



## 【论 文】

# 西藏地区民主改革：现代政治秩序建构及法理解读\*

常 安<sup>1</sup>

**摘要：**旧西藏地方政权的僧侣、贵族专制，本质上是一种政教合一的前现代政治，更缺乏对西藏人民的人权保障。西藏民主改革实现的普选政权、废除农奴制，堪称世界人权史上的史诗性变革，也是一种民主、平等、人权、政教分离的现代政治秩序建构努力。西藏地区民主改革本身，涉及到国家政治制度统一、人民当家作主、人权、政教分离等典型的法学话题，因而可以从法学视角进行解读。

**关键词：**民主改革 人权 政教分离 现代政治

2009年1月19日，西藏自治区九届人大二次会议现场，西藏自治区人大与会的382名代表一致通过了《西藏自治区人民代表大会关于设立西藏百万农奴解放纪念日的决定》，将每年的3月28日设为西藏百万农奴解放纪念日。因为正是50年前的这个日子，国务院正式发布了《关于解散西藏地方政府由西藏自治区筹备委员会行使西藏地方政府职权的命令》<sup>2</sup>，西藏实行了几百年的政教合一的政治制度和封建农奴制经济、社会制度得以终结；而从这一天正式开始的西藏地区民主改革，也使得广大西藏人民终于摆脱了旧西藏僧侣、贵族统治的束缚，走上了人民当家作主之路；这不但在西藏社会发展史上具有划时代的意义，也是值得包括藏族同胞在内的整个中华民族铭记的日子，即使是放诸于世界文明史和世界人权史中，百万农奴获得解放、翻身当家作主也堪称一场史诗性的人权变革。

西藏民主改革50余年来生产力的迅速发展、社会经济文化的全面进步、广大西藏人民政治、经济、文化权利的行使，也充分证明了西藏地区民主改革这场50余年前波澜壮阔的社会改革运动对于西藏社会发展所起到的重大作用。因此，2009年决定设立“百万农奴解放纪念日”，可谓是一种迟到的铭记，而学界目前对于西藏地区民主改革的研究投入，也远无法与这一社会改革运动的重大意义相提并论。<sup>3</sup>甚至，一定程度上，国外政学界对于西藏社会发展的缺乏了解，固然

---

\* 原刊载于《民族研究》2014年第1期，引用请以纸质版为准。

<sup>1</sup> 作者为西北政法大学行政法学院副教授、西北政法大学国际法研究中心研究员。

<sup>2</sup> 《国务院公报》1959年第6期

<sup>3</sup> 笔者以“西藏”and“民主改革”作为主题检索词检索，在中国期刊网上检索的结果共为807条，其中2008年以来的为377条，而之前近50年关于西藏地区民主改革的研究总数仅稍多于2008年以后的研究数量；而无论是377条，还是807条，在目前关于藏学研究的论文数量中可能都只占很小的比例；这与西藏民主改革之于西藏社会发展的划时代意义是不相称的。

有地缘政治背景下的熟视无睹、东方学的话语迷雾、刻意混淆视听的文宣攻势等原因，但也和我们自身对于西藏地区民主改革这场重要的社会改革运动的研究、宣传不足有关。环顾世界人权发展史，能与百万农奴解放相提并论的大概也就数得上美国的“解放黑奴宣言”了，但美国关于林肯和废奴的书籍、出版物、电影不计其数；而“西方学界关于西藏历史的研究大部分写到 20 世纪 50 年代为止，关于西藏民主改革这一段历史的学术著作十分稀缺”<sup>1</sup>，因此，当西藏民主改革这一体现西藏从封建农奴制到社会主义制度变迁、体现广大西藏人民从农奴到国家主人之政治地位变化的研究缺位，而大量以讹传讹的“香格里拉”神话大行其道时，我们关于西藏发展的外宣效果自然会打一定折扣。<sup>2</sup>

在美国宪法研究中，黑人问题、林肯研究是非常重要的话题：从 1787 年制宪中关于黑人人口代表数的妥协、到后来新加入美国各州是否实行奴隶制的所谓“密苏里妥协案”，到美国联邦最高法院史上一直羞于提及的斯科特案，一直到因为黑人问题导致美国政体分裂、南北战争爆发，最终林肯下令平定南方叛乱势力、并发表了著名的“解放黑奴宣言”，乃至重建时期对于黑人的的人权保障问题，都是美国宪法研究者孜孜不倦的研究话题。

而西藏地区的民主改革，尽管其意义不亚于林肯当年的废除奴隶制，且在一些具体权利保障方面比当时的美国政府还贯彻得更为彻底<sup>3</sup>，西藏地区民主改革本身也涉及到国家政治制度统一、人民当家作主、人权、政教分离等典型的法学话题，但却一直缺乏从法学视角上的系统研究，这不能不说是一种缺憾。而从平等、自由、政治权利、人权、政教分离这样一些现代宪法的基本原则出发，或许更能揭示香格里拉神话背后旧西藏地方政权的前现代、甚至反现代的政治本质；也由此更能证明上世纪五十年代西藏地区的民主改革之于西藏人民在人身解放、生存发展、政治参与等全方位权利彰显上的重大意义。因此，笔者在本文中就不揣鄙陋，从民主政治、人权、政教分离等现代宪法制度所遵循的基本原则出发，对西藏地区民主改革进行法学视角的解读，以求抛砖引玉，促进学界对于 20 世纪 50 年代中国大地上发生的这场重要的宪法性事件的研究。

必须指出的是，西藏地区民主改革是一个非常复杂的话题。其在废奴的领导者、废奴运动的动因、废奴过程等诸方面和林肯废奴运动也有不同之处。从本质上讲，上世纪五十年代雪域高原上的这场民主改革运动，之所以能体现出比美国重建时期黑人人权保障更为完备的制度优势，其深层原因则是缘于这场民主改革运动所体现的社会主义属性的制度优势；广大西藏人民渴望摆脱旧有奴隶制神权统治禁锢、翻身作主人的要求，也是马克思主义意义上的一种人的解放运动。西藏地区当时的政治、经济、文化情势，也均对民主改革形成重要影响。笔者本文试图从法学出发，进而展示西藏地区民主改革所体现的平等、民主、人权保障、政教分离等现代政治秩序要素。另外，从权利的设置到权利的实现，需要时间，也需要一定的经济、社会基础作为支撑，对于西藏地区的社会发展与人权保障而言，民主改革是一个“自由的新生”式的重要开端，但并非一个一蹴而就的过程。

在 2013 年 8 月 19 日的全国宣传工作会议上，习近平总书记专门强调，“要精心做好对外宣传

---

<sup>1</sup> 这是对美国宪法史尤其是黑人与宪法问题有深入研究的王希教授的发现，虽然解放农奴和美国当年的解放黑奴颇有类似之处，但王希教授却发现国外关于西藏地区民主改革的学术著作非常少，当其与美国同事“谈起西藏曾经实行过农奴制，他们流露出怀疑的目光，似乎不相信在如此圣洁的土地上会有类似农奴制的东西。他们可以对美国的奴隶制严厉地批判，但对西藏农奴制显得十分犹豫”；参见王希《从美国黑奴解放看达赖问题》，载李希光主编：《对话西藏：神话与现实》，法律出版社 2010 年版，第 170 页。

<sup>2</sup> 如果考虑到翻身农奴一代以及当时西藏地区民主改革的亲历者如今已有相当一部分进入垂暮之年的现实，我们对于西藏地区民主改革中相关亲历者的口述史记录等“抢救史料”式研究就更显紧迫意义。

<sup>3</sup> 尽管林肯发布了解放黑奴宣言，内战之后美国也很快通过了旨在保护黑人权益的宪法第十四修正案，但重建时期对于黑人的权利保护是并不完整的，如黑人的选举权与被选举权在各州即受到诸如文化测试等形形色色的限制，黑人的经济权利也无从保障，甚至在 1896 年的“普莱西诉弗格森案”确立了所谓“隔离但平等”原则；也正是由于这种黑人权利保障的不完整，才有了美国 20 世纪 60 年代的民权运动，以及如布朗诉教育委员会案等一系列关于黑人平权运动的相关法令和判例。

工作,创新对外宣传方式,着力打造融通中外的新概念新范畴新表述,讲好中国故事,传播好中国声音”<sup>1</sup>。上世纪五十年代的西藏地区民主改革,废除了旧西藏的农奴制和政教合一的前现代政治体制,进而实现了广大西藏人民当家作主和政治、经济、文化权利的彰显;这是我国社会主义的国家制度在国家领土内的统一和民族区域自治制度作为我国基本宪法制度在边疆多民族地区建立的必然选择,也是社会主义制度优越性的体现。但面对西方部分政客的所谓“法律战”攻势以及“人权”、“宗教信仰自由”等方面的混淆视听,我们也有必要针锋相对的运用好民主政治、人权、政教分离等这样一些现代政治话语,来讲好西藏地区民主改革这个西藏社会发展中的大事<sup>2</sup>。

