(海峡学术出版社)
朱伦 (2003)《自治与共治：民族政治理论新思考》(《民族研究》2003年第二期，第1-18页)
(日文)
安德森 (1997)《増補　想像の共同体[=增订版 想象的共同体]》(NTT出版，白石saya、白石隆译，原著：Imagined Communities, published by Verso Editions in 1991)
村田雄二郎 (1994)《中華ナショナリズムと「最後の帝国」[=中华民族主义和“最后的帝国”]》(莲实重彦、山内昌之编《いま、なぜ民族か？[=怎么现在谈民族？]》所收，东京大学出版会，第30-49页)
达赖喇嘛 (2001)《ダライ・ラマ自伝[=达赖喇嘛自传]》(文艺春秋社，山际素男译，原著：Freedom in Exile, published by The Dalai Lama of Tibet in 1990)
毛里和子编 (2001)《現代中国の構造変動7　中華世界[=当代中国的结构变动第七卷 中华世界]》(东京大学出版会)
平野聡 (2004)《[=从宗教来看的中国国家 - 以“世俗权利的合理性”和其限制为中心]》(《中国 - 社会与文化》第十九号，第7-30页)
森普里尼 (2003)《多文化主義とは何か？[=什么叫多文化主义？]》(白水社，三浦信孝、长谷川秀树译，原著：Le Multiculturalisme, published by Press Universitaires de France in 1997)
田島英一 (2003)《後発国民国家のナショナリズムとガバナンス　—　中国「チ

ベット問題」を例に[=后起的民族国家中的民族主义和治理 - 以中国“西藏问题”为例]》(梅桓理郎编《総合政策学の最先端Ⅲ[=综合政策学的尖端第三卷]》所收，庆应义塾大学出版会，第26-53页)
小熊英二 (1995)《単一民族神話の起源[=单一民族神化的来源]》(新曜社)