

民族社会学研究通讯

普考通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 115 期
2012 年 7 月 15 日

目 录

【论 文】

清朝满人的“中国认同”

——对美国“新清史”的一种回应

黄兴涛

在种族与国族之间：新加坡多元种族主义政策

梁永佳 阿嘎佐诗

【书 评】

西藏问题的近代迷思 (评 *Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and*

Ethnopolitics, 1928-49. By Hsiao-ting Lin.)

袁 剑

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China

清朝满人的“中国认同”¹

——对美国“新清史”的一种回应

黄兴涛²

近十年来，美国的“新清史”研究颇有影响，也的确表现出自己的特色。它强调满人在清朝的某种主体性地位，注重从满人主体性的角度来研究清史，对于丰富清史研究的意义不言而喻。但在正视清朝历史这一独特性的同时，也不应走到另一个极端：有意无意地轻忽乃至淡化其大一统国家的“中国性”，更不能将两者简单化地对立起来。笔者以为，从满人的主体性视角出发，探讨一下有清一代满人的“中国认同”问题，对认识“新清史”所涉及的相关史实应该不无助益。

一、问题意识的由来与满人“中国认同”之确认

清朝满人是否认同与如何认同“中国”，这在以往的国内学术界似乎不成问题，至少不是什么有意义的问题。但对于美国“新清史”来说，这却无疑是一个需要明确提出并给予认真回答的重要问题。因为在被称之为“新清史”的学者当中，喜欢像罗友枝（Evelyn Sakakida Rawski）那样笼统地强调整个清朝统治期内“大清国”与“中国”为两回事者，差不多已成为一种流行观点。如柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）在其英文著作《半透明之镜》中，就曾笼统声言，“清朝的帝国意识形态很认真地把中国进行对象化，将其看作是大清国的一部分而已”，并强调这对于现代中国的版图恰恰从大清国继承而来这一点来说具有讽刺意味³；欧立德（Mark C. Elliot）更是明确地表示：“也许‘新清史’要提出来的最大问题是，我们可否不经质疑地直接将清朝等同于中国？难道我们不该将其视为一‘满洲’帝国，而中国仅是其中一部分？部分‘新清史’的史家因此倾向在‘清朝’与‘中国’间划下一条界线，避免仅仅称呼清朝为‘中国’，也不仅仅称呼清朝皇帝为‘中国’皇帝”。⁴最近，在中国人民大学清史研究所主办的“清代政治与国家认同”的国际学术研讨会上，欧立德再一次直截了当地强调，“不应直接把清朝称为中国或是把大清皇帝称为‘中国’的皇帝”。⁵

显然，要想了解上述这类说法是否符合历史真实，我们不得不首先整体性地着眼于清朝满人上层及其皇帝的“中国认同”问题：看看他们是否认同中国，何时与如何认同中国？其所理解和认同的中国究竟是“大清国”的全部还是其中的一部分？这种认同在当时的国际际遇如何，等等。

¹ 本文初稿曾提交给2010年8月“清代政治与国家认同”国际学术研讨会，并吸收大会评论者的诸多宝贵意见。特此致谢。另外，拙文的基本观点和部分内容曾被赵晋华主持的《中华读书报》思想版摘录刊登。本文正式发表在《清史研究》2011年第1期。原题为《清代满人的“中国认同”》，后收入黄兴涛《文化史的追寻》2011年4月中国人民大学出版社出版时，标题修改一字，题为《清朝满人的“中国认同”》。

² 作者为中国人民大学清史研究所教授。我们感谢作者为《通讯》提供电子版。

³ Pamela Kyle Crossley, 1999, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, University of California Press, p. 341.

⁴ 可见欧立德：《满文档案与“新清史”》，载台北《故宫学术季刊》2006年冬第24卷，第2期。

⁵ 欧立德：《关于“新清史”的几个问题》，见《“清代政治与国家认同”国际学术研讨会论文集》（上）（2010年8月9日-11日，北京，中国人民大学清史研究所编），第14页。但必须说明的是，在被归为“新清史”代表人物的美国学者当中，对此问题的认识也并不完全一致。如米华健（James A. Millward）在“清代政治与国家认同”的会议上，就公开批评欧立德等为“大满洲主义者”。

毋庸讳言，尽管“认同”的思路对于美国“新清史”学者来说可谓轻车熟路，他们也都程度不同地关注并揭示清朝满人自身的族群认同历史，并使我们从中学到很多东西。但对于满人的“中国认同”问题而言，可以说迄今为止他们其实并未引起真正的重视。“中国认同”与所谓“汉化”问题之间无疑有直接的关联，但也存在着明显的区别——既然认同自己属于“中国”、是“中国人”，那么对此前中国漫长的主体历史及其文化，就必然存在着某种不得不加以选择性认同的趋势，甚至许多方面还可能因无法“选择”而不得不直接认同，但这却并不意味着满人就要主动放弃自身的民族和文化个性，而把自己完全“汉化”。剃发令的执行就是一个反证。其个中复杂关系，美国“新清史”诸人多有未能完全理解者。他们甚至连“中国认同”的说法也有意无意地加以某种回避，这与英语里“汉人”与“中国人”总是纠结不清固然有关，也不乏意识形态差异的背景在其中发挥着作用。我们疑惑地看到，在不得不面对这个问题的时候，他们要么像罗友枝那样只是不耐烦地声言“谁都不否认满洲皇帝将他们自己描述成中国的统治者”¹；要么像欧立德那样轻描淡写地承认：“满洲人有时也称他们的帝国为‘中国’，即使是称呼边疆地带”。²可事实上其关系意义真地仅止于此吗？满人上层只是将自己描述成“中国的统治者”或仅仅“有时”自称自己的国家是“中国”而已，还是入关以后或至少从康熙时代开始，就完全彻底地认同自己是“中国人”、认同大清就是“中国”的一个新朝代，也即认同自己统治的整个国土范围为“中国”？这的确是一个非常严肃的问题。

冷静而观，如果上述欧立德等学者的观点指的是入关之前尤其是入关前后那特定时期的大清国，尚有某种辨析的余地（但这显然不是立论者的主要意图所在），因为它确曾一度声称与当时代表“中国”的“大明”处于敌国状态；若其所指为入关以后 260 多年间的大清朝，或至少包括入关后的整个阶段，则显然有违历史事实，难以理解——无论将它如何“复杂化”，都是如此。它很容易使人联想起清末几年动员“排满”革命的那部分极端化、非理性的汉人宣传品。

众所周知，在入关之前，大清的最初奠基者努尔哈赤等曾对当时称为“中国”的明王朝表示臣服和尊崇，他们尊大明为“天朝上国”，自认其为华夏边缘之“夷”。正如清史大家萧一山所指出，“他们帮助明朝开拓东边，明朝派他们的头目作建州卫指挥，”他们的头目到北京朝贡，明朝也很优待他们。“明朝称他们为‘边夷’，他们也很恭顺‘天朝’”。³在早期写给明朝和李氏朝鲜的汉文书信里，努尔哈赤曾自称“女直国建州卫管束夷人之主佟奴儿哈赤”，“保守天朝九百五十余里边疆”；“女直国龙虎将军”；“有我奴儿哈赤收管建州国人”；“建州等处地方夷王”等等⁴。尽管“建州”究竟是否其所正式颁布的国名也还存有某些疑问，但这些书信，可以说仍能大体反映当年努尔哈赤相对于明朝所代表的“华夷天下”的中心——“中国”之自我定位，也可见汉文化里的夷夏天下国家观念对他们的重要影响。即便后来努尔哈赤势力逐渐强大，正式颁国号为“金国”（*aisin gurun*），并仿历史上的女真人以“北朝”自居，斥明朝为“南朝”，俨然与明朝为“敌体”时，也仍旧保持着对后者能代表“中国”地位的某种羡慕。皇太极时代也依然如此。在与明朝的文书中，其所屡屡表示的“尔既称为中国，宜秉公持平”，“明既为中国，则当秉公持平”等

¹ 见罗友枝 1996 年 11 月在美国亚洲研究年会上的《主席致辞：再观清代》一文，载《亚洲研究杂志》第 55 卷第 4 期。（Evelyn S. Rawski. "Presidential Address: Reenvisioning the Qing: The Significance of the Qing Period in Chinese History", *Journal of Asian Studies*, Vol. 54, No. 4, November 1996, pp. 829-850.）

² 见前引欧立德：《满文档案与“新清史”》一文。

³ 萧一山：《中华民族与所谓“满族”》，《四川青年》第 1 卷第 2 期，1944 年。

⁴ 原出处见《建州纪程图记》和《山中闻见录》等，收入潘喆等编：《清入关前史料选集》第 2 辑、第 3 辑等，中国人民大学出版社 1989 年版。这些材料出处为清史学界所熟悉，此不具引。孟森先生曾发现 1630 年正月木刻揭榜之“七大恨”文，考证其原本为汉文，文中便称明朝为“南朝”，且声言“我祖宗与南朝看边进贡，忠顺已久”；还自称“属夷”等。后《满洲老档》、《武皇帝实录》和《太祖实录》中，“其尊崇大明之处，乃自称为夷为首，与建州卫及金国汗等字样，皆经改窜”，其时间大约为乾隆年间。见孟森：《清太祖告天七大恨之真本研究》，《明清史论著集刊》上册，中华书局 1959 年版，第 203-212 页。

¹，可以为证。不过，他们虽承认在当时，作为华夷天下秩序之中心的“中国”，天命仍暂系于明朝，却已开始认定，“中国之主”并非明朝皇帝和汉人可以永久独占，他们也有能力和机会参与竞争。²事实上，正因为如此，在入主中原之后，满人皇帝正式以“中国”自称其全部统治区的国家认同便加快形成了。

顺治时期，清朝的政治文书中已经出现了将整个清朝统治区域称为中国的“中国”用法。到康熙朝中期以后，这种“中国”用法已随处可见，并迅速成为其“中国”用法的绝对主流。至此，可以说满人高层认同“中国”、自称“中国人”的情形，已成为一种自觉的常态。特别是在与外来西洋人等打交道的过程中，总是“中国”与“西洋”，“中国人”与“西洋人”对称。皇帝、满人大臣、汉臣乃至在华西方传教士，均是如此。此时，表示原明代汉人统治区含义的“中国”一词虽仍有某种遗留，但其已无法使用在国家身份认同的正式场合。在第一个正式的国际条约中俄《尼布楚条约》中，作为整个大清国国家名称的“中国”和作为中国人称呼的“华民”多次使用，其发祥地的东北满洲，也被明确称之为“中国”的组成部分。《清圣祖实录》对《尼布楚条约》划定中俄边界之碑文的记述，非常清晰地说明了这一点。³1711年，康熙为测绘东北地区，特详谕大学士哪些系“中国地方”，以什么为界线，在他那里，满洲已被明确称之为中国的“东北一带”。其言曰：

自古以来，绘舆图者俱不依照天上之度数以推算地里之远近，故差误者多。朕前特差能算善画之人，将东北一带山川地里俱照天上度数推算，详加绘图视之，混同江自长白山流出，由船厂打牲乌拉向东北流，会于黑龙江入海，此皆系中国地方。鸭绿江自长白山东南流出，向西南而往，由凤凰城朝鲜国义州两间流入于海。鸭绿江之西北系中国地方，江之东南系朝鲜地方，以江为界。土门江西南系朝鲜地方，江之东北系中国地方，亦以江为界，此处俱已明白。但鸭绿江土门江二江之间地方知之不明，即遣部员二人往凤凰城会审朝鲜人李万枝事。又派打牲乌拉总管穆克登同往，伊等请训旨时，朕曾秘谕云：“尔等此去并可查看地方，同朝鲜官沿江而上，如中国所属地方可行，即同朝鲜官在中国所属地行；或中国所属地方有阻隔不通处，尔等俱在朝鲜所属地方行。乘此便至极尽处详加阅视，务将边界查明来奏”。⁴

从上文可知，“中国”不仅已明确成为康熙帝国家认同的自然符号，而且这一符号与近代意

¹ 见《清太宗实录》卷2“天聪元年正月”；卷18“天聪八年三月”。

² 见郭成康：《清朝皇帝的中国观》，载《清史研究》2005年第5期。此文对相关问题的认识卓有成绩，笔者多有参考受益之处。

³ 前揭郭成康《清朝皇帝的中国观》一文已经指出这一事实。见《清圣祖实录》卷143，康熙二十八年十二月丙子。其原文写道：“碑曰：大清国遣大臣与鄂罗斯国议定边界之碑。一、将由北流入黑龙江之绰尔纳即乌伦穆河相近格尔必齐河为界，循此河上流不毛之地有石大兴安以至于海。凡山南一带，流入黑龙江之溪河，尽属中国。山北一带之溪河，尽属鄂罗斯。一、将流入黑龙江之额尔古纳河为界，河之南岸，属于中国；河之北岸，属于鄂罗斯……。一、从前一切旧事不议外，中国所有鄂罗斯之人，鄂罗斯所有中国之人，仍留不必遣还”。可见“大清国”与“中国”已经在完全相同的意义上使用。

⁴ 《清圣祖圣训》卷52。参见孙喆：《康雍乾时期舆图绘制与疆域形成研究》，中国人民大学出版社2003年版，第40-41页。

义的国界观念还紧密地联系在一起。

康熙晚年，面对西方的东来，其整个国家统治范围的某种“中国”危机意识已然出现，这从其所谓“海外如西洋等国，千百年后中国恐受其累——此朕逆料之言”¹可见一斑。到乾隆朝之时，此种表明其整个国家认同含义的“中国”概念之使用已然制度化，特别是对外自称之时。1767年，乾隆本人就明确规定：“夫对远人颂述朝廷，或称天朝，或称中国，乃一定之理。”²因为只有在不断对外来“他者”时，国人才会有此种表明自我国家身份认同的需要和动机。值得注意的是，乾隆强调对外应称“中国”时，恰恰针对的是永昌府檄缅甸文中“有数应归汉一语”，他明谕“归汉”的说法为“不经”，这很典型地表明了乾隆皇帝对其所认同的“中国”及其范围之理解。也在1767年，宫廷传教士蒋友仁奉乾隆帝之命手绘了第2幅高水准的《坤舆全图》进呈并得到认可，其在地图上就直接将大清国统治地区标名为“中国”。这幅图的“图说”部分后经何国宗与钱大昕润色后，于1799年公开出版，其中也是直接以“中国”相称大清国的。实际上还在康熙十三年，钦天监正南怀仁刊行全国并于乾隆朝收录《四库全书》的世界地理书《坤舆图说》里，就已直接称大清国为“中国”了。