## 一、香格里拉神话背后的前现代政治本质

无论是在西方普通民众,还是藏学界,对于西藏都有各种各样的误读,甚至不乏有认为旧西藏是远离世间纷争、充满宁静美好、带有东方神秘主义色彩的“香格里拉”的论调<sup>3</sup>;但只要本着中立、客观研究立场的严肃的藏学研究者,都不得不承认,以僧侣、贵族为统治力量核心、以封建农奴制为经济基础、实行政教合一的神权统治的旧西藏地方政权实际上实行的是一种前现代的政治体制,也正是因为这个原因,著名藏学家戈伦夫记述旧西藏地方政权的覆灭与西藏平叛、民主改革、现代化建设的著作命名为《现代西藏的诞生》,而另一位藏学家戈尔斯坦将其书名定为《西藏现代史(1913-1951):喇嘛王国的覆灭》,则同样指出了西藏要想迈入现代政治、经济、文化发展的世界洪流中,其前提则是“喇嘛王国”这一前现代政治体制的终结;两位藏学大家之所以不约而同的将旧西藏地方政权的覆灭与现代西藏联系在一起,其意就在于揭示旧西藏地方政权的前现代政治体制性质。

因此,从这一意义上讲,旧西藏地方政权的性质归属与存废问题,固然是中国内政问题,但同样也是一种政治秩序塑造意义上的“古今之争”,如同强世功所指出的,“如果要把中国建构为一个现代国家,在政治哲学上都不可能允许西藏保存神权政治和贵族农奴制。这种冲突是古典与现代之间一场生死存亡的搏斗,就像路德的宗教改革和法国大革命一样,是一场围绕现代自由概念展开的搏斗。”<sup>1</sup>尽管关于现代政治体制可能缺乏一个统一的定义,但至少有以下几个方面是达成共识的:即强调政治共同体内部公民身份属性、以及人与人的平等地位;强调无论是中央政权还是地方政权的合法性基础都应当建立在人民主权基础上而非神权、君权的至高无上与天然不可侵犯;强调一个政权(无论是中央政权还是地方政权)存在的目的是为了确保公民政治、经济、文化权利的行使;同时,一个现代的政治体制应当是政教分离的,而非政教合一,宗教应当

<sup>1</sup> 习近平在全国宣传思想工作会议上强调胸怀大局把握大势着眼大事 努力把宣传思想工作做得更好,刘云山出席会议并讲话。<http://politics.people.com.cn/n/2013/0821/c1024-22635998.html> 访问。

<sup>2</sup> 诚如沈卫荣所指出的:当今世界充斥着各种各样的“话语”,它们是构成国际社会文化的基石,“话语”可以控制人类一切思维行动,拥有影响乃至左右世界的巨大力量。但话语不像“说话的权利”,是可以武力、强权或者金钱争夺、收买得到的一种权利。如果说者没有能力用听者听得懂的语言、可以理解和接受的方式,将所要传递的讯息和理念传递给听者,这就表明说者没有能力完成建立一种“话语”的过程或者参与一种现存“话语”的建构。反之,如果能够建设性地介入、参与到这些“话语”的互动之中,并积极地去影响、甚至改变这种“话语”的发展方向,就拥有了使这些“话语”为自己利用、服务的一种能力。否则,就只能受这些“话语”的牵制、左右,甚至被它们巨大无比的力量打垮。说到底,世上并无所谓“话语权”,有的只是能否建立、介入和驾驭“话语”的能力(ability)和既存“话语”的强大的“话语霸权”(the hegemony of a discourse),见其书《寻找香格里拉》,中国人民大学出版社2010年版,第174-175页。

<sup>3</sup> 诚如许多论者所指出的,这种将西藏想象为“香格里拉”,不过是后工业时代的西方人寄托精神空虚而生造出来的一种“他者”形象,“香格里拉”,实际上只是西方人的伊甸园。西方对于西藏的误读,有诸多原因,除了上述东方主义和后现代主义思维的影响,还有信息源的缺乏、意识形态和冷战思维等原因,大部分西方人对于西藏的印象来自于西方学者和传媒提供的关于西藏的材料和信息,而不会去深究,而西方人看到的关于西藏的电影很多也是西方人在中国藏区以外拍摄,这就决定了西方传媒所反映或表现的是“西方的西藏”;参见杜永彬:《西方对西藏的误读及其原因》,《当代世界》2009年第4期。

专注于宗教领域，而不得干预现实政治，拥有政治权力的应当是人民而非少数僧侣、贵族。因此，超越了资本主义与社会主义的意识形态之争、超越了不同国家的政治、经济、文化传统等国情差异的宪法学界关于现代宪法基本原则的通说中，即包含有人民主权、尊重和保障人权、政教分离这几项内容。这也说明，一个现代的政治体制，至少应当包含以下几项指标：人民主权、尊重和保障人权、政教分离。

在旧西藏，政治权力和经济财富都掌握在僧侣、贵族集团手中，由官家、高级僧侣、贵族这一“三大领主”构成的农奴主阶层虽然仅占西藏人口的5%，但却占有了当时西藏地区几乎所有的农田、牧场、河川、森林等生产资料与生存资源；<sup>2</sup>也基本上垄断了西藏地方政治权力。而占人口绝大多数的农奴连人身自由都没有，遑论其他政治、经济、文化权利的行使，更谈不上作为国家的主人行使当家作主的权力。主持西藏地方政权和行使西藏地方政治权力的是以噶厦政权为代表的僧官集团，其核心成员则在西藏地方的诸多贵族家族中轮替，而僧侣集团在西藏地方政治中的核心地位，则是政教合一体制的典型体现。因此，民主改革前的旧西藏地方政权，实际上是一种少数僧侣、贵族掌握地方政治权力、占西藏人口大多数的农奴丧失人身自由、政教合一的一种前现代政治体制，而远非一个没有纷争、人民过着宁静美好的生活的所谓“香格里拉”。<sup>3</sup>

在清前期，西藏政教合一的地方政权本身和当时西南地区的土司制度、新疆地区的伯克制度、内蒙古地区的盟旗制度一样，是清统治者在“修其教不易其俗、齐其政不易其宜”的政治方针下构建的多民族帝国的一部分。这种“一国多制”式的边疆治理模式，为多民族大国疆域的巩固做出了不可磨灭的贡献，但到19世纪末20世纪初，这种体制实际上已经很难应对西方殖民者的侵略图谋，所以，清末的边疆新政，一个现实的政治考量即是当时的边疆夯实问题。而清末新政本身，也是中国试图从古老的王朝国家实现向现代民族国家的一种内在转换，西藏地方政权的这种“政教合一”体制，也和当时民族国家建构的整体目标有所悖离。因此，在清末西藏新政中，张荫棠即试图对旧西藏这种前现代的政治体制加以改造，其向朝廷呈交的《治藏办法》中，认为治藏必须“收回治权”，而“收回治权”首在废除达赖喇嘛、班禅额尔德尼等在政治上的权威，将其权威限定于宗教事务，可对“达赖、班禅拟请赏加封号，优给厚糈，专理黄红教事务”，“尊为藏中教主”，所以，有必要在西藏建立一套虽与内地行省有区别，但内政外交之权应统归中央的行政管理体制<sup>4</sup>；对于西藏地区的宗教改革、教育兴办、民俗改革等，张荫棠也提出了自己的治理思路，其实质则在于建立一个与旧西藏僧侣贵族专制、农奴制、政教合一的地方政权迥异的现代政治体制。<sup>5</sup>而南京国民政府在蒙藏委员会成立后不久公布的这个可被视为国民政府治理西藏整体思路体现的《国民政府蒙藏委员会训政时期施政纲领》中，也包含了废除奴隶制度这一内容，就是因为西藏地区的农奴制本质上和现代政治体系中的公民平等、公民权利彰显的要求是不相容的。

甚至是十三世达赖喇嘛这位当时西藏地方政权的领导人，在其于十九世纪末、二十世纪初期的两次出奔过程中接触到了西藏以外政治、经济、科技等方面的成就以及感受到雪域高原长期与世隔绝的落后反差之后，也深感西藏要获得发展，就必须对现有的政教制度进行一番改革，尤其是“第二次逃亡时，更在极度的失望中热切关注着世俗社会政治的发展，开始有意识地了解西方各国的情况，考察英属印度的社会制度和管理模式，并比照清朝政府的治藏政策和管理体制，

<sup>1</sup> 强世功：《一国之谜：中国 v s 帝国》，《读书》2008年第8期。

<sup>2</sup> 王贵、喜饶尼玛、唐家卫，《西藏历史地位辩》，民族出版社2009年版，第460页。

<sup>3</sup> 实际上，在诸多藏学著作中，都指出了僧侣、贵族集团为争夺政治权力而展开的残酷斗争，最典型的也就是戈斯坦《西藏现代史（1913-1951）：喇嘛王国的覆灭》一书中对于20世纪上半叶西藏僧侣、贵族集团内部政治斗争残酷性的描述，参见该书第六章、第十四章，中国藏学出版社2005年版。

<sup>4</sup> 见张荫棠，《致外部电请代奏办事艰难情形吁恳收回政权》、《致外部电请迅速整顿藏政收回政权》等折，分载于吴丰培编辑，《清代藏事奏牍》（下册），中国藏学出版社1994年版，第1317、1304页。

<sup>5</sup> 参见扎洛，《清末民族国家建设与张荫棠西藏新政》，《民族研究》2011年第3期。

寻思西藏地方自身在政教体制上的缺陷及其补救、改革措施，从而孕育出了对西藏政教事务的新构想”。<sup>1</sup>在“西姆拉会议”之后，十三世达赖在西藏地方推行了一系列“改革”措施，如组建新式藏军、改革噶厦机构、整顿宗教、启动世俗教育、创办实业、革新金融等。<sup>2</sup>上述措施虽然一定程度上促进了西藏社会文化、经济、教育的发展，但却在具体执行中受到了僧侣、贵族们的多方阻挠，同时由于改革本身触动了僧侣、贵族的利益而导致十三世达赖与高级僧侣、大贵族关系的紧张。另外，十三世达赖喇嘛作为政教合一的领袖，本身也不可能从本质上触动西藏前现代政治的根本所在——农奴制和神权统治。因此，十三世达赖喇嘛的新政实际上成果有限，也未从根本上改变西藏前现代的政治体制。

所以，当新中国成立后，考虑到西藏地区长期政教合一的政治、文化特点，在《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》（《十七条协议》）中承诺“有关西藏的各项改革事宜，中央不加强迫”，但同时强调“西藏地方政府应自动进行改革”<sup>3</sup>，就是因为西藏地区政府这种实行的这种僧侣、贵族统治、农奴制、政教合一的体制不但不符合人民民主专政的社会主义国家性质，也不符合以平等、法治、人权、政教分离为基本指标的现代政治体制的要求。因此，通过民主改革改变旧西藏前现代的政治体制、建立一个人民当家作主、广大西藏人民人权彰显、政教分离的新西藏，是包括西藏人民在内的整个中华民族共同的政治愿望。西藏少数上层分子试图通过发动叛乱来阻止民主改革，既是对《十七条协议》的违背，也是对现代政治体制的缺乏了解。

## 二、从神权政权到普选政权：西藏人民之“自由的新生”

现代政治首先是民主政治，即人民当家作主，而非君主、官僚统治式的皇权政治或者僧侣集团统治的神权政治。民主与专制的区别，被认为是古代政治和现代政治的首要区别。尽管关于民主的概念有各种各样的界定，但从词源学的角度讲，民主”（*Dnuoxparia* 或 *democracy*）就是“*demo*”加“*cracy*”，其含义是“统治归于人民”或人民主权。<sup>4</sup>而人民主权（非君主主权或是神邸主权），则是现代宪法的首要原则，何谓人民主权，简而言之即是主权不属于任何个人或者少数人组成的统治集团，而是属于人民全体，因为是人民共同体意志的体现，政府、国家权力的产生均是为了保障人民的权利。<sup>5</sup>世界上很多国家宪法均在序言或者正文中对人民主权原则加以再三强调，如美国宪法序言和德意志宪法序言中开头对于“合众国人民”、“德意志人民”之制宪权行使的强调，即是人民主权原则的一个典型体现。在具体政治运作中，民主政治或者说人民主权原则的要求则主要有：法律是人民意志的集中体现，立法权应当属于人民；政府由人民选举产生，对人民负责，受人民监督，虽然由于现代国家疆域、人口的扩大而无法采取直接民主的方式，但选举、公众参与也可视为是人民意志的体现或者“人民出场”。<sup>6</sup>总而言之，在现代政治体制下，国家的一切权力来源于人民、属于人民，人民的意志高于一切，而在封建皇权政治或者神权政治下，人民只是被动的臣民或者沉默的信众，国家权力掌握在皇帝、官僚、僧侣手中，而非人民手中。

所以，《共同纲领》的第一条，即规定“中华人民共和国实行工人阶级领导的、以工农联盟为基础的、团结各民主阶级和国内各民族的人民民主专政”；1954年通过的新中国首部正式宪法

<sup>1</sup> 罗布，《试析十三世达赖喇嘛新政改革的措施及其成效》，《西藏大学学报》2006年第2期。

<sup>2</sup> 参见郭卿友编著，《民国藏事通鉴》，中国藏学出版社2008年版，第48页。

<sup>3</sup> 中共中央文献研究室、中共西藏自治区委员会编，《西藏工作文献选编：（1949-2005年）》，中央文献出版社2005年版，第44页。

<sup>4</sup> 王绍光，《民主四讲》，三联书店2008年版，第2页。

<sup>5</sup> [法]卢梭著、何兆武译，《社会契约论》商务印书馆2006年版，第31页。

<sup>6</sup> 参见陈端洪，“人民必得出场：卢梭官民矛盾论的哲学图式与人民制宪权理论”，《北大法律评论》2010年第1期。

在第一条“中华人民共和国是工人阶级领导的、以工农联盟为基础的人民民主国家”对于人民民主专政之国家性质的强调，和第二条“中华人民共和国的一切权力属于人民，人民行使权力的机关是全国人民代表大会和地方各级人民代表大会”对人民代表大会制度作为我国政体的强调，均是民主政治和人民主权原则在我国宪法中的具体体现。新中国成立后对于人民民主、人民主权的上述宪法言说，均说明，社会主义国家政治体制的最大特点，就是“一切权力属于人民”。广大西藏人民作为中华人民共和国的公民，自然也应当享有这一权力，民族区域自治制度在我国的确立，也正是为了落实和保障包括藏族同胞在内的广大少数民族公民享受这种当家作主的权力。

而在旧西藏，政治、经济大权实际上掌握在由官家、贵族、寺庙组成的农奴主阶层手中（即三大领主）。所谓官家，是指“在西藏地方封建政权中包括噶厦、班禅堪布会议厅、萨迦法王三个系统的全部僧俗官员，在1959年共约800人”<sup>1</sup>；贵族，主要包括元以来历代中央政府敕封和由各世达赖、班禅分封的世袭贵族，到1959年尚有200多家，但在这其中，真正和政治权力建立紧密关系的只是二三十家大贵族和中等贵族，这一点也被国外的一些藏学家所洞悉，如戈伦夫即指出，第巴（古代藏王的后代）、雅西（历代的达赖喇嘛的亲属与后裔）、米扎（被封为贵族者）“这三个集团是上层中的佼佼者，只有25至30个家族，他们非常富有，几乎所有政府官员都来自他们之中”<sup>2</sup>；而毕达克通过对噶厦政府中各大家族所占席位的分析，发现“2次或2次以上在噶厦中占有席位的贵族家族，亦即那些经常在政治上发挥重要作用的家族只有14个”<sup>3</sup>。而寺庙，则是指西藏地区寺庙中的各类、各级活佛以及堪布、基索、格贵等上层僧侣，在1959年，全区共有大小活佛约500人，其中大活佛10人，掌握经济实权的上层僧侣约4000人。<sup>4</sup>另外，这三大领主之间，本身也是一种互相渗透的权力共生关系，如一些大贵族为了获得更多的政治利益而将后代送往寺庙，大活佛的亲属则被册封为贵族，而噶厦政府的官员晋升，无论是僧官还是俗官，如一些藏学家所指出的那样实际上“往往有密谋和贿赂的余地，最重要的贵族家庭的俗官或者贵族出身的僧官都能受到优先待遇”。<sup>5</sup>

因此，当1950年代全国各地纷纷建立各级人民代表大会，人民通过全国人民代表大会和地方各级人民代表等国家机关行使当家作主的权力之时，占西藏人口绝大多数的农奴却缺乏起码的人身自由，更谈不上作为中华人民共和国的公民行使当家作主的权力，西藏的政治、经济权力仍然掌握在占西藏人口不到5%的僧侣、贵族上层集团手中，这与现代政治体制中公民作为政治共同体组成分子的要求是不符合的。从清末以来，中国就旨在建立一个自由、民主、法治的现代政治体制，新中国成立后更是以社会主义立国，强调人民民主专政的国家性质和人民代表大会制度的政体属性，将公民政治地位的彰显、政治参与范围的扩大提到前所未有的重视程度。也正因为如此，不符合现代政治体制之民主政治体制要求的旧西藏地方政权必然需要进行变革，只是关于变革的时间安排和具体方式有别而已，事实上中央政府对此也表示出了极大的耐心，希望旧西藏地方政府能够认清楚我国社会主义的国家性质，认清楚世界政治发展中自由、民主、法治的大势所趋，“自动进行改革”，将西藏旧有的僧侣、贵族的神权专制改变为人民当家作主的民主、平等、自由的现代政治体制。但西藏少数部分僧、俗上层却仍然沉浸在中世纪式的农奴制、神权制传统中，并试图通过发动武装叛乱来维护这种前现代政治体制。对此，渴望早日获得平等的公民地位、获得当家作主的政治权力的广大西藏人民当然不会答应，他们很快投入到了平叛和民主改革的洪

<sup>1</sup>王贵、喜饶尼玛、唐家卫《西藏历史地位辩》，民族出版社2009年版，第455页。

<sup>2</sup> [美]戈伦夫著、伍昆明、王宝玉译，《现代西藏的诞生》，中国藏学出版社1990年版，第3-4页。

<sup>3</sup> [意]毕达克著、沈卫荣、宋黎明译，《西藏的贵族和政府》，中国藏学出版社2008年版，17页。正是因为西藏地方政权实际上是在一个范围极小的僧、俗农奴主阶层流动，所以毕达克在该书中重点分析的仅是6个亚扈家族（即前达赖喇嘛家族）和5个第本家族（最高层贵族）。