晚清时期，在与欧美等国所签署的各种中外条约中，作为整个国家名称的“中国或中华”与“大清国”同时交替使用、在相同意义上使用的情形更是极为普遍，甚且很少例外。如1842年中英第一个不平等条约“江宁（南京）条约”的汉文文本中，就是“中国”和“大清”混用不分的；中法“黄埔条约”亦然。而中美第一个不平等条约“望厦条约”的汉文文本开头更称清朝为“中华大清国”，结尾签字处则注明“大合众国钦差全权大臣驻中华顾盛”。十余年后的中美“天津条约”里，也称清朝为“中华大清国”，称大清皇帝为“中华大皇帝”。凡此不仅表明了以满人贵族为核心的清朝统治者对“中国”或“中华”这一国家名称的自我认同，同时也意味着它实际上已得到了当时国际社会的承认。尤其值得注意的是，当时最主要的西方强国在与中国签署条约的本国文字条约文本中，有时干脆就直接将“大清”二字译成“中国”。如前面提到的中英“南京条约”的英文本里，大清皇帝的对应词就写作“Emperor of China”；大清国也直接写作“Chinese Empire”。可见在当时的英国人看来，“大清”和“中国”根本就是一回事罢了。

笔者曾粗略统计清朝最重要的政书《大清历朝实录》里“中国”一词的使用情况，其结果是1912年之前共有1680多次的使用，其中那种包括当时全部清朝所治区域与民族在内含义的“中国”，以及泛指此前古代中国的用法竟占到了98%以上。而仅指所谓明朝统治区域（即狭义中原）的使用极少，不到30次，也即占不到2%，其中近一半尚为入关前的使用。³入关后的使用基本在乾隆朝以前，并且多是在追述历史、分别满汉关系的特殊语境下，如雍正与曾静论辩华夷等场合才出现。清朝皇帝喜欢挂在嘴上的所谓“中外一统、满汉一家”，其“中外”并非意指现代意义的“中国”和“外国”，而主要是泛指中原和中原以外的广大地区。这也可以说是满人皇帝及其上层所主导的、以整个清朝统治区域为范围的“中国认同”之一集中体现。

在中国历史上，一旦掌控中原的王朝统治稳定下来之后，国人的王朝认同与“中国”国家认同就趋于一致，特别是当其遇到“华夷天下”之外的外国或外国人时，该王朝就代表“中国”，并自称中国和中国人，两者实际上就变成一回事。而同时“中国”也就当然成为自在的、中外双方均自然习惯使用的国名，明清时代尤其如此。而当该王朝逐渐丧失其统治合法性乃至难逃灭亡命运的时候，“中国”却并不随之而去——清末时，既保皇且坚决不排满的康有为被人攻击为“保中国不保大清”，其底蕴正在于此。如果仅就此意义而言，“中国”与“大清”当然有所不同。只不过这一点同“大宋”、“大元”和“大明”等朝代也并无根本区别，绝不是什么清王朝的特性而已。它与传统“中国”有别于西方帝国和民族国家的特殊国家性质密切相关。

¹ 《清圣祖实录》卷270，康熙五十五年十月壬子。

² 《清高宗实录》卷784，乾隆三十二年五月上。

³ 在有关内容的统计过程中，曾得到吴密同学的帮助，特此致谢。

美国部分“新清史”学者不愿直接称大清为中国，倒乐于简单直接地称入关后 260 多年的大清国为“满洲帝国”，这从入关后满人的国家自我认同角度来看，严格说来才真正不妥。以往，学者们曾长期认为“满洲”一名为皇太极所臆造，后来据中外学者特别是日本学者的有关研究，“满洲”也可能曾是努尔哈赤所统旧部（或国，满语为 *gulun*）的原名，或曾作为一种以族名名国的泛称而非正式国号存在过（类似于所谓“诸申国”）。但从现有的具有说服力的材料来看，其正式的国号，至少从 1616 年之后的两三年开始至 1636 年改国号之前，就一直是“金国”（*aisin gurun*），“金”的满语译音为“爱新”¹。1635 年，皇太极为了斩断与“诸申”（*jushen* 或 *juchen*，即此前辽东女真语各部之总名）的关联，严禁用“诸申”称谓，而令恢复使用所谓“满洲”旧名。次年他又正式改国号“金”为“清”。不过此后的大清国虽“首崇满洲”，却已绝非满洲一族之国，而是其主导之下的满、蒙、汉等族人民共享的国家。“满洲”与“大清”也并非涵义等同的概念，它主要作为族称使用，或被用来指称大清的发祥之地。清朝皇帝入关后所发布的重要国家公文中，都不曾正式以“满洲”名其国。因此可以毫无疑问地断言，入关之后的“满洲”不过是满人的族群认同符号而已，它与其自称“中国”的国家认同之间存在着本质差别。

二、 认同与再造：内涵及特征分析

就入关之后而言，清朝满人的“中国认同”，不外包括以下两个方面的主要内容：一是如前所述的国家名称层面的自认“中国”和自称“中国”。至少从康熙时代起，这种做法在满人高层已经逐渐成为日常习惯。包括满人在内的清朝皇帝之所有臣民都属于“中国人”，包括满人发祥地的“满洲”地区在内的所有大清国土都是“中国”的一部分，这种认识起码在康乾盛世的国内已经成为包括满族官员在内的清朝之官方常识，并得到了当时及此后国际社会的承认；二是与国名认同相关，清朝皇帝及其满人上层对此前传统中国的历史和文化的主体（以汉文化为核心代表）明确加以认同，尤其是明确将儒家思想作为治国的根本理念，对传统的帝系帝统自觉接续，并以中华正统（所谓道统和治统的结合）自居，确然自认清朝是自古及今中国的一个朝代（如称明朝为中国前朝）。这从清朝的帝王祭祀的内容中不仅有远古以来的汉人皇帝，也涵括入主中原的蒙古和满洲等族的帝王可以概见一斑。²

关于清朝皇帝及其满人上层对传统中国历史文化的认同现象，以往学界常常爱称之为“汉化”，其实正如何炳棣先生在反击罗友枝有关“新清史”观点时曾表明过的那样，或许称之为“中国化”或“华化”要更为准确³。这不仅因为清代以前的传统中国文化已非汉人文化所能囊括，更重要的是，清代在“中国”或“中华”的名义整合下，其文化也是各民族彼此互动的结果。就康雍乾三帝所代表的满人上层而言，他们在认同儒家文化的同时，实际上也对之加以了选择性改造，有学者强调这一时期朝廷的官方儒学是带有满人统治特点的专制性极强的“清代皇家新儒

¹ 可参见姚大力、孙静：《“满洲”如何演变为民族——论清中叶前“满洲”认同的历史变迁》，载《社会科学》2006 年第 7 期。有关这一问题，日本学者三田村泰助在《清朝前史研究》（京都同朋舍 1965 年版）一书中的看法很有代表性。他利用《满文老档》，认定满洲国（固伦）作为努尔哈赤统一建州女真所建之国确实存在过。不过万历末年降叶赫、完成统一女真民族大业后，对外便称后金国，对内则称诸申国，满洲国的国号于是取消。1972 年，神田信夫氏又在三田村泰助基础上将《满文老档》与《满文原档》相对照，撰《满洲国号考》一文，进一步提出满洲国名并未因采用“诸申”或“后金”国名而中断的看法，认为此后它仍是其满语国名，并与后起的“爱新”之满语国名并行不悖（见神田信夫：《满洲国号考》，收入其由山川出版社 2005 年版的《清朝史论考》一书中）。但这一说法目前尚难令人信服。即便其说成立，也不影响笔者的结论。因为其国号改为“大清”后，尤其是清朝入关之后，“满洲”为族称而非国名的意义确然无疑。感谢张永江教授在这方面所提供的资料帮助。

² 可参见“清代政治与国家认同”国际学术研讨会上黄爱平提交的《清代的帝王庙祭与国家政治文化认同》，张建华提交的《国家认同：清史研究的新视角》，以及张寿安提交的《清儒凌廷堪的正统观》一文。

³ Ho, Ping-ti, 1998, “In defense of Sinicization: A Rebuttal of Evelyn Rawski's Reenvision the Qing”, *Journal of Asian Studies*, Vol. 57, No.1, February 1998, pp.123-155.

学”，认为它乃是“融华夷观、君臣观、正统观、礼乐观、灾祥观以及有关养民、察吏、明刑、封建、井田、科举、乡约、教化等各方面认识于一炉”的独特的新儒学思想体系。¹这的确很有道理，对认识相关问题甚有启发。

就政治制度而言，虽说是“清承明制”，但满人皇帝却建立起了独特的“军机处”和“秘密立储制度”，改革了中国传统的君相体制和皇位继承制，从而表现出自己的个性。与此相一致，在统治少数民族、拓展和有效管辖辽阔疆土的策略上，至少就清前中期而言，他们也已显示出别具一格的满人特性和传统，如尚武重骑射，实行满蒙联盟、重视喇嘛教、允许一定程度的多元文化并存，乃至自觉抵制好虚文之“汉习”，等等，其超越前朝的统辖成效不仅为今人所熟知，也早已为清朝满人皇帝自身所自觉。不过清朝皇帝的此类自觉，往往又与认同“中国”和希望被汉人士大夫真心接受的心理有直接关系。如雍正皇帝在《大义觉迷录》中，就针对视满人为夷狄、不愿接受其为“中国之主”的汉人士大夫代表曾静等，理直气壮地自赞大清为中国扩展疆域的汗马功劳，其言曰：“自古中国一统之世，幅员不能广远，其中有不向化者，则斥之为夷狄，……

是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部落俱归版图，是中国之疆土

开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！”不仅如此，他还强调清朝结束战乱、实现新的大一统是“大有造于”中国，所谓：“我朝统一万方，削平群寇，出薄海内外之人于汤火之中而登之衽席之上，是我朝之有造于中国大矣、至矣！”²可见他不仅认同于“中国”，还以满人能够再造“中国”、实现其开疆拓土的发展为之自豪。

实际上，清朝满人的“中国认同”，就是在与汉、蒙、回等族人特别是汉人复杂的矛盾合作关系中逐渐发展并得到深化的。在入关后的清朝官方合法性意识形态话语中，就始终强调“大清”中国的存在和发展，必须以满、汉、蒙各族臣民一体合作、各展所长、共效驱驰为前提，所以从顺治帝开始，官方文书里诸如“满汉人民，皆朕赤子”，“满汉一体”，“满汉文武，皆为一体”等一类体现超越满洲一族利益之上的“国家”认同之治国理政谕旨，随处可见。如1728年，雍正帝就曾针对镶黄旗蒙古副都统宗室满珠锡礼所谓“京营武弁等员，参将以下，千总以上，应杂用满洲，不宜专用汉人”的条奏，给予明确的批评，并强调指出：

“从来为治之道，在开诚布公，遐迩一体，若因满汉存分别之见，则是有意猜疑，互相漠视，岂可以为治乎？天之生人，满汉一理，其才质不齐，有善有不善者，乃人情之常。用人惟当辨其可否，不当论其为满为汉也。……朕屡谕在廷诸臣，当一德一心，和衷共济，勿各存私见，而分彼此。在满洲当礼重汉人，勿有意以相违，始为存至公无我之心，去党同伐异之习。盖天下之人，有不必强同者，五方风气不齐，习尚因之有异。如满洲长于骑射，汉人长于文章，西北之人果决有余，东南之人颖慧较胜，非惟不必强同，实可以相济为理者也。

¹ 参见“清代政治与国家认同”国际学术研讨会上夏明方提交的《多重变奏中的灾异论与清代王朝认同——以〈大义觉迷录〉为中心》一文修改稿。

² 以上所引《大义觉迷录》中的文字，分别见中国社会科学院历史研究所清史研究室编：《清史资料》第4辑，中华书局1983年版，第5-6页。

至若言语嗜好，服食起居，从俗从宜，各得其适，此则天下之大，各省不同，而一省之中，各府州县，亦有不同，岂但满汉有异乎？朕临御以来，以四海为一家，万物为一体，于用人之际，必期有裨于国计民生。……总无分别满汉之见，惟知天下为公”。¹

雍正此言中虽不无自我标榜、掩盖大清各民族实际不平等的意图，但仍可见其所追求的那种因俗而治、各民族取长补短，相济为用，求同存异而整体同一的中国多族群“大一统”国家之政治特色。

清朝满人的“中国认同”既以满、蒙、汉等民族政治合作为基础的“大一统”之实现为其条件，又以文化上的多元并存、不断融合和对外维护其整体尊严为鲜明表征之一。1727年，在召见西方传教士、驳斥罗马教廷关于信仰天主教就不能祭孔祭祖的规定时，雍正就曾坚定地以中国文化的“护法”自任。他郑重表示：“作为一个满洲人，……朕岂能帮助尔等引入那种谴责中国教义之教义？岂能像他人一样让此种教义得以推广？喇嘛教最接近尔等的教，而儒教则与尔等之教相距甚远。尔等错了。尔等人众不过二十，却要攻击其他一切教义。须知尔等所具有的好东西，中国人的身上也都具有，然尔等也有和中国各教派一样的荒唐可笑之处”。²他甚至还更为明确地声言：“中国有中国之教，西洋有西洋之教；彼西洋之教，不必行于中国，亦如中国之教，岂能行于西洋？！”³最终，禁止天主教在华传教的政策在他那里得到进一步强化。这其中自然含有国家政治考量的因素在内，但“中国认同”的文化背景也是十分明显而重要的。

美国“新清史”学者总爱强调清朝皇帝的多重形象或身份，可他们入主中原之后、特别是康熙中叶以后其最主要的身份或最高身份仍当是“中华皇帝”或“中国大皇帝”，其他的身份均笼罩在“中华皇帝”的光环之下，实与之无法分离并且因之获得更大的权威。⁴与此相应，在文化上，此后清朝总的来说虽是多元文化并存，但儒家正统却是其建设政治文化合法性的最大价值来源，它是清朝专制皇权得以维系的根本所在，可以说在多元文化中，实处于核心地位。

笔者赞成“新清史”诸人强调在清朝，满、蒙、汉等多种民族文化之间彼此“涵化”（acculturation）的提法。可问题在于，参与涵化的各族文化对于清代中国发展之实际影响、地位和作用，并非完全对等。总的说来，入关以后，汉文化的影响无疑是最大并不断加大的。统治广大汉人的现实需要，以及对清代以前中国传统历史文化认同的强化和深化，必然导致汉文化在清朝政治生活和社会生活中的地位日益提高，而相应地，满文满语的实际地位却在逐渐下降中。到清代中叶时，已有不少满人官员不会使用满语草拟奏折，这成为稍后乾隆多方面采取措施、强化满人自身认同的一个直接契机。但根本趋势已无法扭转。以清朝最重要的政书《清实录》的纂修为例，最初，实录是先修满文本，然后译成汉文本，再由汉文本转译成蒙文本。康熙时代起，因各种史料大都来自汉档和汉籍，所以从雍正朝修《清圣祖实录》开始，实录满汉文本之间的纂修顺序不得不颠倒了过来，是先修成汉文本，再分别据之译成满文本和蒙文本。有的学者认为，这一改变不仅体现了“清朝汉化进程的加深”，甚至还表明了汉文作为大清国“共同语言地位”