<sup>4</sup> 《西藏自治区概况》编写组，《西藏自治区概况》，西藏人民出版社1984年版，第242-245页。

<sup>5</sup> [美]卡拉斯科著、陈永国译，《西藏的土地与政体》，西藏社会科学院西藏学汉文文献编辑室1985年编印，第83页。

流之中，使平叛成为了一场改造旧的封建农奴制、神权政治的斗争。

所以，上世纪 50 年代人民解放军在广大藏族干部、农奴群众直接支援和参加下进行的平叛斗争，是中国人民捍卫领土主权、行使国家权力的一种主权彰显，是社会主义的国家政治、法律制度统一的必然要求，也如同林肯当年下令平定南部奴隶主叛乱一样，是一场强调自由、平等、民主的现代政治体制与强调少数僧侣、贵族利益的封建农奴制、神权政治之间的正义之争。当年林肯最初也是考虑到了国家政治秩序的和平稳定，而不愿意以武力消灭奴隶制，但美国南部的奴隶主们却罔顾“以自由立国”的美国制宪者的训诫，为了维护奴隶制产生的巨大经济效益而悍然发动叛乱，引发美国宪法史上的“分裂之家危机”，林肯政府果断平叛、解放黑奴，则终于使广大黑奴和美国政治体制获得了“自由的新生”。<sup>1</sup>而在近一百年后的雪域高原上，面对西藏少数僧侣、贵族上层分子发动的这场“分裂之家危机”，中国共产党、人民解放军在广大藏族干部与农奴群众支持下的迅速平叛，同样是西藏人民和西藏地方政治体制的“自由的新生”。

1959 年 4 月 28 日第二届全国人民代表大会的一次会议上，全国人大作为包括西藏人民在内的中国人民行使当家作主权力的最高国家权力机关，详细讨论了有关西藏的各方面问题，并正式作出决议。会议指出：

在西藏，同在其他少数民族地区一样，应当尽快实现中央人民政府统一领导下的民族区域自治……现在随着原西藏地方政府的解散和西藏上层反动集团叛乱的失败，已经有可能在实行人民解放军军事管制的同时，在西藏良治区筹备委员会领导之下，逐步建立西藏自治区的各级地方行政机构和藏族人民的自卫武装，并且开始执行自治职权。西藏自治区的各级地方行政机构，都应当有广大人民的代表和各阶层爱国人士的代表参加……西藏现在的社会制度是一种极其落后的农奴制度，农奴主对劳动人民的剥削、压迫，残害的惨酷程度是世界上少有的……西藏人民久已坚决要求改革自己的社会制度，许多上中层开明人士也认识到，如不改革，西藏民族断无繁荣昌盛的可能。由于反对改革的原西藏地方政府反动分子的叛乱已经平定，西藏广大人民的改革要求，已经得到顺利实现的条件。西藏自治区筹备委员会应当根据宪法，根据西藏广大人民的愿望和西藏社会经济文化的特点，逐步实现西藏的民主改革，出西藏人民于水火，以便为建设繁荣昌盛的社会主义的新西藏奠定基础<sup>2</sup>

事实上，改革西藏旧有社会制度和政治体制，也是包括许多上中层人士在内的广大西藏人民

<sup>1</sup> 可参见雅法关于林肯宪法哲学的两部大著中的出色研究，《分裂之家危机：对林肯一道格拉斯论辩中诸问题的阐释》（[美]雅法著、韩锐译：华东师范大学出版社 2007 年版）、《自由的新生：林肯与内战的来临》（[美]雅法著、谭安奎译：华东师范大学出版社 2008 年版）。而解放黑奴、平定南方奴隶主叛乱，同时真正确立一种“美利坚民族国家认同”，则是林肯对美国政治发展的最大贡献，参见[美]弗莱彻著、陈绪刚译：《隐藏的宪法：林肯如何重新界定美国宪法》，北大出版社 2009 年版。

<sup>2</sup> 中共中央文献研究室、中共西藏自治区委员会编：《西藏工作文献选编：（一九四九——二零零五年）》，第 218 页，中央文献出版社 2005 年版。

的共同愿望。<sup>1</sup>而即将成立的西藏各级地方政权，则真正为西藏人民当家作主提供了制度上的可能，也表明西藏经过民主改革，即将完成从旧西藏前现代的政治体制到现代政治体制的转变。

1959年，西藏工委发布了关于建立各级政权的指示，强调“我国的政权是由工人阶级领导的以工农联盟为基础的人民民主专政的政权。根据中华人民共和国宪法和民族区域自治实施纲要的原则，结合西藏目前具体情况，西藏地区现阶段的建政工作，必须贯彻执行人民民主专政和民族区域自治的原则和精神，自下而上和自上而下结合起来，逐步建立各级人民政权……为了使人民民主制度更加完备，拟在全区民主改革完成之后，即有领导的经过普选，自下而上地成立县区（乡）各级人民代表大会”。<sup>2</sup>1961年8月，“西藏自治区筹委会第四十次常委会通过《关于进行民主选举试点工作的决议、草案》”。1963年3月2日，山南地区乃东县召开第一届人民代表大会，产生了西藏第一个由人民选举产生的县人民委员会。1965年7~8月，西藏自治区乡、县选举基本完成，有1359个乡镇进行了基层选举，另有567个乡镇召开人民代表会议，代行人民代表大会的职权，两项合计占西藏全区乡镇总数的92%。全区有54个县召开了第一届人民代表会议，选举了正副县长，建立了县人民委员会，并选出了301名自治区人民代表大会的代表”，<sup>3</sup>1965年9月1日，西藏自治区第一届人民代表大会第一次会议在拉萨举行；9日，大会举行闭幕式，西藏自治区正式宣告成立。

普选，作为“公民的加冕礼”<sup>4</sup>，是现代政治之民主政体和人民主权的重要体现，世界民主史和宪法史，一定意义上就是各国人民普选权范围不断扩大的历史，民主改革后西藏各级政权建政的顺利进行表明了广大西藏人民渴望结束旧的、前现代的政治体制，早日实现宪法所赋予的人民当家作主的权力的强烈愿望；而新成立的西藏各级人民代表大会代表的族裔、界别等构成比例，也说明新建政的西藏各级地方政权，和旧西藏少数僧侣、贵族神权专制相比，具有无可比拟的正当性和合法性，也更符合现代政治对于民主、平等、法治的基本要求。结束了几百余年的旧的僧侣、贵族专制政权、顺利实现广大西藏人民当家作主的民主政权的建立之“自由的重生”，在表明了西藏人民旨在建立一个自由、平等、民主的社会主义新西藏的愿望和意志的同时，也无疑是中国民主史乃至世界民主史上的一件大事。

### 三、西藏地区民主改革：世界人权史视野下的基本权利保障

人权，简而言之即作为一个人所应当享有的基本权利，在世界人权宣言和世界各国宪法中，对于基本权利的规定虽然不尽一致，但主要包括平等权，选举权与被选举权、政治参与权、表达自由等政治权利，宗教信仰自由，财产权，社会保障权，受教育权，以及妇女、老人、儿童等特殊群体的权利保障等。西方国家部分政客基于地缘政治图谋对所谓“西藏问题”的指责中，也多围绕人权、宗教自由做文章。但在旧西藏，如果说有人权，那也可能仅仅是部分僧侣、贵族上层分子的“人权”，<sup>5</sup>占西藏人口绝大多数的农奴连起码的人身自由也没有，更遑论政治、经济、文

<sup>1</sup> 原全国政协副主席阿沛·阿旺晋美曾回忆道：“记得上个世纪四五十年代，我同一些知心朋友曾多次交谈过西藏旧社会的危机，大家均认为照老样子下去，用不了多久，农奴死光了，贵族也活不成，整个社会就得毁灭。因此，民主改革不仅解放了农奴，解放了生产力，同时也挽救了整个西藏”，见阿沛·阿旺晋美：《西藏历史发展的伟大转折：纪念“关于和平解放西藏办法的协议”签订四十周年》，《中国藏学》1991年第1期第24页。而民主改革后的新政府中原西藏地方上层爱国人士占有相当比例，一方面是通过稳健审慎的方式来确保民主改革的顺利进行，另一方面也说明改革西藏旧有政治、经济制度，是包括西藏上层爱国人士在内的广大西藏人民的共同愿望。

<sup>2</sup> 《西藏工委关于建立各级政权的指示》，参见中共新疆维吾尔自治区委员会党史研究室编：《中国共产党与民族区域自治制度的建立和发展》，中共党史出版社2000年版，第410页。

<sup>3</sup> 王大海：《民族区域自治在西藏：纪念西藏自治区人民代表大会建立三十周年》，《中国藏学》1995年第3期。

<sup>4</sup> 参见[法]罗桑瓦龙著、吕一民译：《公民的加冕礼：法国普选史》的书名命名，上海人民出版社2005年版。

<sup>5</sup> 事实上连这个也不绝对，如对于政治斗争中失败的贵族和僧侣，也会遭受残酷惩罚（可参见[美]戈尔斯坦著、杜永彬译：《西藏现代史（1913-1951）：喇嘛王国的覆灭》一书中的相关描述，中国藏学出版社2005年版，第

化权利的享有；而广大西藏人民真正享受到政治参与权、人身自由、宗教信仰自由、财产权、受教育权等基本权利，则是到了民主改革之后。所以，从这个意义上讲，恰恰是被西方国家部分政客所指责的西藏地区民主改革，才真正实现了西藏人民的人权彰显，即使是放诸于世界人权史的发展历程之中，也堪称一场史诗性的人权变革。

在基本权利体系中，处于首要位置的是平等权，它既是一项具体的基本权利，也是其他基本权利行使的核心原则。平等权是在西方国家反对封建特权的斗争中所提出来的一项基本人权，<sup>1</sup>其后陆续为世界各国所采用。我国作为社会主义国家，平等是社会主义的一种必然要求，五四宪法也明确规定，“中华人民共和国公民在法律面前一律平等”。但在旧西藏，上层僧侣、贵族和农奴是不可能平等的，占有西藏人口仅仅5%的三大领主占据了西藏几乎所有的社会财富、经济资源，而占西藏人口绝大多数的农奴则处于人身的依附状态，这很难说是一种经济方面的平等。在政治权利的平等方面，有机会参与政治、社会事务管理的注定是少数僧侣和几十个贵族家族，旧西藏实际上是一个典型的特权社会，而特权，是平等的天敌。诚如法国大革命时期著名政治家、法学家西耶斯所指出的，“对于获得特权的人来说，特权是优免，而对其他人来说则是丧气。如果此话不错，那就得承认特权的发明乃是一种可悲的发明。让我们设想一个组织得尽善尽美，无比幸福的社会；要彻底搞乱这个社会，只要将优免给予一些人而使其他人丧气就足够了，这点不是很明显吗？”<sup>2</sup>在旧西藏，少数僧侣、贵族阶层除了在经济、文化领域享有特权，甚至在法律实施和刑罚处罚方面，旧西藏的法典也将人分为三等九级，同样是杀人，“如果杀死一个上等上级的人，如贵族、活佛等，赔偿的命价，需要与尸体同等重量的金子；而上等人杀死一个下等下级人，如铁匠等，赔偿命价仅为一个草绳。所以，在旧西藏，农奴主杀害一个农奴的官司，是很容易解决的”<sup>3</sup>；法律以“公平、正义”为圭臬，其立法和实施都尚且如此，遑论其他。因此，对于旧西藏的广大人民来说，是很难谈得上平等权这个宪法首要基本权利的享有的，这种只有少数僧侣、贵族阶层享受特权的特权社会，自然会如西耶斯所言，“对其他人来说则是丧气”，西藏在神权统治下长期发展缓慢，和广大西藏人民缺乏平等地位自不无关系。而民主改革对于少数僧侣、贵族阶层的特权的废除，对于特权之政治、经济基础的神权政治和农奴制的废除，则社会主义制度和民族区域自治制度的必然要求，也是西藏人民平等权享有的一个历史性开端。

政治权利和自由，是指宪法和法律规定的公民参政议政和参加国家政治生活的民主权利，以及对国家重大问题享有表达个人见解和意愿的自由，即公民的政治权利表现为两种形式，一种是公民参与国家社会组织的管理活动，主要以选举权与被选举权为基础，还包括公众参与等行使国家社会组织管理活动的方式；另一种是公民在国家政治生活中自由发表见解表达意愿的自由，即表达自由。但在旧西藏的神权统治下，广大西藏人民很难有参与西藏地方事务管理的渠道和可能，而仅仅是一个被动承受的他者。广大西藏人民享受到政治权利中的选举权与被选举权，则是到了西藏民主改革之后的西藏地方建政时期：选民们穿着新衣、成群结队、兴高采烈的走向投票站，投下自己庄严的一票<sup>4</sup>；无论是曾经的农奴主、喇嘛，还是曾经的娃子、农奴，此时都是中华人民共和国的公民，平等的享有和承担宪法和法律所规定的各项权利和义务，在旧的政教合一体制

---

154页)，这明显不符合反酷刑的相关国际人权公约的精神和规定。

<sup>1</sup> 如法国《人权宣言》第一条即是“在权利方面，人们生来是而且始终是自由平等的”，第六条则强调“法律是公共意识的表现。全国公民都有权亲身或经由其代表去参与法律的制定。法律对于所有的人，无论是施行保护或处罚都是一样的。在法律面前，所有的公民都是平等的，故他们都能平等地按其能力担任一切官职、公共职位和职务，除德行和才能上的差别外不得有其他差别”，其他如美国宪法第十四修正案、德国基本法第三条等均强调了平等权。

<sup>2</sup> [法]西耶斯著、冯棠译：《论特权·第三等级是什么》，商务印书馆2011年版，第1页。

<sup>3</sup> 王贵、喜饶尼玛、唐家卫：《西藏历史地位辩》，民族出版社2009年版，第485页。

<sup>4</sup> 墨竹工卡县的百岁老人库拉说：“在旧社会里，为领主支了一辈子差，干了一辈子牛马活，连说话的权利都没有，在新社会里，我们终于有了当家作主的权利”，参见《解放西藏史》编委会：《解放西藏史》，中国党史出版社2008年版，第516页，

下永无政治地位的农奴，也可以成为人民代表、自治区高级领导人、将军、国家领导人，<sup>1</sup>这正是西藏人民在民主改革之后享受到广泛的政治权利的一种真实写照。

人身权利，又称人身自由权或个人活动自由权，它是公民参加各种社会活动、参加国家政治生活和享受其他权利自由的先决条件。公民失去了人身自由，其他权利自由也就无从谈起，因此，人身自由是公民最基本、最起码的权利。但在旧西藏，农奴主对农奴掌有生死婚嫁大权，可以买卖、赠送、转让或交换，可以滥施酷刑，<sup>2</sup>更缺乏人格尊严<sup>3</sup>，而这，却被少数别有用心西方人士称之为没有阶级压迫、只有对宗教的虔诚的“香格里拉”。试想一个人如果处于连最起码的人身自由、人格尊严都得不到保障的状况下，还哪里谈得上什么人权？正是因为人身权之于公民基本权利行使的前提意义，所以，禁止蓄奴，任何人都不得被使为奴隶、一切形式的奴隶制度均应予以禁止，成为世界各国人民在人权事务上的一个基本共识。如《世界人权宣言》第四条即为，“任何人不得使为奴隶或奴役；一切形式的奴隶制度和奴隶买卖，均应予以禁止”，<sup>4</sup>《公民权利和政治权利国际公约》第八条第一款也规定，“任何人不得使为奴隶；一切形式的奴隶制度和奴隶买卖均应予以禁止”第二款规定“任何人不应被强迫役使”，第三款规定“任何人不应被要求从事强迫或强制劳动”。<sup>5</sup>旧西藏噶厦政府强行加在广大西藏人民身上的繁重的乌拉差役，实际上也是一种强制劳役，同样是对西藏人民人身自由的一种侵犯，“乌拉”，分“内差”和“外差”，有的是西藏地方政府很早以前规定下来的，有的是根据需要临时摊派的，种类繁多，任务繁重。<sup>6</sup>另外，旧西藏刑罚实施中存在的各种酷刑，也是诸多人权公约所反对的。<sup>7</sup>而在民主改革之后，西藏地区落后的农奴制、残酷的刑罚制度均得到废除，广大农奴才真正享有到了宪法所赋予的身体自由、人格尊严等人身权利。

经济权利方面，占西藏人口仅仅 5% 的三大领主占据了西藏几乎所有的社会财富、经济资源，占西藏人口绝大多数的农奴则处于人身的依附状态，这一事实本身，就是对广大西藏人民经济权利的巨大侵犯。而压在旧西藏人民身上层出不穷的各种苛捐杂税，同样是对广大西藏人民经济权利的侵犯。至于高利贷，更是压在当时西藏人民身上的一座大山，当时旧西藏地方政府的许多机关都放高利贷，大小寺庙、贵族也都放高利贷，而且旧西藏地方政府把放债、收息列为各级官员的行政职责、并制定相关措施，从而使这种高利贷实际上具有强迫性，往往贷给整个谿卡，不愿贷也得贷，而高利贷的利息收入则占了三大寺年收入的 25% 至 30%。<sup>8</sup>旧西藏的高利贷的利率高得离谱，如堆巴家原欠甘丹寺喇基 40 藏克青稞，利滚利之后达到 8000 藏克<sup>9</sup>。我们翻阅记录旧

<sup>1</sup> 可参见旦增伦珠：“从农奴到全国人大代表：西藏人谈西藏变迁之一”，《中国藏学》2005 年第 4 期，曾任西藏自治区政府主席、全国人大常委会副委员长的热地，也是农奴出身。

<sup>2</sup> 农奴主为了满足自己的需要，可以将自己的农奴折价买卖或交换，大约在 1916 年，扎西顿珠在绒夏当“雪巴”，带去一个佣人南姆加，在当时是个好裁缝，被定日宗的普扎康巴看上，普扎康巴有匹棕色的马，双方协商结果为普扎康巴的马折十品藏银，扎西顿珠把南姆加以 7 品藏银折价，另付 3 品藏银给普扎康巴。参见《藏族社会历史调查（六）》，民族出版社 2009 年版，第 64 页。