¹ 见《清世宗实录》卷74，雍正六年十月。亦可参见郑鹤声：《近三百年来中华民族融合之趋向》，载《边政公论》第三卷第2期（1944年）。

² 宋君荣：《有关雍正与天主教的几封信》，载杜文凯编：《清代西人见闻录》，中国人民大学出版社1985年版，第145-146页。

³ 《世宗宪皇帝上谕内阁》卷56，载《影印文渊阁四库全书》第414册，台湾商务印书馆1986年版，第597页。

⁴ 郭成康教授在《清朝皇帝的中国观》一文中，曾广为引证材料，如准葛尔博硕克图汗噶尔丹向康熙一再表白“中华与我一道同轨”，“我并无自外于中华皇帝、达赖喇嘛礼法之意”；蒙古僧俗人众相信“中华皇帝，乃活佛也”，土尔扈特以“大圣皇帝（指乾隆）甚为仁慈，广兴黄教”，遂决策从俄罗斯斯依然回归中国等等，笔者以为，它们均能直接或间接地说明本文的这一观点。

之确立。¹。这一看法是否恰当，当然还可讨论，但它表明康熙时代起汉文化对满人的影响程度已然相当深化，却是毋庸置疑。

进入晚清后，在应对西方列强和日本的侵略以及广大汉人地区大规模的反抗过程中，这种汉文化影响强化和深化的趋势又得以进一步加剧。笔者发现，在晚清，西方诸列强与中国签订不平等条约时，除俄罗斯还偶尔使用满文本之外，其他西方国家乃至东方的日本，都只使用汉文本与其本国文字本。以致 1875 年，光绪在谈到中国和秘鲁换约等事宜时竟明确谕称：“惟换约事宜，中国总以汉文为凭”。²可见在这一文化权势转移的过程里，外国殖民者特别是欧美列强，也曾起到某种推波助澜的作用。最能生动地体现这种文化地位转化的，或许还是汉文中“国语”一词含义最终的满、汉倒置。晚清以前，“国语骑射”是清朝皇帝所自豪的满人特性，“国语”自然是指满语，而到了清末最后十年，流行的“国语”一词却已逐渐明确地指称汉语“官话”。最后，清廷竟以通过《统一国语办法法案》的方式，将其正式确认。这种认同情形对于满人来说，自然也存在某种不得已的苦衷，它应当是在清末新的时代背景下，多族群文化现实互动和社会历史强势选择的结果。

在清朝尤其是清末以前，满人的“中国认同”基本由专制皇权和满洲上层贵族所主导，一般满人基本没有什么选择的余地。这乃是那个时代满人“中国认同”的突出特征。而实现大一统格局之后的清朝皇帝及满族上层之“中国认同”，又可谓坚定不移、毫不含糊。不难想象，要是盛清尤其是晚清时，哪个满人和其他族群的中国人敢声言“不应直接把清朝称为中国或是把大清皇帝称为‘中国’的皇帝”，大清皇帝非但绝不会允许，肯定还要对其严加治罪。这是今人讨论这一问题时所应该具有的起码历史感。

值得注意的是，清朝满人的“中国认同”，曾经历前后演变的过程。不仅入关前后有区别，通常所谓的清代前期、中期和晚清也有不同。时至清末，为了抵御激进的“排满”运动，一部分主导政局、参与新政的满人官员和留日学生之“中国认同”得到升华，在他们身上，初步实现了从认同传统的“专制中国”到自觉批判八旗制度、认同各民族平等融合的“立宪中国”之近代转变。从中我们可以很清楚地看到新型的满族官员和知识人具有时代特点的民族认同和政治选择。

三、清末满人的现代民族自觉与“中国认同”之演进 ——兼论其以“大同”论为核心的传统思想依据

戊戌、辛亥时期，由于从日本和西方输入了现代“民族”和国家观念，作为民族的“满族”、“汉族”、“回族”、“蒙族”、“藏族”和“苗族”等现代意义的概念也得以产生，并被各自所属群体的知识人渐次认同。而把传统的和当下的中国归为“专制”国家，主张建立以各族人民作为“国民”平等为基础的君主立宪国，以取代前者，则成为清末十年尤其是 1905 年以后满人中国国家认同的一个新的政治思想动力。

1906 年，奉命出国考察宪政归来的满族大臣载泽和端方等，先后给朝廷上奏密折，急切表达一种消除满汉民族畛域，迅速立宪的主张和愿望。如载泽就在“奏请宣布立宪密折”中痛切表示：“方今列强逼迫，合中国全体之力，尚不足以御之，岂有四海一家，自分畛域之理？”³端方也于是年向朝廷奏上一份“请平满汉畛域密摺”，强调欧美各国因国内种族、民族关系不同而强弱有别，“苟合两民族以上而成一国者，非先靖内讧，其国万不足以图强；而欲绝内讧之根株，惟有使诸族相忘，混成一体”。⁴次年，他又向朝廷代奏“条陈化满汉畛域办法八条折”，认为“宪

¹ 见谢贵安：《清实录》稿底正副本及满汉蒙文本形成考论》，载《史学集刊》2008 年第 2 期。

² 《清德宗实录》卷 13，光绪元年七月上。

³ 见龚书铎主编：《中国通史参考资料·近代部分》（修订本，下）中华书局 1980 年第 2 版，第 303 页。

⁴ 中国近代史资料丛刊《辛亥革命》（四），上海人民出版社 1981 年版，第 39-47 页。

政之基在弭隐患，满汉之界宜归大同”，¹从而自觉地将民族问题与立宪政治紧密地结合了起来。

与此同时，一批留日的满族旗人，如恒钧²、乌泽声³、穆都哩⁴、裕端等，也加入到呼唤以民族平等融合为基础的“立宪中国”的队伍中来。他们特于1907年6月在日本东京创办了著名的《大同报》，不久，其同人又在北京创办性质相同的《(中央)大同日报》，⁵专以“满汉人民平等，统合满汉蒙回藏为一大国民”为宗旨。他们认定：“今之中国，为满汉蒙回藏人合成之中国，而非一族一方之中国也明矣！”⁶。为了实现其心目中的“理想中国”，他们痛切反省八旗制度，批判专制制度的不合理，认为“最不可思议，轶出累代专制范围外者，则莫若我中国之满汉不平等也。考其不平等之原因，则以本朝入关之始，种族思想未能尽灭，种族阶级因此而生，遂产生一种特别制度，为我国民蠹焉”。⁷

这种建立以满汉融合、“五族大同”为基础的立宪中国的主张，得到了当时满族旗人中不少有识之士的大力支持，实际成为1905年以后满人内部公开传播的主流舆论。《大同报》第3号上，曾登载64个“本社名誉赞成员姓名”，除了汉、回、土尔扈特蒙古等族中的少数非旗人之外，满蒙汉等族旗人约占了80%，尤以满族为最。由此可见其影响之一斑。

值得一提的是，在清末留日的满族留学生中，还有一些人基于对西方“nation”概念的理解，甚至强调满汉已不再为两个民族，实际上已成为一个民族。他们认为，民族与种族有别，它是“历史的产物也，随时而变化，因世而进化……故民族以文明同一而团结，而种族则以统一之血系为根据，此民族与种族又不可不分也”。他们由此认定“满汉至今日则成同民族异种族之国民矣”；或言：“满汉处于中国，久为精神上之混合，文化上之陶铸，风俗上之浸染，政治上之团结，已成一民族，而不可分为两民族。且随社会之演进，已由民族进为国民，只有兄弟同胞之亲爱，绝无民族离贰之恶情。所谓排满排汉，不过无意识者浮言邪说，不足以为我满汉同胞之代表”。⁸不仅如此，他们还强调所有“中国之人民，皆同民族异种族之国民也”，“准之历史之实例，则为同一之民族，准之列强之大势，则受同一之迫害，以此二端，则已足系定其国民的关系矣”。⁹也就是说，在他们看来，“民族”乃是有别于“种族”、建立在统一而平等的近现代“国民”政治身份基础上的文明融合体和命运共同体。这一认识实际上成为现代“中华民族”观念的重要来源之一，亦表明有清一代的“中国认同”与现代中华民族认同之间，实具有着一种直接的关联。

不过，在立宪运动期间的满族留日学生当中，有的虽认定中国境内各族人民已融合为一个大“民族”，但同时也指出其有关部分的文化融合程度仍显不足，还需要继续加以“建设”，努力发

¹ 故宫博物院明清档案部编：《清末筹备立宪档案史料》下册，中华书局1979年版，第915-917页。

² 恒钧，字十丰，清宗室。早年官派留学日本，就读于早稻田大学教育及历史地理科。1907年，他曾与熊范舆、沈钧儒、雷光宇领衔给清廷上了第一份要求速开国会的请愿书。民国建立后，曾任国会议员，办首善工厂等。他还是著名的京剧爱好者和研究者。

³ 乌泽声（1883-?）字谿生，直隶人（清末时曾参与国会请愿运动，为直隶省代表，见尚小明：《留日学生与清末新政》，江西教育出版社2002年版，第36页。一说为吉林人，恐误）。早年留学日本早稻田大学，民初曾任众议院议员，以拒贿著称。后曾在伪满任职。

⁴ 穆都哩（1884-1961），原名穆六田，后改名宁裕之。满族，出生北京。日本早稻田大学政治经济系毕业。后成为民国著名的满族小说家，笔名儒丐。其1923年问世的小说《北京》，是中国现代文坛上最早的长篇小说之一，该小说真切地反映了满族人在辛亥后的生活状况与心理特征。1953年被聘为北京文史馆员。

⁵ 北京《大同日报》不多见，北京大学图书馆所藏该报，笔者仅查到1908年6月和11月两个月的。但该报创办于1908年3月27日（光绪三十四年二月二十五日），为日刊，每日出两大张。馆设北京琉璃厂土地祠内。1908年3月，梁启超在给康有为的信中表明，该报创办者为康梁立宪派的旗人同道。其信写道：“都中出一《大同报》，为旗人所设，办事皆吾社人。社中亦荐人（旗人以外之社员）为之主笔，然其经济亦甚乏，后此尚当思所以济之。不然，将失此势力”。其信中所言“大同报”，或当指此《大同日报》。见张品兴主编：《梁启超全集》第10册，第5969页。据说此报后改名为《中央大同报》，详情待考。

⁶ 恒钧：《中国之前途》，载《大同报》第1号。

⁷ 乌泽声：《论开国会之利》，《大同报》第4号。

⁸ 乌泽声：《满汉问题》和《论开国会之利》，前者载《大同报》第1号。

⁹ 穆都哩：《蒙回藏与国会问题》，《大同报》第5号。

挥互相“同化”的积极作用，以顺应不以人的意志为转移的“同一”趋势。满人穆都哩在《蒙回藏与国会问题》一文中就明确写道：

盖民族之成国民之合，其绝大之原因，全由于外部之压迫及利害之均等，而他种之原因则一缘于居于同一之土地，一缘于相安于一政治之下。至于言语、风俗习惯虽为成立民族及国民之要素，然有时不以此而亦能判定其为某国之国民。若专以风俗、言语等而定民族之异同，则英人与美人之问题，必难解决矣。虽然，中国之人民皆同民族而异种族之国民也，言语、风俗间有不同之点，有时而同化也。故同化者，亦造就新民族之一要素。以满汉两方面而言，则已混同而不可复分，推之及于蒙回藏，则其大多数虽未收同化之效，而其近于内地之人民，则其言语风俗已一于内地之人民。虽欲使其不同，已不可得矣。再加以以经营，施之以教育，则数年以后可用者将不遑计。不然，委之于不显，或奴隶视之，则三年之后，其地必非我有。¹

在这里，民族国家认同的现代政治性原则，以及文化融合才能使之深化和巩固的认知，可以说都得到了前所未有的自觉强调。这是对西方特别是西欧和美国现代“民族（国家）”（nation）概念的理解和运用走向深化的重要环节。

此种通过立宪运动得到加强的各民族一体融合的新中国民族国家认同，由于特殊的历史原因，在满族旗人那里能够有突出的表现，其意义自然不同寻常，它体现出部分少数民族人士在这一历史进程中所具有的主动性和积极性。²

需要指出的是，立宪运动期间，部分留日满族有识之士对于中国这一新的现代民族国家共同体之认知与宣传，在民族观的根据上，也曾受到留日汉人杨度主编的《中国新报》的某种影响，或至少其彼此之间有过一定程度的互动。如 1907 年，《中国新报》上发表陈敬第³《满汉问题之解决》一文，文中对“民族”理论的集中介绍和满汉关系的辨析，就相当周详和深入，堪称清末国内有关认知的较高水平，而其强调“民族”与“种族”之区别，并在此基础上讨论满族与汉族具有民族“同一性”关系，便与前述乌泽声的观点有明显的相似之点和相通之处。

不过，前述留日旗人的民族观，也有不同于陈敬第等汉人知识分子的地方。他们一则不愿直接认同某些汉族知识分子基于文化优越感而导出的“同化”态度，而更愿使用传统的“大同”概念，来表达彼此文化相互涵化之义；二则更看重和强调民族的同一政治基础——即处于“同一政治之下”的平等“国民”之因素的重要性。这后一点，在乌泽声同年发表的《满汉问题》一文中对 nation 译法的主张里，得到一特殊体现。乌氏反对将英法文 nation 译为“民族”，认为这是日

¹ 穆都哩：《蒙回藏与国会问题》，《大同报》第 5 号。

² 有关上述问题，笔者在《民族自觉与符号认同：“中华民族”观念萌生与确立的历史考察》（载《中国社会科学评论》2002 年 2 月创刊号）一文中，有更详细的讨论，可参见。

³ 陈敬第：浙江仁和人，早年留学日本东京法政大学，回国后被赐为进士、翰林院编修。曾译《法学通论》（丙午社 1907 年版），《政治学》（这是对日本近代政治学开拓者之一小野冢喜平次《政治学大纲》一书的中译本，初版本不详，曾见丙午社 1912 年第 3 版）。清末为资政院民选议员。民初时，曾任清史馆协修，“国民公会”领导人。

人不察英法此词与德文有别而又“慕德风之流弊”的缘故，“而我国民族二字本非一定名词，粗识日文之辈，亦慕民族名词，不知已失本意，且盲从号呼民族主义，岂知民族主义惟行之于宗法社会，及演进国家社会，是为国民主义。”他因此讥笑此种译法为“新学浅虑不知言语学者”的“遗羞天下、见笑士林”之举，并表示“吾论政治的民族主义，即改为国民主义，以示区别而避混淆也”。¹这成为其认定中国各民族人民平等享有中国主权、共同建设立宪中国的新的思想依据。

综观整个有清一代满人的“中国认同”，其所依据的思想资源前后虽不无变化，但儒家的“大同”理念却是其始终贯穿如一的思想基盘。“大同”概念出自于儒家经典《礼记》，它所追求的是破除一切彼此界限，平等融合、追求共性的人生和国家至上境界。所谓“求大同，存小异”，也是从这里延伸出来的为人与行事原则。这在中国既是一种重要的人生观和世界观，也是一种与他族类交往的族群观和政治观。乾隆帝在《西域同文志序》中谈到“天”的各种语言说法有别但无不“敬之”之时，就曾使用过“大同”概念。其言曰：“汉人以为天而敬之，回人以为阿思满而敬之，是即其大同也，实既同名亦无不同焉”²“大同”的前提是“同文”，同文并不意味着以其中一种代替其他，而是互释共认同存，相互沟通。晚清洋务派所奏办的“同文馆”，也是此义。不过清末方等满人所频繁使用的“大同”观念，与《礼记》泛论的普世性和康有为《大同书》中的“大同”主张之超越国界仍有区别，其所使用的范围还只限于国内。但很显然，他们对“大同”观念与中国国家整体认同之间关系的把握，已经更加自觉、清晰和深入了。

1907年，满人裕端在《大同报》上特别发表《大同义解》一文，可以说典型地表达了其同人的中国“大同”追求，也集中体现了此种思想的自觉程度和认知高度。该文强调指出：“大同云者，非自视为异而欲同于人也；亦非视人为异，而使人同也……大同之本意有二：一曰欢迎其不以为异者而同之；一曰利导其自以为异者而同之，二者缺一不可为大同”。他们认为中国自古以来就以“大同”为理想，于是不断由小而大、由分而合、由异而同，“同之至于今日也，已数千年，合为一国，团为一体”，这不仅符合中国历史发展的趋势，也体现了现代世界发展的进化潮流。在他们看来，“满汉蒙回藏同处于一政府之下，尤与今日世界之趋势相合，此可庆可贺之事”，因为“世界今日之趋势，为兼容并包，合散为总，由分而合之趋势”。³顺之则符合进化论所标示的世界潮流，反之则为“退化”，可能招致亡国灭种的结局。该文由此称全国各族人为“黄帝之孝子顺孙”，号召其“共保吾种，共存吾国”。⁴由此可见清末满人认同“立宪中国”时那鲜明的自主进化观和毫不含糊的主体意识。此种认同，自然成为稍后满人接受“共和中国”、认同“五族共和”的思想基础。1912年2月，隆裕太后在清帝逊位诏书中，明确提出“合满、蒙、汉、回、藏五族完全领土为一大中华民国”，便清楚地显示出此种认同的接续性。这是我们考察清朝满人“中国认同”问题应该了解的历史线索。

结语、变与不变的“中国性”：多重认同的统一

在笔者看来，研究“中国历史”及其有关问题的时候，不能一方面极端强调“中国”含义的模糊和“断裂”，而同时又偏颇僵硬地执定一个狭隘不变的“中国”定义来评断有关历史——也即把“中国人就是汉人，中国就是汉人统治的国家或地区”这一某些特定朝代的“中国”之历史含义固定化，并始终不变地以这个固定化的“标准”来判断此后变化着的或变化了的那些“非汉人”的中国人身份、及其所属王朝国家之属性⁵。在近代英语中，“Chinese”既是“中国人”也可

¹ 乌泽声：《满汉问题》，《大同报》第1号。

² 《清高宗(乾隆)御制诗文集》第10册，中国人民大学出版社1993年版，第416页。

³ 恒钧：《中国之前途》，《大同报》第1号。

⁴ 裕端：《大同义解》，《大同报》第2号。

⁵ 类似的观点和做法，其实早在20世纪20-30年代的日本早就有过。以矢野仁一为代表的支持日本“大陆政策”的学者们，曾提出所谓“满蒙藏非支那本来领土”论，意谓“支那≠清”、“支那=支那本部”、“支那=汉民族

为“汉人”和“汉语”，容易助长这种思维弊病。殊不知康雍乾时代及其以后的中国已非昔日的明代中国，而是被清帝、满人和汉人等其他族群共同认同、又加以再造过的中国。对于这样一个变化了的和变化着的中国，满人及其最高代表皇帝何曾有过罗友枝等所谓的“超越”？又何从“超越”？它有所超越的不过是明代及其以前的中国而已。当今，许多受“后现代”影响的思路或论断因不能将自己的论述立场贯彻到底，常常难免陷于此类思维矛盾之中而不自知。其实，作为传统国家的“中国”，它的地域范围、居住人民、主导族群在不同时代固然不断有所变化，但其每个占有中原的王朝国家却都无一例外地、连续不断地认同于“中国”，以“中国”自名、自称、自表、自得、自尊乃至自大，坚定地遵从于儒家政治文化，并表明自己是中国的正统朝代。这种朝代可以更替兴亡、作为传统政治与文化共同体的“中国”国家却永续永在的独特的历史延续性认同，并非今人以现代民族国家意识加以主观反推的结果。它长期形成并不断强化了一种“中国天下”的共识，其内涵绝非狭隘的“汉人国家”所能概括。撇开政治文化不谈，仅就疆土而言，它可以说就集中体现为一以贯之的、中心不变而边界模糊但认同相当明确的“中国”国家特征。这一点与其独特的儒家政治文化相结合，毋宁说正是构成历史悠久的前近代传统中国有别于西方古今主要国家、特别是近现代民族国家的重要特色所在之一。

20 世纪初的清末几年，作为启蒙思想家的梁启超等人震慑于西方现代民族国家的强盛，迫切需要激发国人现代民族国家式的爱国心，因而痛责传统中国有“王朝”而无“国家”，并对中国缺乏西方式的宪法规定的、确然无疑的统一国名一事而忧心如焚。熟悉万分且历史悠久之“中国”明明自在心中，却仍在无意间把国家归结为“民族国家”之专属，这正是当年强势的西方政治文化霸权的典型表现之一。实际上，早在民国时期，已有中国学者专从政治学的国家类型的角度，敏锐地见及传统中国不同于西方“帝国”、“族国”（民族国家）的国家特性所在，在无法归类的情况下，十分自觉地将作为一种独特的类型来概括，并称之为“中国之国”、“中国天下”或“中国天下国”，¹从而表现出一种可贵的自知之明。在这次“清代政治与国家认同”学术研讨会上，汪晖教授所重新解释的具有反思意义的“中国：跨体系社会”论，与此种反思路径就有不谋而合之处。现今美国的一些学者包括“新清史”学者，每好以“帝国”称清朝，并将其政治行为与某些西方近代殖民帝国相提并论，甚且等而观之，实未见其妥当。

另外，就“认同”本身而言，多元认同同时并存而各自居于不同层次，乃是再正常不过的人类现象。在清朝入关、政权统治逐渐稳定之后，满人的“中国认同”和“大清认同”就迅速趋于同一，并与其自身的“满洲认同”以一种交织的方式同时并存着，它们之间在特殊情况下特别是满汉矛盾激化的特定时期，也会以有些汉人不认同其为“中国或中华”的方式，表现出某种紧张，但更多的时候则是并行不悖，而且“中国认同”作为一种兼顾对内对外、历史与现实的超越族群利益之上的国家认同，总体说来显然要处于更高层次。从某种意义上说，将更为广阔地区的“非汉人”族群彻底有效地陶铸成“中国人”，使他们以主人翁的姿态公开认同并满足于“中国”的身份，且在晚清特别是清末实现一定程度的现代性转换，不仅是清王朝超越以往中国各王朝主导族群的“满人特性”独特作用的结晶，也恰恰正是体现其统治时期最为鲜明的“中国特性”所在。

之领域”等，可见矢野仁一当时发表在日本《外交时报》、《东亚》、《东亚经济研究》等上面的系列论文，如《滿蒙藏は支那本来の領土に非る論》（《外交时报》35卷1號，1922年1月）等。至于当时中国国内学者的有关反驳，则可参见叶碧苓：《九一八事变后中国史学界对日本“满蒙论”之驳斥——以〈东北史纲〉第一卷为中心的讨论》，载《国史馆学术集刊》2006年9月第11期。

¹ 可见罗梦册：《中国论》，商务印书馆1943年版。笔者得见此书，恰巧在“清代政治与国家认同”国际学术会议召开前夕，感谢夏明方教授的及时提示和资料赠与。

【论 文】

在种族与国族之间：新加坡多元种族主义政策

梁永佳 阿嘎佐诗

新加坡人从小就要学会背诵《公民信约》(National Pledge)，在集会时，他们要把右拳放在左胸口宣誓：“我们是新加坡公民，誓愿不分种族、言语、宗教，团结一致，建设公正平等的民主社会，并为实现国家之幸福、繁荣与进步，共同努力。”这信约是新加坡一代文胆、首任外交部长拉惹勒南(S. Rajaratnam)在新加坡建国不久起草的，内容旨在时时提醒新加坡公民要有共同的追求。但信约的内容也无疑承认了，新加坡存在种族、语言和宗教的差异。换句话说，这个东南亚岛国存在两种身份：以语言、宗教、文化等特征为标志的种族(race)和以现代公民为标志的国族(nation)。

本文要探讨的，正是新加坡的“种族”与“国族”的问题。我们感兴趣的是，新加坡在国家建构过程中，如何处理种族及连带的语言和宗教的多样性？具体制度的逻辑及其后果是什么？有什么样的经验和教训？是否对中国的民族问题有借鉴意义？我们认为，新加坡政府主要以“多元种族主义”(multiracialism)处理种族问题，目的在于解决其独特的立国困境。这一方针并非刻板、抽象的原则，而是有明确的针对性，并不断修正更新，动态地适应了形势的变化，体现了一种工具性。但是，政府在建设国家认同的努力中，始终难以消化“种族”和“国族”的张力，其经验和教训对中国有一定的借鉴意义。有关新加坡多元种族主义的研究十分丰富(Benjamin 1997[1976]; Chiew 1997[1985]; Chua 1995, 2003a; Goh 2011; Hill and Lian 1995; Lai 1995)，也有与澳大利亚、加拿大(Chua 2003b)和台湾地区(洪鎌德 郭俊麟 1997)的比较，但还较少专门从“国族”与“种族”之间的张力角度所进行的研究，更缺乏与中国大陆的比较。我们试图做一尝试。

本文着重分析新加坡多元种族主义政策的含义和逻辑。新加坡是一个宪政国家，法律的执行力度和对腐败的控制举世闻名。因此，与很多制度运行低效的国家相比，对新加坡政策本身的研究，很大程度上能够反应实际情况。新加坡的“多元种族主义”，大致指新加坡各种族在法律、政治、社会、教育、语言、宗教等方面的平等原则与和谐理念。此处，“种族”(race)一词在该国普遍使用，有时也与“族群”(ethnicity)混用，基本同于后者，并没有欧美场景中的“种族”所具有的贬义。“多元种族主义”也类似“多元文化主义”(multiculturalism)(Goh 2011)。因此，本文在多数场合下沿用“种族”一词而不是“民族”、“族群”或“文化”。

偶然独立和种族矛盾导致国族建设困难

现代新加坡没有拥有主权的“土著”，这是“多元种族主义”的一个前提。历史上，新加坡虽然时常因贸易而导致人口聚集，但一直不是一个定居地(Miksic and Low 2004)。1819年成为新加坡历史的转折点。这一年，英属东印度公司代表莱佛士(Stamford Raffles)来到此地，利用马来半岛的政治矛盾，从廖内柔佛(Riau-Johor)苏丹手中购得这个被称为“淡马锡”的小岛(阿嘎佐诗 2007: 28-30)。购买手段虽受到争议，但马来人却因此丧失了对该岛的所有权。新加坡开埠后，移民大量涌入，人口由1819年的150多人(120名马来人，30几名华人)增长到1871年的97,000人，华人也成为主体(56%)，并在1921年达到75%。从此以后，新加坡的四个种族——华人、马来人、印度人、其他人，人口比例基本稳定在75: 13: 9: 2。这些人都是移民，

在英帝国开埠之前也没有一个政体，甚至没有固定人口，其殖民化并非武力征服，而是商业开埠。因此，虽然新加坡地处“马来世界”（Nusantara），虽然华人占据四分之三强，但马、华两族都称不上对新加坡拥有特权，更不用说其他种族了。

新加坡作为民族国家的独立颇为偶然。1957年，英国政府兑现二战期间的承诺，让马来亚（Malaya）独立。而与马来亚经济一体、政治密切的新加坡则保留在英帝国内，并于1959年获得除外交、国防、财政之外的自治权。李光耀（Lee Kuan Yew）领导的“人民行动党”（PAP）在大选中获胜组阁，并执政至今。为了对抗马来亚共产党等左翼政党和华人民族主义势力，李光耀力主新加坡加入马来亚。马来亚首相东固·阿都拉曼（Tunku Abdul Rahman）也担心左翼势力坐大，同意将马来亚、新加坡、沙捞越和北文莱合并成立“马来西亚联邦”。1963年9月，新加坡脱离大英帝国，将新加坡的“SI”两个字母放入新的国名，成为马来西亚（Malaysia）的一部分。但是好景不长，新加坡政府与马来西亚联邦政府分歧很大。马来西亚处处突出马来人的土著特权，并以马来语为国语和通行语言，华商又因与苏加诺独裁政府过于密切而遭到排挤。新加坡华人众多，他们在政治、经济、文化、教育方面都受到不少限制。与此同时，新、马两地的种族冲突在合并后持续恶化，东固首相逐渐感到无力驾驭局势，终于要求新加坡退出联邦。1965年8月9日，在与东固会面之后，李光耀悲伤地宣布新加坡独立，并一度哽咽失声，这恐怕是世界上绝无仅有的独立场面。

独立的偶然性给国家认同带来巨大困难。新加坡缺乏“想像共同体”的基本素材。首先，新加坡一直属于大英帝国，并一度属于马来西亚联邦，本土民族主义从来不是选项。其次，新加坡的三个主体民族来自三个强大文明，且都已经获得独立，民族主义强烈。很多华人、马来人、印度人刚刚迁来不久，或者只是移民二代。他们各自忠于自己的“母国”，到此地只是谋生或躲避战乱，对新加坡缺乏认同，时刻准备回“家”。要说新加坡有民族主义，那只有中国、印度和马来西亚民族主义。第三，与其他国家相比，新加坡既没有一部殖民之前的“史前史”可供追溯，也没有一部争取民族独立的“血泪史”可供夸耀。新加坡的独立是被迫的、被马来西亚“踢”出来的。没有人为独立流过血，因此也没有光荣可言，连英雄纪念碑或无名烈士墓都无从建造。最后，独立后的经济前景也十分黯淡。新加坡在经济上几乎完全依赖马来西亚的橡胶和锡的转口，英军在此时撤出更使当地失去了至少五万个工作机会。新加坡不仅没有任何天然资源可供开发，连淡水都无法自给自足。独立后的新加坡在国家认同上几乎处于“赤贫”状态。