<sup>3</sup> 如才旺卓玛口述到，有一次她去给谿本送草，“每送到一个脸上就被盖上一个印。去德钦颇章支乌拉，一天要送 20 到 100 次土，脸上盖不下，手臂是候补。晚上休息时每人的脸、手臂上都是黑色的农奴主的大印。想起旧社会受侮辱的事情，真会气疯，我们农奴的尊严完全被剥夺，人还不如牲口被重视呢！如果没有共产党，我们永远抬不起头来”，参见《藏族社会历史调查（五）》，民族出版社 2009 年版，第 264 页。

<sup>4</sup> 参见中国社会科学院法学研究所编：《国际人权文件与国际人权机构》，社会科学文献出版社 1993 年版，第 4 页。

<sup>5</sup> 参见中国社会科学院法学研究所编：《国际人权文件与国际人权机构》，社会科学文献出版社 1993 年版，第 25 页。

<sup>6</sup> 《藏族社会历史调查（四）》，民族出版社 2009 年版，第 51 页。

<sup>7</sup> 在西藏民主改革之前，割鼻、割舌、砍手砍脚、剜眼珠、戴石帽、站木笼等残酷的刑罚可谓种类繁多。可参见王贵、喜饶尼玛、唐家卫《西藏历史地位辩》一书中陈宗烈所摄的农奴所受酷刑的照片，民族出版社 2009 年版，第 487-489 页。

<sup>8</sup> 王贵、喜饶尼玛、唐家卫：《西藏历史地位辩》，民族出版社 2009 年版，第 476 至 477 页。

<sup>9</sup> 《藏族社会历史调查（一）》，民族出版社 2009 年版，第 166 页。

西藏社会、经济生活真实写照的《藏族社会历史调查》(一)至(六),基本上每个地区的社会历史调查里面都有贫苦农、牧民对于噶厦政府、贵族、寺庙的高利贷的血泪控诉,西藏人民在旧西藏时代经济权利方面的悲惨境遇,由此可见一斑。而正是在民主改革之后,废除了高利贷等压在西藏人民身上的大山、结束了农奴制下西藏少数僧侣、贵族占有西藏大部分经济资源的严重不公平局面之后,百万农奴才砸碎了以前压在自己身上的人身枷锁,获得了人身自由,也改变了原来极少数农奴主占有大量生产资料的不合理状态,广大西藏人民通过民主改革,分得了土地、牲畜和其他生产资料,也才真正享受到了财产权等经济权利。而且,对于西藏原有寺庙、领主等所拥有的地产,在民主改革中采取的也是“赎买”的政策,所以也不存在侵犯其财产权的问题,更何况其所谓财产权本身也是建立在大多数人无法享有财产权的不正义、不平等的农奴制基础之上。

在现代社会,教育往往被视为一种增加“人力资本”和竞争实力的重要手段,教育,之于人的生存和发展至关重要,也正因为如此,受教育权被认为是一项基本人权,并被写进了世界各国宪法,而在二战之后,受教育权更是得到了进一步的认可,进入到国际法领域,成为《联合国宪章》、《世界人权宣言》、《经济、社会、文化权利国际公约》等国际人权公约的重要内容;其原因就在于对公民个体而言,受教育权直接关系到公民在这个社会中的生存与发展空间。而在旧西藏的农奴制状态下,接受教育是少数农奴主、僧侣的专利,大部分农奴和奴隶实际上是文盲,也不存在受教育权的享有,而受教育权的匮乏本身又直接导致其子孙后代也成为永远无法摆脱贫穷地位的“贱民”,西藏的现代教育,是在和平解放后才开始的,但由于当时封建农奴制尚未被打破,寺院教育仍然是主流,广大农牧民子女的受教育权利并不能得到很好的保障。<sup>1</sup>而西藏在民主改革之后完善的小学、初等、高等、职业教育体系的确立,以及西藏人民整体文化水平的提高,也足以说明只有在社会主义的新西藏,广大西藏人民的受教育权等社会、经济权利才能得到切实、充分的保障。

妇女、老人、儿童等主体的权益保障,在宪法学理论中被视为特殊主体的权益保障问题,另外男女平等,本身也是平等权作为宪法基本权利之首要权利的一种体现,如我国现行宪法第四十八条即规定,“中华人民共和国妇女在政治的、经济的、文化的、社会的和家庭的生活等各方面享有同男子平等的权利。国家保护妇女的权利和利益,实行男女同工同酬,培养和选拔妇女干部”,而妇女权益保障,也同样是世界各国宪法和相关人权公约的重要内容。但在农奴制、政教合一体制下的旧西藏,妇女处于整个社会的底层,如“旧西藏通行数百年的《十三法典》和《十六法典》,将人分成三等九级,明确规定人们在法律上的地位不平等。其中,妇女被列为低等级的人,尤其是那些处于社会低层的贫苦妇女。杀人赔偿命价律中妇女的赔命价相当于草绳一根”,另外在旧西藏的法律中,妇女在婚姻家庭中基本处于被忽视乃至被奴役的地位,“妇女与牲畜并列,作为财产的一部分定其归属,可以被当作礼品赠于他人”<sup>2</sup>。至于政治参与权,更是无从谈起。在奴隶制下,女性农奴被农奴主强暴、或者转卖、抵债都层出不穷<sup>3</sup>,这无疑是当时农奴主对西藏妇女权益的侵犯、践踏的一个真实写照。因此,在旧西藏,妇女从整体上缺乏独立的政治、经济、社会地位。民主改革后,一方面废除了农奴制对妇女的束缚,另一方面采取各种措施提高妇女的知识水平和参政议政能力,广大西藏妇女,正是在民主改革之后,才获得了和男子同等的法律地位,其政治、经济、文化等诸项权益,也才真正得到保障。

<sup>1</sup> 在旧西藏,教育被寺院教育垄断,而寺院教育除了学习一些藏文文字以外,绝大多数学习内容是有宗教的知识。据1949年调查,哲蚌寺洛色林扎仓近4000名僧人中,就有80%是文盲。1951年西藏和平解放前,整个西藏没有一所现代意义上的正规学校,适龄儿童入学率不到2%,文盲率高达95%,详见李波:《民主改革后西藏教育的发展及其人权意义》,《西藏民族学院学报(哲学社会科学版)》2009年第3期。

<sup>2</sup> 仓决卓玛:《西藏妇女权利地位今夕谈》,《西藏研究》1999年第3期。

<sup>3</sup> 在旧西藏民众心目中,“农奴是农奴主掌心之物,他要玩弄、欺凌女农奴就等于用食指掐死虱子一样容易”,“农奴主看上哪个女农奴,这个女农奴都难逃魔掌,不管他们是尼姑还是俗家妇女,想糟蹋就糟蹋。命令她早上去,绝不能晚上到”,参见《藏族社会历史调查(五)》,民族出版社2009年版,第225-226页。

所以，无论是作为宪法基本权利首要权利的平等权，还是选举权、被选举权等政治参与权、以及人身自由、宗教信仰自由、财产权、受教育权等经济文化权利，乃至妇女等特殊群体的权益问题，在旧西藏农奴制、僧侣神权统治下都缺乏保障。而上世纪五十年代雪域高原上的这场民主改革风潮，其在世界人权史上也由此取得了堪与一百年前林肯废除美国南部农奴制相比的重要意义，如果考虑到美国内战之后虽然颁布了宪法第 14 修正案确认黑人与白人平等地受法律保护，但并未解决黑人的经济权益保障问题，即使是政治权利的行使在具体运作中也受诸多限制，而黑人妇女的权益保障更是无从谈起的话，那么，上世纪五十年代西藏地区民主改革作为世界文明史上上一场史诗性变革的意义就更值得我们铭记。

#### 四、政教分离：现代政治的必然要求和宗教信仰自由的前提

在西方国家少数政客的“西藏问题”话语中，“西藏问题”被化约为一个人权问题尤其是“宗教信仰自由”问题，但是他们有意无意的回避了这样一个问题，即旧西藏的地方政权并不是一个单纯的宗教信仰自由问题，而是涉及到宗教信仰自由赖以行使和得以保障的必备前提——政教分离问题。而政教分离还是政教合一，则是区分一个政治体制是现代还是前现代的重要标准，同时，政教分离也是现代宪法的基本原则之一。

政教分离，英文表述为“separation of church and state”，是现代国家的一般原则与政治道德基础，其意义在于禁止国家把某一特定宗教定为国教，另外要求国家与宗教之间应保持各自的生活准则与领域，从本质上来讲，政教分离要求国家权力的宗教中立性或非宗教性，禁止“宗教的政治化”与“政治的宗教化”。<sup>1</sup>宗教与政治无疑是个非常复杂的话题，在人类政治发展史中也不乏宗教与政治权力紧密结合甚至宗教直接异化为政治权力、居于世俗权力之上的现实，也常有统治集团试图通过宗教来为自身的统治和政治行为进行合法化论证、或者把宗教作为进行政治整合的统治意识形态。如欧洲中世纪，许多国家实行的即是政教合一体制，教皇权力凌驾于欧洲各公国国王权力之上，并为了扩大教权而不时挑起各国之间的纷争；各国内部政治斗争中也不乏教派之争的因素，不同教派、教会之间的战争也是连年不断，如尼德兰革命和英国资产阶级革命的发生都是以教派纷争为背景的。因此，正是由于欧洲中世纪时期政教合一的教皇政权对于欧洲诸国政治的粗暴干涉、热衷发动“圣战”、镇压宗教异端、反对科技创新，进而给欧洲各国人民带来巨大灾难和惨痛教训；当时的天主教士阶层自身也是腐化堕落、穷奢极欲，而教权的存在也不利于欧洲兴起诸国的现代国家建构。因此，启蒙时代的思想家们纷纷展开对政教合一体制的批评，并主张教权与政治权力分离、各教派一律平等。

1689 年，英国颁布《宽容法案》，首次肯定各教派内部平等。而美国的先民们正是由于饱受宗教与政治纠缠不清导致的宗教迫害才奔赴新大陆，因此，在 1791 的宪法第一修正案中正式阐明了“国会不得制定确立国教的法律”的政教分离原则，其后，美国在其宪法实践中又通过一系列判例确立了宗教活动不得违反法律、宗教活动不享有违反法律的特权等“政教分离”的具体标准。<sup>2</sup>而在天主教曾经享有诸多政治、经济特权的法国，教士们享受的特权本身即成为新兴的资产阶级和广大法国人民无法忍受的一种象征，<sup>3</sup>最终导致了大革命的爆发，大革命进程中广大农民拒绝缴纳什一税，夺回被教会侵占的土地和财产的现实，也促使制宪会议开始着手从宪法体制上解决宗教问题，随后通过了废除教士们的征收什一税特权、教会财产由国家处理的制宪会议法令，<sup>4</sup>而政教分离原则，也成为法国宪法史中被贯彻得非常彻底的一项基本原则。其他如德国、意大利等国的现代国家构建，均是建立于宗教权力在政治领域的退场基础之上，也均在其宪法文

<sup>1</sup> 韩大元：《试论政教分离原则的宪法价值》，《法学》2005 年第 10 期。

<sup>2</sup> 刘正峰：《美国规制宗教活动的判例法研究》，《环球法律评论》2012 年第 5 期。

<sup>3</sup> [法]西耶斯著、冯棠译：《论特权·第三等级是什么》，商务印书馆 2011 年版，第 1 页。

<sup>4</sup> [俄]克鲁泡特金著、杨人梗译：《法国大革命史》，华东师范大学出版社 2006 年版，第 13 页。

本中明确规定了政教分离原则。可以说，当今世界上大部分国家的政治体制实行的都是政教分离原则，甚至从某种意义上讲，是政教分离还是政教合一，本身即可视为政治体制是现代还是前现代的一个判断标识。

另外，从公民权利保障的角度讲，各国在政治实践和立宪活动中之所以普遍强调“政教分离”的原则，就是因为只有当国家权力确保在宗教面前处于超然的中立地位的情况下，不同教派才会有一个平等的发展环境，宗教信仰也才能真正成为一种私人领域事务，从而也就不会出现宗教干涉政治、宗教迫害等异化现象。这里面最典型的体现即是美国宪法中对于政教分离的提倡即是源于当初清教徒因为政教不分而饱受宗教迫害的切肤之痛。因此，目前世界上 168 个国家的成文宪法典中，除了表明对宗教信仰自由的宪法保障之外，以明示或者默示的方式确立“政教分离”这一宪法原则的也占了 70%<sup>1</sup>。而我国现行宪法中强调“任何人不得利用宗教进行破坏社会秩序、损害公民身体健康、妨碍国家教育制度的活动”，实际上也同样也是让宗教回归个人信仰之私人领域本位的一种政教分离原则的具体体现，也是对宗教信仰自由的真正落实和保障。

在旧西藏政教合一的政治体制中，达赖喇嘛并非一个纯粹的宗教领袖，同时是拥有政治权力的地方政权政治首领，集政教大权于一身；而在噶厦政权中，格鲁派僧人的势力也非常强大，按照采取了僧、俗并用的原则，基本上处于僧、俗各半的比例，根据“1959 年初对西藏地方政府在职僧俗官员的排名登记表明，此时僧俗官员总数为 477 人，其中僧官 2 人(达赖喇嘛不计在内)，俗官 211 人”<sup>2</sup>；而且，在僧官与俗官之间，僧官的地位要高于俗官，如噶厦政权中的四位噶伦，一僧三俗联合执政，但首席噶伦必须为僧官。在旧西藏地方政权的基层行政机构如基巧公署，一般也设四品以上的僧俗基巧（意为“总管”）各一人，基巧下一级的宗的宗本也大体维持在僧俗各半的比例。<sup>3</sup>因此，就旧西藏的地方政权构成而言，可以说僧侣集团是深深镶嵌于旧西藏的政治权力结构之中，具有很深的政治属性，而非单纯的宗教人士。

另外，格鲁派寺院的组织机构、在西藏地方政治中的作用也与内地佛教寺院或者欧洲宗教改革之后的教会有本质差异，“遍布西藏各地数以千数的格鲁派寺院都有自己的行政军事职能，大型的寺院除有僧人武装、执法机构，还可以直接委任宗本，政府的命令得不到寺院认可就难以执行，在某些情况下，寺院甚至会动用武力胁迫政府按自己的意志行事，尤其是拉萨的三大寺，更是在西藏政治生活中扮演着举足轻重的角色。三大寺堪布和退休堪布可以直接进入噶厦的僧官系统，参与议政和决策”<sup>4</sup>。同时，三大寺还有散布在全藏的其他大小黄教寺庙作为属寺，子寺的堪布等要职，均需由母寺派出的僧官担任，或由母寺派出常驻代表掌权，进而形成一个严密的教团体系。格鲁派寺院也大都拥有自己的寺属庄园和属民，拥有自行管理寺院庄园和属民的权力；还拥有高度的司法权，形成了一套寺院习惯司法制度。因此，在政教合一的旧西藏，“格鲁派的寺院绝不是单纯的宗教场所，而是一个具有行政、民政、军事、司法、经济管理职能的独特的政府机构”<sup>5</sup>。

如同欧洲中世纪的神权统治成为欧洲诸国现代国家建设的桎梏一样，旧西藏的僧侣统治不但符合现代国家构建所要求的国家权力世俗化、现代化潮流，也对西藏社会发展起到阻碍作用，诚如美国藏学家戈尔斯坦所指出的，“虽然从某种意义上说宗教是西藏政治中的一种和谐的力量，但是它又是一种导致分裂和纷争的力量。各种宗教集团为了扩大自己的声势和影响，展开了激烈的竞争和角逐，他们在有关宗教利益的政策上不能达成一致意见，从而给 20 世纪的西藏历

<sup>1</sup> 王秀哲：《政教关系的全球考察》，《环球法律评论》2012 年第 5 期。

<sup>2</sup> 多杰才旦主编：《西藏封建农奴制社会形态》，中国藏学出版社 1996 年版，第 1—2 页。

<sup>3</sup> 王献军：《西藏政教合一制研究》，兰州大学出版社 2004 年版，第 73-79 页。

<sup>4</sup> 曾传辉：《20 世纪 50 年代西藏的政治与宗教》，社会科学文献出版社 2011 年版，第 34 页。

<sup>5</sup> 王献军《西藏政教合一制研究》，兰州大学出版社 2004 年版，第 79 页。

史带来了灾难”<sup>1</sup>。

因此，法国藏学家达维·耐尔笔下描绘的当共产党和解放军进入西藏之后广大西藏人民像渴望藏族史诗中“格萨尔王”的出现一样渴望共产党和解放军能够改变他们被“侮辱和损害的”命运的场景，<sup>2</sup>即形象地说明，广大西藏人民并不是天生甘于被僧侣、贵族统治集团所奴役、压迫、侮辱，而是像其他地方的人民一样，渴望“自由的新生”。而1959年3月28日，国务院发布解散西藏地方政权的命令，即是如同西方近代政治史中结束天主教会政治、经济特权一样，是一种对“旧制度”的结束<sup>3</sup>、也是平等、民主、政教分离的现代政治秩序建构的必然要求，更是对于广大西藏人民政治、经济、文化权利享有的一种彰显。广大西藏人民，如同当年的欧洲人民一样，迅速投入到反对旧的神权统治的斗争之中，并为建立人民当家作主的新的地方政权而奋斗。

宗教陷入政治，对于宗教精神和宗教清誉来说都只会带来损害，旧西藏政教合一体制下僧侣集团内部政治斗争的景象，即足以说明宗教陷入政治之后对于宗教精神和宗教发展的惊人异化作用。在戈尔斯坦的记述西藏社会1913年至1951年的这段历史中，充斥着西藏僧侣、贵族集团内部的政治斗争，而这，实际上只是西藏政教合一体制下统治阶层政治内斗的一个缩影。因此，本该一心钻研、弘扬佛法义理的高僧，却因为涉足政治而变成了不得不为自己政治命运战战兢兢的政治人物，这是典型的历史的误会。而民主改革之后，西藏的宗教人士终于可以安心钻研、弘扬佛法精义，这也足以说明，“政教分离”的现代政治体制，才真正是宗教的最佳归宿，政治，本就不是宗教的使命。