更为头疼的是种族之间的冲突。英国殖民者分类管理的做法，使新加坡形成了各种族聚居区，如华人的牛车水、马来人的芽龙、印度人的小印度等。日本占领的历史和新加坡随后的合并、独立，导致种族冲突加剧。1950年12月，新加坡法院裁定13岁的女孩玛丽亚·赫托（Maria Hertogh）抚养权归属其荷兰天主教亲生父母。玛丽亚二战期间被其生母交给一个穆斯林家庭养育，她只懂马来语并且直接接受伊斯兰教教育。当她在圣母像前祈祷的形象公布之后，穆斯林社区发生骚乱，马来人和少量华人走上街头袭击欧亚混血人，酿成18人死171人伤的严重种族骚乱。另一场骚乱同样与日据时代有关。日本军队在占领期间（1942-1945）将马来人、印度人与华人区别对待，要求前两者成为顺民，促使大量马来人与日本占领军合作。但华人则受到严厉镇压，数万人被怀疑支持中国本土的反日斗争而惨遭日军杀戮（Blackburn 2005: 92）。日本战败后，共产主义等左翼政治理念在华人当中传播很快，更加剧了马来人与华人的矛盾，并随着新加坡加入马来西亚而激化。1964年7月，在穆圣诞节庆典的游行过程中，新加坡马来人与华人发生冲突，导致23人死亡，454人受伤。有人认为这是新、马分家的导火索（Lee 2011: 262）。总之，如何发展经济、防范种族冲突、建构国家认同，成为新加坡成立之初的当务之急（Chua & Kuo 1991）。

多元种族主义是一种国家治理术

为处理棘手的种族问题，新加坡建国之初就将“多元种族主义”确定为宪法原则。不仅宪法规定种族在权力、义务、教育、工作等方面一律平等，而且专门成立的“宪法委员会”、“少数民族权利总理事务会（PCMR）”和“宗教和谐总理事务会”（PCRH）确保各项法律和政策必须维护“种族和谐”。45年以来，“种族和谐”在社会政策和公共舆论中无孔不入，总理和政府官员、议员在国会辩论、施政演讲、国庆集会、社区视察等几乎所有场合，都不忘连篇累牍地强调“种族和谐”，强调和谐来之不易，使得新加坡成为世界上最强调种族和谐的国家之一。实际上，世界绝大多数国家都是多民族国家，为何新加坡如此不遗余力地突出它的“多元种族”特性，并在公共政策中如此彻底地贯彻多元种族主义原则呢？答案就在于，多元种族主义不仅是对社会现实的反映，更是一种意识形态，一种国家治理术。用蔡明发的话说，多元种族主义被塑造成一种“公共的善”（Chua 2003a）。

新加坡对各种族的定义采取了不同的标准。殖民时代的人群分类，并非仅仅四个种族，有时人口统计竟然可以多达200多个。新加坡正式认可的四个种族（华族、马来族、印度族、其他族）是一个斯科特（1998）所说的“国家的视角”，其目的在于避繁就简，其代价是也正是斯科特所说的“地方知识”（Metis）的流失。

由于冷战环境，使得新加坡必须避免在马来西亚和印尼两个穆斯林国家的夹缝中制造“第三个中国”（当时很多国家仍然与台北保持“外交关系”），使用“华人”（Chinese）是为了强调与“中国人”或“汉族”的差异。在新加坡的华人虽然多数来自闽粤两地，但他们基本是按方言聚集的，主要为福建话、潮汕话、广东话三种方言，此外还有闽南话、客家话、海南话等方言社区。其结社方式既有家族又有地域，甚至有同姓结社，形成新加坡著名的“宗乡文化”（Liu & Wong 2004）。华人的宗教活动也千差万别，有佛教、道教、民间宗教组织，也有基督教和伊斯兰教徒。此外，早期华人移民也在长期的本地化过程中，形成了一个被称为“土生华人”（Peranakan，即近年蜚声海内外的“巴巴娘惹”）的特殊群体，他们的生活习惯、语言、宗教多受马来文化影响，并且具有较高的经济地位，李光耀就来自土生华人家庭。因此，很难说存在一个统一的“华族”。

华族是通过语言建构的。新加坡独立后，实行“双语制度”，即以英语为通用语言的同时，要求各种族必须学习自己的“母语”。华人由于方言众多，政府就规定“普通话”为华人母语，要求华人子弟学习，并禁止媒体使用方言。这导致不少“地方知识”的流失。首先，很多从小说方言的华人不得不像学习外语一样学习普通话，但收效并不理想。虽然政府曾开展过“说普通话”运动，教育部也多次降低华语门槛，甚至取消高等学校入学中的母语考试，但由于英语在谋生方面的优势，使得很多新加坡华人长期轻视普通话学习，流利使用普通话的人一直算不上很多，只是近年随着中国的崛起才有所改善。其次，由于方言的边缘化，导致大量只会说方言的华人失去就业机会，很多家庭在祖孙之间无法沟通。笔者经常能在新加坡的公共熟食中心，看到老年华人守在无声或声音很小的电视机前津津有味地看台湾的方言电视剧，这些电视剧往往长达数百集，深受华人欢迎。但由于必须用普通话配音之后才能播出，以至于这些老人无法听懂，只能看华文字幕！总之，华人之间的公约数被指定为“普通话”和华文，“华族”因此也是用语言创造出来的种族。

“马来人”（Malays）内部也有区别，可以分为爪哇人、巴达人（Batak）、博亚人（Boyanese）、武吉士人（Bugis）、米南佳保人（Minangkabau）和马来半岛人，但其公约数并非通用于马来西亚和印度尼西亚的马来语（Bahasa），而是被定义为“伊斯兰教”（新加坡华语沿用“回教”）。也就是说，一个不说马来语的穆斯林华人、南亚人或阿拉伯人，都成为马来人。为了平息马来人的挫折感和回应来自马来西亚与印尼的压力，新加坡规定马来人享有宪法赋予的土著身份，马来语也被定为“国语”，国歌也用马来语写成。但是，根据双语政策，非马来族公民无需学习马来语，以至于很多国民并不太清楚国歌的内容是什么。可见，马来族是通过“宗教”想像的。

新加坡的“印度人”（Indians）更是一个地理概念，即南亚次大陆的移民或移民后代。他们虽然人口很少，但却无法用“语言”或“宗教”统一。虽然多数印度裔人来自印度南部或斯里兰卡北部的泰米尔地区，并且信奉印度教，但印度种族中，也有锡克教、耆那教、赛巴巴教、佛教等教徒，说印地语、乌尔都语、旁遮普语、孟加拉语，来自印度、巴基斯坦或孟加拉国。作为大英帝国的扩张中心，南亚次大陆的各个民族长期向亚洲、非洲，甚至太平洋群岛迁徙，并在客居地以殖民者的面孔出现，与英国殖民政府紧密合作，并由此逐渐形成了一种“印度人”认同（Metcalf 2007）。新加坡政府继承并强化了这种认同。政府建立了印度教（新加坡华语称“兴都教”）和锡克教等宗教基金会，又允许他们以各自语言为母语。印度人虽少，但他们却成为重要的“第三方”，避免了华人和马来人矛盾过于明显，也为多元种族主义的“多”字提供了充分的理由。

“其他人”（Others）是指不能归为上述三种的种族，其主体为欧亚人（Eurasian）。他们的数量很少，多半是英、葡、荷、西、法等欧洲人与亚洲人的混血后裔，此外还有少数独立后入籍的犹太人、日本人等。这些人的数量近年呈上升趋势，已经达到 12 万 5 千（2010 年），占总人口的 3.3%，政府对他们没有什么特别的政策，常与印度人放在一起。

总之，新加坡使的“种族”并非体质差异（种族一词的本意），而是语言（华人）、宗教（马来人）、地理（印度人），或者“三者皆非”（其他人）的区别。“多元种族主义”的工具性十分明显。

新加坡对各种族的治理采取了不同的手段，对华人和马来人尤其如此。对于华人，政府致力于消除其内部亚族群组织和泛华人组织，边缘化其语言，力图将华人分解为一个个公民，直接面对国家。华人自开埠以来，以迁出地或姓氏为单位，自行组织了各种祠堂、宗乡会、商会，提供大量的社会服务，尤其是形成了一套华文教育体系，课本也直接从台湾或者香港运来。辛亥革命以来，民族主义和共产主义都在华人中间有巨大影响，秘密会社的活动在不同职业中十分活跃，中国国家认同较强。上至行商巨贾，下至贩夫走卒，很多华人终其一生只说华语。全岛最大的华人组织“新加坡中华总商会”（SCCC）更于 1955 年创建了以华语为教学语言的南洋大学（Nanyang University），并聘请林语堂为首任校长。人民行动党执政后，认为如果强化国家认同，就必须拆解华人组织。政府于是以国家的医疗、教育、住房等福利逐渐取代这些组织的功能，并以“华人沙文主义”为名关闭大量华文报纸，还以普及英文教学的方式排挤华文学校。最终，政府以中文文凭不具备竞争力为由，关闭了南洋大学，使很多华人至今对此仍耿耿于怀。但这些举措，使华人不再具有完整的自我更新体系，不得不通过“公民”身份直接面对政府。

政府对马来人则采取了完全相反的策略，将其组织起来，以共同体身份与国家产生关系。在法律上，全体马来人属于一套特别的法律体系管辖，即《施行回教法法令》（AMLA）。根据这一法律，马来人的最高权力归“回教事务部长”（Minister for Muslim Affairs），下设“新加坡回教理事会”（the Islamic Religious Council of Singapore，马来语称 Majlis Ugama Islam Singapura），其中包括“回教法庭”（Shariah Court）的“回教宗教司”（Mufti），负责与伊斯兰法律有关的事务。这一机构管理包括清真寺和伊斯兰婚姻在内的宗教和家庭事务。作为具有土著地位的马来族，马来语教学对全体国民免费，但马来人传统上受教育程度不高，经济地位上也处于弱势（Lai 1995）。政府拨款通过马来议员建立机构，提高马来儿童的学习成绩，也曾一度负责解决吸毒问题。（后来由于新加坡动用重刑禁毒，使毒品在新加坡基本绝迹。）

作为传统聚居区的马来社区，则受到有意的拆解。此处，将“community”理解成有地域含义的“社区”还是无地域含义的“共同体”十分重要。实际上，拆解马来社区是创造马来共同体计划的一部分。此处涉及新加坡闻名遐迩的“政府组屋”计划。新加坡从 60 年代开始，就成立了建屋发展局（Housing and Development Board，简称 HDB），负责拆除村落和贫民窟，大规模建造廉价公寓楼（新加坡称“政府组屋”），并以 99 年为限出售给家庭。这一计划获得极大成

功，既避免了政府承受巨大财政负担，也让民众有了自己的家。今天，高达 85% 的新加坡人住在“政府组屋”中，新加坡也因此成了少数几个成功解决住房问题、消灭贫民窟的城市，成为很多国家效仿的对象。但政府开发组屋，包含了另一个重要目的，就是打散传统的种族聚居模式。从 1989 年 3 月起，政府更为严格地实施打散方针，**规定组屋必须按固定的种族比例出售。其中，华族在每个社区比例不得超过 84%，每一栋组屋公寓楼内不得超过 87%；马来族分别为 22% 和 25%；印度族和其他族一起，不得超过 10% 和 13%。**

政府组屋计划旨在拆解传统社区，让各族比邻而居，增加了解，打破社区封闭性。但这一举措主要受到影响的是马来人。穆斯林习惯上在清真寺周围聚居，并在局部成为多数。实行组屋计划后，马来人和印度人在任何地方都成为永久少数，而华人则在任何地方也成为永久多数。这一计划的一个负面效果，就是组屋转手的时候，经常因种族配额已满而无法卖出好价钱。而且，十分重视邻里关系的马来人和印度人，经常无法在组屋附近找到可以分享宗教和传统知识的同族家庭。

政府对于马来人的另一个特殊措施则与马来人在区域内的微妙地位有关。新加坡马来人基本来自马来西亚和印尼，两国的议员、社区领袖经常评论在新马来人的境遇，而新加坡马来议员常常反唇相讥。2001 年，新加坡总理评论在新马来人学校成绩优于马国马来人，导致马来西亚传召新加坡驻马大使。在新马来人由于同马国和印尼的穆斯林有着“兄弟情谊”，很多人有着事实上的亲属关系，以至于政府对他们在国家安全上心存戒心。新加坡从 1968 年开始实行全民义务兵役制度，中学毕业的男子一律服役两年，但马来人直到 70 年代才允许服兵役。政府的理由是，一旦与邻国开战，马来族军人将处于两难境地：是向新加坡国民开枪，还是将枪口指向邻国的穆斯林兄弟。可以说，通过独立法律体系和专门阁员的方式，马来人和新加坡国家之间植入了一个中介。这与处理国家与华人关系的做法相反。

虽然存在专门针对某一种族的政策，但总的来说，在政治和社会权利上，新加坡特别重视保护少数种族，以体现各族平等的政策。例如，国家机构和国有企业必须平衡种族身份，其份额甚至具体到分支部门。所以，在新加坡工作，你会发现同事中 3 族俱全，尤其那些稳定的工作位置更是如此。公共服务设施也必须有 4 种文字标识（英语、华语、马来语、泰米尔语），国家媒体必须有 4 种语言频道，公共熟食中心必须有 3 种食品供应，清真和非清真摊位相邻但又严格区分餐具，公共卫生设施必须有能满足 3 个种族习惯的装置。此外，政府还会动用《国内安全法》、《煽动法》、《维持宗教和谐法》，起诉那些公开发表破坏种族和谐言论的人，包括外国人，甚至在国外发表危害新加坡种族和谐言论的外国人，也可能在访问新加坡的时候，遭到起诉。在政治权利上，新加坡于 1988 年引入“集选区”（GRC）制度。在集选区参选的政党，要推出 4 名候选人，其中一人必须是少数族裔，其身份必须经过由总统直接领导的“少数民族权利总统委员会”认可。得票最多的组合“通吃”整个选区 4 个议席，共同进入议会。这个制度，保证了少数族裔的政治地位。

从上面的分析可以看出，新加坡的多元种族主义实际上是一种简化原则，方便国家治理。种族的分类原则各不相同，对待种族的政策也各不相同。实际上，多数政策和原则是针对某一特定问题制定的，并不一定惠及或伤及所有种族。但有一点是肯定的，国家对于种族问题极为重视，且不遗余力地将多元种族主义贯彻到方方面面，以至于在日常生活中，种族成为一个随时随地都会见到且需要处理的因素。

国族与种族的张力

无处不在的“多元种族主义”，将国民的种族身份固化了。长期以来，一个新加坡人必须属于而且只能属于一个种族，一般根据生父的种族确定。一个人要学习本族语言和英语，熟悉本族

的风俗习惯。这使种族身份不强的家庭也可能产生种族意识强烈的后代，或者让种族意识不强的人持续处在焦虑之中。例如，一个华人基督教徒要熟悉被其宗教排斥的华人民间宗教节日。一个从小只说英语的华人，可能因为不懂“母语”而遭到奚落。一个沾过酒的马来人，更要面对马来共同体的巨大压力。一位新加坡国立大学的学生曾在给笔者之一的课程作业里写道：“我有一个印度名字，因为我父亲是印度族，但我却长着一副华人的面孔，像我母亲。在机场打计程车的时候，督导员经常以为我们是两拨人，把我和母亲指向一辆车，再把我父亲指向另一辆车。我跟母亲说海南话，全家人都在的时候说英语，我的泰米尔语一直不好。”强制单族归属的政策，导致种族互动困难，个体难以摆脱种族标签所施加的压力。种族之间只能共处，无法融合，彼此了解仅流于表面。多元种族主义突出“集体间平等”的原则，而不是个体间平等。所以，上面几个例子中，本属个体权利的语言权利、宗教权利、饮食权利，都不得不让位于集体权利。蔡明发称之为“社群主义意识形态”（Chua 1995）。

更大的困难在于国族认同。早在 1976 年，本杰明就用韦伯的“理想型”模式，分析了多元种族主义的“文化逻辑”。他准确地预测到，过分强调种族将使身份固化，融合困难：“紧紧抓住多元种族的社会模式不放，等于关闭了其他非种族的社会模式……有些人或许多多少少已经厌倦了专门为多元种族主义生产的艺术和娱乐形式，他们终究会在脑海中冒出些奇思怪想，构想出某些与多元种族主义相反的非种族模式。问题在于，新加坡的社会和文化体系是否灵活到足以允许人们做出这样的改变”（Benjamin 1997[1976]: 80）。身份固化导致“种族”与“国族”之间持续存在紧张关系，使国族认同的资源捉襟见肘。因为语言、宗教、服饰、饮食、艺术、家庭模式等领域都已经贴上了种族标签，可供“新加坡特性”（Singaporeness）占领的空间变得非常少。政府为此动了不少脑筋，四十年来推行了众多促进国族认同的政策。除了世界各国司空见惯的国族认同手段，如国家象征、纳税、服兵役、普及教育等，新加坡还尝试了不少独特的国族建构政策，有的行之有效，有的半途而废。

新加坡在建国之初就将英语设为通用语言，又将华语、马来语、泰米尔语、英语设为官方语言。逐渐形成了用英语交流的模式，很多家庭都以英语作生活语言。政府将殖民者的语言普及化，是因为英语的“中性”，可以避免华语或者马来语造成的、其他种族或周边国家的反对。使用英语也使得新加坡在吸引外资方面具备了得天独厚的优势，成为经济快速起飞的原因之一。但实际上，所谓英语的“中性”，只是在种族意义上说的。能讲好英语的人，多出自中产阶级或精英阶级。由于英语在华人中的普及，原本英语程度较好且与殖民政府合作紧密的印度人，逐渐失去了在政府部门中的优势地位，英语也成为日常使用的语言。但是，多数人的英语语法简单，有自己的口音，很像洋泾浜，新加坡称之为 Singlish。即使英语已经成为多数人的母语，Singlish 依然可以在街头巷尾随处听到。政府多次开展“说好英语”运动，但收效欠佳。吊诡的是，政府反对的 Singlish，正是他们苦苦寻找的新加坡特色之一。很多普通新加坡人都喜爱 Singlish，认同其地方性。精英中也不乏以 Singlish 为豪的人。

像“说好英语”运动这样的计划，反映了新加坡政府的一项重要原则——贤人制度（Meritocracy）。政府以“现代主义”为旗帜，特别强调国民之间的公平竞争、任人唯贤。“现代主义”在建国之初体现为“生存”的话语，政府要求民众为生存而努力奋斗。随着经济奇迹般的发展，新加坡迅速从第三世界国家进入发达国家行列，现代主义又从“生存”转换成了“繁荣”的话语。纯粹个体主义的、资本主义的、市场化的竞争，成为每个国民根深蒂固的游戏规则，经济部门也成为国家超越种族的重要领域。

值得注意的是，新加坡并没有将“双语制度”视为过渡计划，而是作为基本国策，在初等和中等教育中长期推行。政府将英语作为教学语言（称为“第一语言”），再规定学生以父亲所属种族的语言为“母语”（称为“第二语言”），专门开设母语语言课。到了高等教育阶段，再一律使用英语。但是，掌握双语毕竟需要很多训练，所以这种教育的收效并不是十分理想。根据政

府的一项调查，可以熟练使用两种语言的新加坡学生在 1978 年还不到 40%。教育部于是多次修改教学方式，但坚持双语教学的方针从没有改变过（Gopinathan et. al. 1998）。实行双语教育、尤其强调母语教育的原因，与多元种族主义下的新加坡国家认同直接相关。从 70 年代开始，新加坡执政党对“西方化”产生焦虑，认为“西方文化”自私自利，过度依赖政府福利，充满享乐主义、拜金主义、消费主义，必须用亚洲文化加以克服。而语言被认为是承载亚洲文化的主要媒介。

从 1980 年代开始，新加坡开始推行儒家伦理，希望从中建构一种国家认同。政府认为，亚洲四小龙的经济奇迹，得益于儒家的集体主义伦理——勤俭持家、努力工作、遵守纪律、孝敬父母等。政府指派副总理吴庆瑞组建东亚哲学研究所，斥巨资聘请华裔美国学者，开展儒家“现代化”的研究。教育部在中学推行“宗教知识”课程，要求学生从包括“儒教”在内的五门课程中选修一门，潜台词是由于华人多奉行儒家伦理，所以选修“儒教”课程的学生必然最多。此外，媒体也加大宣传，全面报道和转播儒学讲座。但整个儒学复兴计划以失败告终。华族以外的其他种族难以认同儒家导致新加坡经济腾飞的逻辑，也怀疑推行儒家的背后，可能意味着有意将华人主流化。因此，其他种族的学生几乎都不选修“儒教”课程。就连华族也并不买账，他们多数原本就对儒学知之甚少，也不太理解为什么“奉行儒家伦理”的新加坡，要从美国请“真正懂得”儒学的专家来帮助新加坡人学习。1989 年的数据显示，中学三年级学生有 44.4% 选修佛教作为“宗教知识”课程，其中多数为华族；而选修儒教的只有区区 17.8%，且全部为华族（Kuo 1996: 37）。90 年代初，政府放弃了儒家复兴计划，淡化宗教知识课程，将“东亚哲学研究所”改造成研究中国政策的智库，媒体的报道也销声匿迹。

为了寻找新的国家认同资源，政府于 1991 年推出了《共享价值白皮书》，并获得国会通过。《白皮书》为国人确立了五大共享价值观：（1）国家高于共同体、社会高于个人；（2）家庭是社会的基本单位；（3）共同体支持并尊重个人；（4）以协商取代冲突；（5）种族与宗教和谐（White Paper 1991: 3）。这些内容，延续了李光耀在 1979 年提出的“亚洲价值”（Asian Values）概念被宣传为并非某一具体亚洲民族的价值，而是亚洲各民族的共享价值。这一说法，显然是为了回避“儒家伦理”所带来的负面影响。政府将亚洲价值与所谓西方价值对立起来，突出“西方文化”的缺点和“亚洲文化”的优点。“亚洲”也逐渐成为新加坡的关键词，很多博物馆、文化娱乐设施、公司企业、研究机构等都以“亚洲”为名。这个面积只有 710 平方公里的小国，却将国家认同建立在世界最大的地理概念上。

推行“亚洲价值”也面临困境。后工业时代的新加坡社会，自由主义和个体主义精神已经遍地开花。新加坡人平均婚龄越来越晚，生育率连创新低（Jones 2012）。这恰恰说明了，所谓“家庭观念强”并非现实。在 2011 年的国庆集会中，总理李显龙（Lee Hsien Loong）批评有的年轻人竟然将父母送到养老院就完事大吉，甚至改变他们的住址和电话让养老院找不到他们。这种事情显然与“亚洲价值”格格不入，但在国庆集会对全国讲出来，说明这已经成为社会问题。有的学者认为，从儒家伦理到亚洲价值，都使得马来人无法在新加坡建立自己的话语（Chong 2002），而亚洲不少政府倡导儒家伦理或者“亚洲价值”，实际是为了维护集权统治（Dirlik 1995），目的在于否定民主、自由、人权等“普世价值”（Englehart 2000）。实际上，儒家伦理和亚洲价值的主要困境，并非违反了民主、自由、人权这些在西方至高无上的原则，而在于其本身的工具性无法深入人心（Kuo 1996: 297）。这些价值建构的目的性太明显，不可避免地将“儒家伦理”和“亚洲价值”解释成某种有“内核”的东西，并论证这个内核穿越时空保留至今，潜移默化地指导人的行为，并且碰巧构成了迥异于西方文化的价值，成为亚洲各地祖先留给当代新加坡人的“礼物”。这是一种地道的机械建构、人为包装，一种自我东方化。既不忠于历史，也难以解释现实。

虽然政府的国族建构计划在八、九十年代效果不佳，但是多次大型调查都发现，如今新加坡大多首先认为自己是一个“新加坡人”，其次才是“种族”，在年轻人中尤为如此（Chua 2003b）。

其中原因很多。例如，新加坡成年男性已经基本全部服过兵役，对国家的认同感普遍增强。全民义务兵役制度更让各种族士兵高密度地生活在一起，大大促进了彼此的了解。一个有趣的现象是，服过兵役的人，大都学会了用福建话说脏话，形成一种微妙的会党感觉，只是这种感觉体现为对新加坡武装部队的认同。以国防认同国家的理念，在年度国庆中更加明显。每年国庆庆典中，阅兵都成为重头戏（拉加 2007）。新加坡还以退役人员为主体建立了一整套完备的民防体系。1997年，新加坡通过《民防防空所法令》，规定住房开发商必须修建防空设施，以防备外敌入侵，有的政府租屋还将“一旦外敌入侵，请躲入此防空所等待救援”之类的文字，醒目地标在防空所门上，时时提醒人们应该具有一种国家忧患意识。新加坡并非世界上最小的国家，但恐怕是世界上最小的拥有独立国防体系的国家。新加坡的国防，并非致力于打赢大规模战争，而是要做一只“浑身是刺的虾”。这种国防立国的手段很适合新加坡：既能提高国民的国家认同，又不会像大国那样引起周边国家的担心。

国家认同感提高的主要原因，应归功于经济长期增长所带来的生活水平的迅速提升。今天，新加坡人均 GDP 位居世界前五位，政府高效负责，其清廉程度连年名列世界三甲。政党在大选承诺中，可以具体到“将某组屋电梯翻修”这样的细致程度。总理和内阁阁员也常出面为选区选民解决公共福利设施之类的“小”事。新加坡成了一个富足、整洁、舒适、安全的国家。民众的自豪感大大增强。随着经济全球化的深入，新加坡吸引了大量的外籍劳力。2011年，新加坡 518 万常住人口中有 193 万是外国人。新加坡对外来劳力以月薪 3000 新元（约合 15000 元人民币）为界区分“雇佣签证”（EP）和“工作准证”（WP）两种签证。前者多为专业技术人员，待遇较好，政府也鼓励他们申请永久居民或者入籍。后者主要是东南亚和南亚、东亚各国的女佣、建筑工人或小生意帮工，政府不鼓励他们入籍，不允许他们与当地人通婚，女性一旦怀孕立即遣送回国。尽管政府反复强调吸引外国人到新加坡工作是保持新加坡竞争力绝对需要的，但很多民众认为外国劳力抢走了他们的工作机会。2011 年大选中，执政党得票率创出新低，并破天荒地失去了一个集选区，据信这是国民对政府鼓励外国人就业的政策有关。在外国人与新加坡人的矛盾中，新加坡人的优越感增强，在日常生活中强化了新加坡的国族认同。

全球化和国族认同的上升使人追问，新加坡的多元种族主义是否还需要延续下去。在 1980 年代，李光耀在一次论述新加坡种族融合问题时说，种族之间愿意通婚的人不会很多，所以，“如果你一个世纪之后回到新加坡，人们的样子可能变化不大”。但种族融合的速度比李光耀预想得快。1997 年，新加坡的族际通婚已经达到全部婚姻的 8.9%，到了 2007 年，已经有 16.4% 的婚姻为族际通婚。2001 年，新加坡第二任总理吴作栋在一次讲话中说“我想重申，我们的国家目标仍然是不同民族共同体的整合”。如今，“混合种族”将成为新加坡身份的新挑战（Rocha 2011）。内政部于 2010 年 1 月宣布，允许族际通婚的后代将父母双方种族联合使用，中间用横线隔开。这就是说，新加坡将出现“华-欧亚族”、“马来-印度族”等“混合种族”。虽然组合元素仍然是原有的种族标签，但显然在种族的“去本质化”方面，新加坡迈出了重要的一步。

余论：与中国的比较意义

因为历史、地理、制度差异很大，尤其是规模悬殊，很多人认为新加坡与中国基本没有比较意义。其实不然。中国各级政府在过去的三十年中，一直很重视借鉴新加坡经验，但还较少参考新加坡的民族政策。实际上，新加坡的比较意义是明显的。首先，除中国以外，新加坡是唯一华人占多数的国家，也就是说，从民族成分来讲最接近中国。其次，新加坡的民族问题处理得比较成功，比很多大国要成功得多。虽然各方诟病不断，但各个种族权益基本得到了保障是不争的事实。从 1969 年以来，该国再也没有发生过民族冲突。第三，新加坡的民族政策与常被中国学者关注的欧美国家有很大不同，其原则建立在集体间平等高于个体间平等的原则上。这对于中国民族区域自治制度特别有意义，因为这一制度也基本可以理解为来自这样的原则（汪晖 2008）。很

多人认为，新加坡国家小、“好管”，所以才有经济腾飞，才有安居乐业。实际绝非如此。新加坡有很多看似不可克服的挑战，其地理优势也不是独一无二的。他们完全可能走很多弯路，而且也经不起“折腾”。能成为今天这样，与政府妥善处理好民族问题有很大关系。

2011年7月，一名留学新加坡的大陆学生，因网络上载的自制短片里，有嘲笑新加坡马来族女性“只会生孩子”等言论，遭到所属私立学院开除，并被反对党成员以“散布种族主义言论”为由报警。这个学生怕吃官司，马上发表道歉声明并立即回国。此事在新加坡曾引起轩然大波，马来西亚、台湾、香港和北美的多家英、中文媒体也做了报道。但在大陆，除了一家著名论坛做过转载外，其他重要媒体均未理会。无独有偶，几年前，一名大陆留学生参选剑桥大学学生会主席的时候，因发表“帮助同性恋变得正常”的言论，导致舆论一片哗然，他最后不得不退出竞选。此事同样没有引起国内媒体的关注。

两件事涉及留学生的弱势处境、所在国政治环境等因素，但他们的言论，也同样反映了大陆教育中长期缺乏民族团结、平等、反歧视内容的事实。正是这种缺乏，导致留学异国的学生水土不服，到洋人那里“出洋相”。境内媒体和网络对此类事件的淡漠也至少说明了，歧视少数民族和少数群体的言论在大陆“算不上什么事儿”。如果说留学生的“洋相”不一定会给中国社会带来多大影响的话，那么这种教育上的先天不足，也可能导致中国民族间互动出现问题。在国内，类似上述例子中的言论也很少受到追究。国人在言语和行动上有意无意流露出的民族不平等意识相当普遍，针对一个民族整体而不是针对个体的批评言论屡见不鲜。例如，说“五胡乱华”破坏了汉人的纯洁性，却不知很多所谓的“胡”，明明就是某些少数民族的前身。很多人仍然相信，有些民族在不久之前还处于汉族五千年前的水平，而且比汉族“能歌善舞”、“浪漫开放”、“神秘原始”。很多汉人或许不明白，享受政府优惠政策的少数民族，为何不知道“感恩戴德”？很多少数民族成员大概也不明白，为什么自己的母语既叫“普通话”，又叫“汉语”？自己为什么也要算“炎黄子孙”？

新加坡并非不重视西方国家那些“民主、自由、人权”等至高无上的原则，但在政策施行的过程中，却非常务实，在敏感问题上毫不马虎，力图防患于未然。新加坡并没有像欧美多数国家那样，通过不同族群之间的充分互动、讨论甚至一定程度的对抗，来获得一种民族间和睦相处的理性。新加坡高度控制这种互动，严厉禁止对抗，不利于种族和谐的言论很容易遭到追究。这一点，与中国公共舆论中缺乏“多民族”敏感性的事实相反：新加坡在媒体、教育、社会政策上的种族敏感程度非常高，这使得国民在自己的言行中，很注意其他种族的感受。中国的多民族事实，多反映在政治制度上，较少反映在社会制度中，很少反映在日常生活中。就是说，多民族这一事实的能见度较低。普通国民甚至很多知识分子都对“多民族”的事实不太敏感。马戎（2010）列举了少数民族与汉族在很多方面的“二元区隔”，由于少数民族在教育、政府工作、媒体等方面由于是被专门对待的，所以也就被排除在主流之外。

新加坡的另一个值得注意的地方，是该国有着完善的落实法律条文的制度，如组屋制度、就业制度等，更有专门的总统理事会审查各项法律和规范是否体现了种族平等原则。例如，新加坡的双语制度同样强调母语的的水平，这就防范了假报种族的问题。中国在落实有关民族法律规定方面，还缺乏足够的制度保障。例如，似乎还没有出现过援引《民族区域自治法》所做的判决（张海洋：2006）。

最值得借鉴的，是新加坡从固化的种族身份走向了灵活的种族身份，允许族际通婚的后代将父母双方的种族联合使用。实际上，4个种族之一的欧亚人就是一个混合种族。新加坡的这种做法，正是梁永佳（2011）针对中国民族问题提出的“去本质化”的含义之一。中国社会至今仍普遍认为，一个民族必有起源，有一部从远古走来不断进化的历史，有自己的地域、经济生活、宗教、艺术、文化、语言、文字、社会组织，甚至有独特的科学知识和独特的体质、心理素质、个性和行为方式。这些特征是民族成员共享的，与其他民族不同。如果没有，就不惜大量公共资源

把这些东西建构出来、发明出来。“民族”概念引入中国一百多年以来，尽管中国社会经历了各种政治变革，社会思想也发生过剧烈变化，但本质主义的民族观几乎没有受到挑战。这种民族观，将民族身份固化、浪漫化、东方化，无法解释历史和现实中的融合，难以接受新民族的产生，更难以理解“混杂性”（Hybridity）在当代世界的优势和魅力。新加坡的多元种族主义政策，正是在这些问题上，为中国提供了难得的参照。

参考文献:

- 阿嘎佐诗（2007）“从地方到民族国家：新加坡作为个案”，北京：中央民族大学博士论文。
- Benjamin, Geoffrey (1997[1976]) “The Cultural Logic of Singapore’s ‘Multiracialism’”, in Ong Jiuhui, Tong Chee Kiong and Tan Ern Ser (eds.) *Understanding Singapore Society*, Singapore: Times Academic Press, pp. 67-85.
- Blackburn, Kevin (2005) “Reminiscence and War Trauma: Recalling the Japanese Occupation of Singapore, 1942-1945”, *Oral History* 33(2): 91-98.
- Chong, Terence (2002) “Asian values and Confucian ethics: Malay Singaporeans' dilemma,” *Journal of Contemporary Asia* 32 (3): 394-406.
- Chiew, Seen Kong (1985) “The Social-cultural Framework of Politics”, in Ong et. al. (eds) *Understanding Singapore Society*, pp. 87-106.
- Chua, Beng Huat (1995) *Communitarian Ideology and Democracy in Singapore*, London: Routledge.
- Chua, Beng Huat (2003a) “Singapore: Multiracial Harmony as Public Good”, in Colin MacKerras (ed.) *Ethnicity in Asia*, London: Routledge, pp. 101-107.
- Chua, Beng Huat (2003b) “Multiracialism in Singapore: An Instrument of Social Control”, *Race & Class* 44(3): 58-77.
- Chua, Beng Huat, & Kuo, C. Y. Eddie (1991) “The Making of a New Nation: Cultural Construction and National Identity in Singapore”, Working Paper No. 104. Singapore: Department of Sociology, National University of Singapore.
- Dirlik, Arif (1995) “Confucius in the Borderlands”, *Boundary 2* 22(3): 229-273.
- Englehart, Neil (2000) “Rights and Culture in the Asian Values Argument: The Rise and Fall of Confucian Ethics in Singapore”, *Human Rights Quarterly* 22 (2): 548-568.
- Goh, P. S. Daniel (2011) “State Carnivals and the Subvention of Multiculturalism in Singapore”, *The British Journal of Sociology* 62(1): 111-33.
- Gopinathan, S., A. Pakir, Ho W. K., and V. Saravanan, (eds.) (1998) *Language, Society and education in Singapore: Issues and Trends*, Singapore : Times Academic Press.
- Hill, Michael and Kwen Fee Lian (1995) *The Politics of Nation Building and Citizenship in Singapore*, London: Routledge.
- 洪鎌德 郭俊麟（1997）“从新加坡看台湾的族群问题——族群和谐与共荣”，
<http://www.228.org.tw/downloadfile.aspx?fid=1B4345078CF72EDA>，下载日期 2012 年 4 月 2 日。
- Kuo, C. Y. Eddie (1996) “Confucianism as Political Discourse in Singapore: The Case of an Incomplete Revitalization Movement”, in Tu, Wei-ming (ed.) *Confucian Traditions in East Asian Modernity*, Cambridge: Harvard University Press, pp. 294-309.
- Jones, Gavin (2012) “Late Marriage and Low Fertility in Singapore: the Limits of Policy”, *The Japanese Journal of Population* 10 (1): 89-101.
- 拉加（2007）“营造传统——新加坡国庆庆典”，梁永佳译，《中国农业大学学报》24（1）：147-54。

- Lai, Ah Eng (1995) *Meanings of Multiethnicity: A Case-study of Ethnicity and Ethnic Relations in Singapore*, Kuala Lumpur: Oxford University Press.
- Lee, Kiat-Jin (2011) “The Semiotics of Singapore’s Founding Myths of Multiracialism and Meritocracy”, *Am Soc* 42:261–275.
- 梁永佳 (2011) “民族现状中的发展主义、世俗主义、民族主义与本质主义”, 《中国人类学评论》第 11 辑。
- Liu Hong & Sin-Kiong Wong (2004) *Singapore Chinese Society in Transition: Business, Politics, & Socio-economic Change, 1945-1965*, New York: Peter Lang.
- 马戎 (2010) “中国社会的另一类‘二元结构’” 《北京大学学报》 47 (3): 93-103.
- Metcalf, Thomas (2007) *Imperial Connections: India in the Indian Ocean Arena, 1860-1920*, Berkeley: University of California Press.
- Miksic, John and Cheryl-Ann Low (2004) *Early Singapore 1300s-1819: Evidence in Maps, Texts and Artefacts*, Singapore: Singapore History Museum.
- Rocha, Zarine L. (2011) “Multiplicity within Singularity: Racial Categorization and Recognizing ‘Mixed Race’ in Singapore”, *Journal of Current Southeast Asian Affairs* 30(3): 95-131.
- 斯科特 (2004) 《国家的视角》, 王晓毅译, 北京: 社科文献出版社。
- Sim, Boon Yee (2005) “Citizenship Education and social studies in Singapore: A National Agenda”, *International Journal of Citizenship and Teacher Education* 1 (1): 58-73.
- 汪晖 (2008) “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”, 《天涯》 4: 173–92。
- White Paper (1991) *Shared Values Presented to Parliament*, Singapore: Government of Singapore, 2 January.
- 张海洋 (2006) 《中国的多元文化与中国人的认同》, 北京: 民族出版社。

【书 评】

西藏问题的近代迷思¹

书评: *Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and Ethnopolitics, 1928-49*. By Hsiao-ting Lin. Vancouver, Toronto: UBC Press, 2006, pp. XV+285.
ISBN-13: 978-0-7748-1301-3 ISEN-10: 0-7748-1301-6

¹ 本文最初发表于《西北民族研究》2010年第3期(第7-14页),在收入本《通讯》时,作者作了进一步的修改与完善,特此说明。

在中国历史中，关于边地的故事时刻萦绕在核心中国的历史叙述中。就像迷幻般引人追寻的“香格里拉”一样，伴随着西方世界对西藏由浅及深的认识，现实中的西藏问题在近现代成为中外各方力量关注的重点。在中国文化与西方文化不同的场景之下，中国人与西方人对于西藏有着差别巨大的心灵体验。在大一统中国政治文化传统的影响之下，作为大众的中国人从来就不认为西藏会成为一个问题，西藏的独特之处或许只是在于其宗教信仰与地理位置，其他诸如政治与社会的问题皆只是小细节而已。而西方人对于西藏则有着一种将猎奇与西欧式帝国主义观相互混杂的心态，正是这种复杂心态与近现代地缘政治的共同作用，最终使西藏内部的事件转化成某种意义上的“西藏问题”。

我们不能简单地对西方看待西藏的这种认识状态作价值判断，但是，无论是从历史还是现实的角度来看，西方人对西藏的认识过程都是值得关注的，它反映了一个文化理解的问题，而了解这种文化理解的差异，可以为我们提供一种更可行的中西间交流和理解的路径。早在公元前5世纪，希罗多德在《历史》一书中就提到了西藏。在著名的《马可波罗游记》中，对西藏描写甚多，但马可波罗本人并未到过西藏，故而大多为奇思异想。但是，“如果没有西方旅行家，那就绝不会有关于西藏的神话。西藏除了是一种地理现实之外，还是一种思想造物”²。西方人与西藏的真正接触应该始于传教士时代，即公元15世纪左右。葡萄牙传教士安夺德（Antonio de Andrade）在其《重新发现大契丹或西藏》一书中认为藏传佛教与罗马天主教会具有很多的相似之处。在启蒙时代，当时的欧洲思想家们大多批评西藏的落后与野蛮，到了殖民时代，这种憎恶更加明显。

进入近代，随着清朝在鸦片战争中的惨败，东亚的整个地缘政治发生了深刻的变化，而西藏地区也成为当时俄国与英国势力争夺的重点。与此同时，清朝中央政府对西藏地区的管理在乾隆朝达到顶点之后逐渐弱化，清朝在西藏的管治权力在大多数情况下未能贯彻到底，西藏地区的政治治理实际上处于一种“高度自运行”的状态。

进入20世纪以来，尽管国家集团与国际阵营之间存在过激烈持久的彼此对抗，但民族国家作为国际政治活动的基本单位，其国际政治中的核心角色并没有被削弱，随着东西方冷战的结束，反而在某种程度上国际冲突的催化剂，在诱使某些多民族国家裂变过程中发挥了重要作用。而从国家控制的层面上看，现代国家治理的高密度与广覆盖，使这一时期的国家获得了远较以往国家形式的均质性。国家的边疆地区已被内化入民族国家的政治框架中，国家与国家之间已经不存在大片无控制地区，在这种情形之下，原本属于国家内部事务的边疆问题也就不可避免地被卷入国际政治博弈当中，成为民族国家之间在政治框架论争中的一大焦点。对于一个大国来说，对边疆地区的历史状态究竟是宗主权还是主权，遂往往成为一个成王败寇的问题，论述历史的出发点，往往不在历史之中，而在当下³。在论及西藏时，西方在具体实践上往往就将之内化到对中国政治治理框架的批评与抨击当中，从而强化出了

一个可以随时刺激中国与制约中国的“加强版”西藏问题。正如清华大学教授汪晖在其《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》中所指出的，西方在对西藏问题的认识中“有三个方面值得注意。首先是西方关于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

¹ 中国人民大学清史研究所博士，主要研究领域：边疆史、民族理论、中西交流史。

² [法]米歇尔·泰勒著，岳岩译：《西方发现西藏史》（下），载《国外藏学研究译文集》第11辑，西藏人民出版社1994年版，第442页。

³ 柯娇燕（Crossley）即认为：“Tibet,” in the ideological system of the Qing, was transformed into an ideal, though an ideal of tremendous importance. 见 Pamela Kyle Crossley, *The Manchus*. Blackwell Publishers. 1997. pp. 113-115.

崛起而政治制度极为不同的中国的顾虑、恐惧、排斥和反感”¹。

表现在学科分类上，西方的藏学研究一直都自外于中国研究的范畴，这种分隔自然就影响到了接受教育与从事研究的西方知识界与民众的视角。在笔者的学术经历中，每当与西方的同学交流，他们每每向笔者提出这样的问题：“为什么中国政府不愿放弃这块地区？为什么西藏不能独立建国？”在他们看来，似乎在东亚形成像西欧一样的小国林立局面是一种美好选择。对此，笔者只能耐心解释：欧洲（尤其是西欧）自罗马帝国瓦解之后就不再存在长期统一的大帝国，小国寡民的状态在欧洲历史中成为一种常态，欧洲近代多次政治强人试图一统欧洲的努力皆以失败告终（如拿破仑时期的法国以及希特勒时期的德国），这种历史经验使得国家“小而美”的理论在普通欧洲人心中根深蒂固²，这也是造成如今欧洲联盟始终跛足而行的原因之一；而在中国，则是另一种情况，一方面，持传统观念的历史编纂者们与普遍舆论皆以中华帝国的大一统为荣，而对帝国的分崩离析感到惋惜不已，国家统一已经内化为一种大众心态，另一方面，近代中国在国际环境中的弱势局面与历史教训使得整体性的中华民族主义意识得到强化，进而强化了对国家一统的观念性认识。当笔者的德国同学在提及两德统一的历史时，笔者能清晰地感受到他们心中的内在愉悦，这给笔者以强烈的震撼，因为在论及关于德国的问题时，笔者同学所持的关于欧洲国家“小而美”的观念就彻底让位于国家民族主义意识。这难道只是偶然吗？

“西藏独立”问题同样具有这种西方式的“选择性关注”的特征。这种特征不仅源自于现代国际政治与东西方冷战的背景，而且还是西方对西藏的“想象化认识”的一种逻辑性延伸。西方东方学传统下将藏学研究与中国研究区别对待的学术设置使得“西藏独立”问题在学理上成为一种既定的规则。西方研究中所弥漫着的强烈的“帝国-国家二元论”亦被当作是一种普世性的原则强加给他们未曾深刻感受的东方世界。

盖尔纳在其《民族与民族主义》（*Nation and Nationalism*）一书中曾认为：“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的”（nationalism is primarily a political principle that holds that the political and the national unit should be congruent）³ 即“一个民族，一个国家”（one nation, one state）的原则。这一原则在实际上完全是为西欧的族群分布与国家态势而度身定制的，在被马克思（Karl Marx）称为“民族牢笼”的俄国就已经失效。但吊诡的是，这一原则依然被用于东方问题。解释问题的文化霸权感遂油然而生。正如萨义德在其《东方学》中所言：“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”⁴。这种学术的傲慢深深契入西方对当代政治问题的诸多角度，并以一种被视为 universal 的方式成为先验的普世原则。但他们从未能系统论证过。美国没有西藏，欧洲没有西藏，有的大多是从片言只语构建出的一个欧美式的“西藏世界”⁵，并以这种“西藏世界”替代真实的西藏世界。

历史编纂总是在有意识的“记忆”与“遗忘”中型塑其俨然的逻辑顺畅性。作为无法脱离所

¹ 汪晖：《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》，原文为《二十一世纪经济报道》记者张翔于2008年4月19日对作者所作的一次访谈记录。

² 法国思想家厄内斯特·勒南所作的著名演讲《民族是什么？》就是这种观念的著名代表。参见《民族社会学研究通讯》第113期。

³ 盖尔纳：《民族与民族主义》，中央编译出版社2002年版，第1页。

⁴ 萨义德著，王宇根译，《东方学》，三联书店1999年版，第10页。

⁵ 这种美妙的“西藏世界”是在西方“神智论”（Theosophy）观念下对西藏的一种理想的、超现实的想象。在这种想象中，西藏是一片未受现代文明污染的、依旧保留着精神纯洁性的和平美丽的地域，在这块地域之上到处都是充满着智慧的人。这一想象与近现代西藏的真实历史相去甚远，但却成为西方对西藏理解的一种想象性基础，深深植根于西方人的心中。

在国家身份限制的个人始终在真实逻辑与国家话语之间苦苦挣扎。在某种情况下，保持某种历史的疏离感是必须的。当我们试图检视国民政府在大陆时期的西藏政策问题时，海外华人学者恰恰具备了这种适当的历史疏离感，从而也有了展示一个更为真实的场景的可能性。林孝庭(Hsiao-ting Lin)的《西藏与国民政府时期的中国边疆：1928至1949年的权谋与民族政策》(Tibet and Nationalist China's Frontier: Intrigues and Ethnopolitics, 1928-49)就进行了这一尝试。本书曾获得2007年国际亚洲学者协会(International Convention of Asia Scholars)奖。林孝庭(Hsiao-ting Lin)目前为美国斯坦福大学胡佛研究所研究员，其研究领域主要涉及中国边疆族群问题。本书是在其牛津大学博士学位论文的基础上修改扩充而成的，力图通过对原始档案的探究重塑起国民政府时期的汉藏关系实景，并通过对汉藏历史关系与当时具体国际背景的进一步考察对当时的汉藏关系加以重新检视¹。全书除了图表(Maps, Tables, Photographs)、前言(Preface)、致谢(Acknowledge)以及最后的后记(Epilogue)、注释(Notes)、人名与术语(Glossary of Names and Terms)以及书目(Bibliography)、索引(Index)，共分为四部分，分别为“背景”(The Setting)、“1928-1937年的战前时期”(The Prewar Decade, 1928-37)、“1938-1945年的战时阶段”(The Wartime Period, 1938-45)以及“1945-1949年的战后阶段”(The Postwar Period, 1945-49)。

在近代中国历史上，国民政府在大陆时期的民族政策更多地被妄加论断，而不是建立在经验性的调查与严格的文献考索基础之上。在近年来，随着国民政府在大陆时期的汉文档案文献的清理，尤其是蒋介石日记的整理出版，各地的学者们开始有了一个更好的环境以检视至今依旧挑战着当今中华人民共和国民族政策的直接背景。而作者的研究也正是立足于对新出档案材料的利用之上。

本书的第一部分主要论述了汉藏关系的历史背景。自清朝开始，通过藏传佛教尤其是格鲁派的内在联系，清朝中央政府与西藏确立起了强有力的政治联系。这种政治联系随着清朝在19世纪中叶的日渐衰弱而弱化，与此同时，英国的帝国势力在南亚地区大举扩张，在两种政治力量的冲撞过程中，西藏地区的自身政治意识开始有所表现，并以一种自认的“自主”力量开始某些跨国性政治活动。

作者对20世纪20年代后期与30年代初期的中国政治与疆域状况作了相关的背景性介绍，并说明了1928年之后国民政府内部的边疆政策规划结构，力图揭示出是什么真正形塑了国民党早期统治阶段的“中华民国”，以及如何在这一广阔的政治与组织背景中去理解国民政府的边疆事务。值得注意的是，国民政府于1929年正式依据中华民国政府组织法成立了蒙藏委员会，负责处理蒙古、西藏及其他各地区蒙古族、藏族事务，先直属国民政府，后改为行政院所属部会之一。这一组织安排，一方面表明了南京国民政府对西藏地区的主权领有，另一方面又凸显出西藏与藏族问题在整个国家事务中的特殊地位。而其具体行动也显示出国民政府在处理具体的西藏问题中所持有的灵活态度。在实践层面，南京国民政府管治大陆时期所采取的对藏政策与行动并不像政府声明所表现的那般刚性，而是在具体实施过程中灵活应对、多有妥协。政策宣示与具体实施之间总是存在着不小的差异。这种现象也一直存在于中国历史之中。

事实上，正如法国东方学家亚历山大·达维·耐尔(Alexandra David-Neel, 1868-1969)所称的：“许多世纪以来，西藏的历史就与中国的历史密不可分。无疑，藏族与汉族自古以来就在战场上和粗野的交涉舞台上不断较量过，双方都不乏诡谲与狡诈，但彼此却从未闹到要一刀两断的地步”²，中国的民族问题之所以长期存在但却不至于酿成激变，其中的一个重要原因就在于在看似刚性和一体化的政府对外宣示的表面下，对于国内各族群的处理始终采取灵活多变的態度。观察目前

¹ 对于此书，台湾《汉学研究通讯》第102期(民国96年5月号)曾载有台湾政治大学历史学研究所博士生王文隆的一篇简要书评，亦可参酌。

² [法]亚历山大·达维·耐尔著，李凡斌、张道安译，《古老的西藏面对新生的中国》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室1985年编印，第2页。

大陆对藏问题也应该考虑到这一层面的问题。

1927年后，随着国民政府对全国统治秩序的确立，西藏地方与南京中央政府之间的联系开始密切起来。而几乎与此同时，汉藏边界之间爆发了自1917-1918年以来最严重的军事冲突。这一时期对于国民政府而言大致处于和平建设时期，地方势力对中央政权不再构成致命威胁，在中央政府试图收回地方权力的过程中，通过诸多不伴随相应实际行动的政策性声明以宣示对全国的主权。在处理西藏问题方面，国民政府周旋于西南军阀势力以及英国之间，形成一种时紧时松的三角关系格局，如石泰安（Rolf Alfred Stein）所言：“中华民国尚无力彻底控制西藏。但在两次世界大战期间，中华民国都是欧洲列强的盟国。无论是西方列强还是西藏，它们都明显不能够宣布西藏独立”¹。这成为作者在第二部分的关注重点。作者指出，先前关于汉藏关系的研究认为国民政府从1928年起就试图重申中国对西藏的主权。如果考虑到国民党对国家的重新统一、反帝国主义以及反民族奴役以及建立一个五族共和的中华民国的不懈追求的话，那么如果说他们没有让西藏回归的构想就显得令人惊异。在这一部分中，作者认为国民政府在统治的初期是否真正希望西藏会无条件地和无可争议地成为中国的一部分，这一点值得讨论。而国民政府所执行的“边疆政策”（frontier policy）背后所隐藏的较之单纯的边疆与民族问题更为复杂的政治考量。在国民政府时期的中国内部一体化与国家构建的背景下，对汉藏关系的探究能够对20世纪上半叶中国历史中的边疆与少数民族问题有新的认识。

抗日战争时期的西藏问题格局则呈现出另外一种态势。作者在第三部分指出，随着国民政府在抗战时期的西迁以及西南军阀的抗日举动，中国西南地区逐渐被中央政府所牢牢控制。而值得注意的是，西迁时期的国民政府对于西藏问题反而采取了更为务实的态度，在实际上默许了西藏地方政府设置“外交局”，同时为了中印公路的顺利修筑，亦默许英国统治下的印度当局与西藏地方政府直接进行谈判。而在另一方面，为了防止西藏地方政府过于独立而转投轴心国集团，国民政府与外部的英国等力量又对西藏地方政府施加了重大的压力，在这一过程中，国民政府通过扩充驻藏办事机构的机会强化了中央对西藏地方的控制能力。随着美日之间太平洋战争的爆发，中华民国位列世界反法西斯战线四大盟国之一，国民政府遂有了国际支持以重申对边疆地区的主权。作者指出，在20世纪40年代初期，蒋介石曾试图通过军事行动以彻底解决西藏问题。国民政府在战时对西南地区控制的加强源自于对统治安全与生存的需要。这种政治行动较之孙中山时期只具观念轮廓的中华民族主义要远为重要得多。

本书的第四部分则主要论述国共内战时期的边疆状况与国民政府的对藏政策转变问题。国民政府于1949年8月匆匆举行的班禅额尔德尼坐床仪式一方面在法理上巩固了中央政府对西藏地方的主权，但在另一方面，随着班禅额尔德尼之后不久对中国共产党政权的承认，使得原先由国民政府所具有的法理上对西藏地方的主权在实际上和平转托给了大陆的共产党政权，“新的北京领导人打算对喇嘛和活佛（至少对较为显贵的喇嘛）仍旧采取这种敕封。他们在敕封达赖喇嘛和班禅喇嘛时已经沿袭了传统的作法，这不能不说是一种很高的政治姿态”²。这一事件使大陆新建立的中华人民共和国中央政府得以在50年代初与西藏地区的达赖喇嘛当局达成和平协定。而在某种程度上，目前大陆中央政权所面对的西藏困局在很大程度上继承自南京国民政府管治大陆时期的各项政策与行动。南京国民政府在对藏政策与行动方面既有成就，亦多有失误，各种措施实施并不比现在的大陆中央政府措施更好。

本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）曾认为，国家只能被理解为一个想象中的共同体，这确实是对传统国家理论的一种突破。但是，在具体的阐释过程中，我们往往以一种颠倒了了

¹ [法]石泰安著，耿昇译，王尧校，《西藏的文明》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室1985年编印，第85页

² [法]亚历山大·达维·耐尔著，李凡斌、张道安译，《古老的西藏面对新生的中国》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室1985年编印，第4页。

辑进行，在这种逻辑中，国家成为想象共同体的唯一途径和结果，任何关于共同体的想象都被贴上了型构国家目标的标签。“就如处于支配性国家的背景中一样，民众的多样性和独特性遭到人民的同一性和同质性的否认”¹。中华文化中所惯有的对于政治性的前置使得诸多的研究工作了无意义，而同时，西方在对这些边疆问题上的作壁上观与指摘也使研究方向发生了偏误。作者作为身处海外的华人学者尝试着对这一问题的进一步研究，这也是一个良好的开端。

当然，本书尽管在材料上充分发掘了诸如伦敦大英图书馆、美国斯坦福大学胡佛研究所的中英文资料以及位于台北的国民党以及外交部档案，但是可能是由于条件所限，对于中国大陆地区诸如位于南京的中国第二历史档案馆等的相关档案材料则未能加以利用，更未能使用相关的一手藏文资料，不能不说是一大遗憾。后续的研究应当可以在这方面加以强化与深入。

“西藏问题”远不仅仅是一个现实政治问题，它是一个西方将自己的帝国主义式的承认政治——即一种以民族国家为主题单位的承认体系——扩张到亚洲地区时形成的一个标志性事件²。一方面，如今所有的西方大国都承认西藏是中国领土的一部分，从国际法的意义上说，西藏的地位是无可置疑的，但是，西方国家内部所存在的巨大的社会多元化使得西方民众基于“想象的西藏图景”而对西藏问题的某种误导性支持在西方民主的背景下极大地消弭了国际法层面对西藏地位的清晰定位。在西方的中国研究中所弥漫着的“帝国-国家”二元论的分析路径使中国的印象极为趋近于业已解体的苏联，其一般民众心目中也将崛起中的中国看作是二战后咄咄逼人的苏联，但是，中国的民族结构并不是俄国-苏联模式的“套娃”结构，而是多民族以及民族内部次生群体的“大杂居、小聚居”，西藏与藏族也概莫能外。事实上，要理解“西藏问题”，我们还是应该回头去重新检视西藏地区的历史，去探究这一地区是如何组织社会活动、建立地方政权以及宗教网络的，而其中最可行的办法就是打破将西藏总体化的认识模式，避免以近代和当代的西藏政治宗教状况来套用到对其历史的分析当中，事实上，在漫长的历史过程中，这个地方并不只存在一个神灵，也有着喇嘛教（藏传佛教格鲁派）之外更多的教派与共同体的声音，而发现这些声音，就能使我们破解西方“东方主义”偏见以及“选择性关注”的政治策略，从而更好地实现中西方在西藏这一问题上的彼此交流与理解。

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、李健
邮编： 100871
电子邮件： marong@pku.edu.cn

¹ [美]迈克尔·哈特、[意]安东尼奥·奈格里著，杨建国、范一亭译，《帝国》，江苏人民出版社 2005 年版，第 128 页。

² 这一观点参考了汪晖在《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》一文中的部分叙述。