另外，只有真正实现“宗教的归宗教、政治的归政治”之政教分离原则，公民才有可能真正享受到宪法和法律所保护的宗教信仰自由。而只有改变政教合一体制下某一教派借助中央政府势力独大的情况，各教派才会获得平等发展的机会，公民也会获得“既有信仰宗教的自由，也有不信仰宗教的自由；有信仰这种宗教的自由，也有信仰那种宗教的自由；在同一宗教里面，有信仰这个教派的自由，也有信仰那个教派的自由；有过去不信教而现在信教的自由，也有过去信教而现在不信教的自由”<sup>4</sup>这样一种真正的宗教信仰自由，这也是为何很多国家关于政教分离的宪法文本中规定宗教平等、教派平等的原因所在，其原因就在于只有如此才能真正保障公民的宗教信仰自由成为个人私人领域的事务。在旧西藏神权统治的地方政权结束之后，尤其是在改革开放时期藏传佛教的各个教派所获得的充分的发展空间也足以说明：宗教平等、教派平等、以及宗教信仰自由的充分享有，是以政教分离这一现代政治的必然要求和现代宪法的基本原则为前提的。

所以，上世纪50年代西藏大地上所进行的轰轰烈烈的民主改革，正是新生的中华人民共和国在西藏大地上建立政教分离的现代政治秩序的一种努力，其性质与欧洲近代政治史上反对天主教统治的政治运动、美国宪法第一修正案确立政教分离的宪法原则是一致的，也是为了真正保障西藏人民的宗教信仰自由的享有。旧西藏少数僧侣、贵族专制的政教合一的政权，和宪法中的宗教信仰自由具有本质的不同，与现代政治的“政教分离”原则也是背道而驰的，诚如戈尔斯坦等藏学家所指出的那样，“喇嘛王国的覆灭”，是一种历史的必然。

上世纪五十年代西藏地区的民主改革，其意义不亚于林肯当年的废除奴隶制，且在一些具体权利保障方面还比当时的美国政府贯彻的更为彻底，可以说是世界人权史上的一次史诗性的变革；而从旧西藏前现代的僧侣、贵族神权统治到人民当家作主的普选政权的建立，西藏人民也获得了“自由的新生”。因此，就西藏地区民主改革这一话题本身，我们除了可以用农奴主与农奴

<sup>1</sup> [美]戈尔斯坦著、杜永彬译：《西藏现代史（1913—1951）：喇嘛王国的覆灭》，中国藏学出版社2005年版，第34页。

<sup>2</sup> [法]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1986年编印。

<sup>3</sup> 此处借用[法]托克维尔著、冯棠译：《旧制度与大革命》一书书名的涵义，商务印书馆2013年版。

<sup>4</sup> 《中共中央关于我国社会主义时期宗教问题的基本观点和基本政策》（[1982]19号文件）国家宗教事务局网站 <http://www.sara.gov.cn/GB/zcfg/zc/75352506-2bd0-11da-8858-93180af1bb1a.html>

对立这一阶级话语进行分析，<sup>1</sup>也可以用国家政治制度统一、人民当家作主、人权、政教分离等等现代政治话语进行分析。面对西方国家在所谓“西藏问题”中诸如人权、宗教自由等话语的指责，我们也有必要针锋相对的运用上述他们所理解、所提倡的话语模式给出反驳，从而为在“西藏问题”中进一步争取话语主导权奠定基础。从平等、自由、人权、政教分离这样一些西方现代政治体制所声倡的基本价值追求和现代宪法体制的基本原则出发，或许同样可以揭示香格里拉神话背后旧西藏僧侣政权的前现代、甚至反现代的政治本质；也由此更能证明上世纪五十年代西藏地区的民主改革之于西藏人民在人身解放、生存发展、政治参与等全方位权利彰显上的重大意义，以及西藏地区民主改革本身旨在实现一个从少数僧侣专制到广泛的人民民主、从农奴制到人权彰显、从政教合一到政教分离的现代政治秩序建构努力的性质所在。

## 【论 文】

# 民族关系体验与民族交流：

## 凉山州的汉族与彝族学生

汪丽娟<sup>2</sup>

### 一、导论

中国自古以来便是一个多民族的国家。生活在这片土地上的人民享有丰富的文化多样性。自20世纪50年代以来，在前苏联民族政策的影响下，中国共产党决定进行民族识别，旨在弄清楚各个不同文化人群的民族成分。法国汉学家白娅莉（Béatrice David）曾在文章中提到：“中国的民族识别政策在将个人归并到官方民族称谓的过程中也同时衍生出了很多新的族群身份（*identité ethnique*）。在中华民国时期的五族（汉，满，蒙，回，藏）的基础之上增加了51个新的群体。然而，这56个群体的统一又构成了一个新的国家民族‘中华民族’。所以，实际上中国50年代开始的民族识别首先是要求将地方的群体归入汉族与‘非汉族’这两个大类。然后在

---

<sup>1</sup> 这实际上也是旧西藏地方政权和农奴制的阶级本质所在。但在“西藏问题”外宣方面，由于西方主流意识形态对于阶级斗争话语的排斥，我们可以采取一种其可接受、可理解的话语说模式，进而在“西藏问题”上我们已经占据了实质的道义性基础上再获得程序上的话语权。

<sup>2</sup> 法国巴黎第七大学和法国高等社会科学院中国近现代研究中心联合培养博士生。

‘非汉族’这一大类中再区分汇总并冠之以官方认定的民族称谓<sup>1</sup>。”然而，值得注意的是这个“识别”的过程不仅仅是一个对多元文化的分类过程，它同时也会加强被“识别”族群成员的族群认同。“如我国西北地区的保安族在20世纪50年代以前基本上认同于回族，在被政府部门正式‘识别’为一个独立族群并建立了自己的自治县之后，保安族自身的族群意识和族群内部认同明显加强<sup>2</sup>。”美国彝学家斯蒂芬·郝瑞在谈中国的民族识别问题时也同样认为：“不论当年民族识别的依据如何，各民族已成了民族与区域政策中的一个真实的统一体，过去没有认同的民族，如今在某种程度上已经发展出了认同。云南中东部的撒尼人和四川凉山的诺苏人都已经知道自己是彝族，并且当他们用汉语说自己的族称时，都称自己是彝族<sup>3</sup>。”

除此之外，自20世纪50年代以来对中国56个族群<sup>4</sup>“识别”和“制度化”的过程同时也是中国55个少数民族<sup>5</sup>的族群身份“客观化”的过程。北京大学马戎教授指出：“在全体国民的身份中正式地明确每个人的‘民族成分’，而且使之固定化，做出这种制度性安排的理论基础是为了表现并贯彻‘民族平等’政策，避免少数民族成员由于担心受到歧视而不敢表明自己的族别，而实际操作方面的考虑是为了落实政府对少数民族的各项优惠政策，因为不明确人们的‘民族成分’就确定不了落实政策的具体对象。但是必须指出，这种制度性安排无疑会唤醒以及强化人们的‘族群意识’，这种把各族群成员相互清晰地区别开来的做法，显然不利于族群之间的交往与融合”（马戎，2004：94）。而且，“族群优待政策，在具体实践当中是一种资源分配的不平等政策”（马戎，2004：97）。在中国，“族群优待政策则是占优势的族群（汉族）通过对其他少数民族的优待而逐步消除历史上遗留下来的在政治、经济、教育等方面的族群差别的手段”（马戎，2004：97）。中国共产党“实行这样一些照顾性政策的目的是想淡化族群差异，缩小族群差距；但是其结果很可能反而会推动少数民族的自我凝聚、强化其整体意识和进行社会动员。”（马戎，

<sup>1</sup> David B., « le rôle des mythes d'origine dans la représentation des ethnicités han et zhuang en Chine du Sud », in *Journal des anthropologues*, 1998.

<sup>2</sup> 马戎，《民族社会学---社会学的族群关系研究》，北京大学出版社，2004，第74页。

<sup>3</sup> 斯蒂文·郝瑞著，（巴莫阿依、曲木铁西译），《田野中的族群关系与民族认同---中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000，第4页。

<sup>4</sup> 鉴于近年来学界对“民族”，“少数民族”和“中华民族”这几个词汇的讨论，本文认为北京大学马戎教授的观点既能从民族学的角度全面体现中国民族现状，也能从社会政治学方面避免许多现行政策可能带来的弊端。参见马戎，“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》2004年第6期，第122-133页。

<sup>5</sup> 同上。

2004: 97)

斯蒂芬·郝瑞从族群关系的角度也做出了相同的论断。他认为：“现实中的族群作为一个政治与经济的集合体，其界定在很大程度上不仅仅依据其内部共同的世系与共享的文化，更多的是依据其外部与其他族群的关系和与国家的关系。正是族群间的相互关系使得族群性在各族群成员中显示出重要性<sup>1</sup>。”

从上面的论述中可以看出，中国政府制定的民族政策，无论其出发点何如，执行方式何如，都无可避免地产生并加深了被“识别”和“制度化”的族群成员的族群身份认同。这种认同在与某些特定的民族优惠政策结合时，很可能会成为影响族群关系的不利因素。在此，我们希望通过凉山州部分汉族和彝族学生关系的调查，来了解自 50 年代以来的民族政策对族群身份认同和族群关系的影响。

凉山州是中国最大的彝族聚居区。根据凉山州 2011 年国民经济与社会发展统计公报<sup>2</sup>的统计结果，这个州现有的少数民族人口占总人口的 53.5%，其中彝族人口占 50.01%。但是凉山州 1 市 16 县彝族人口的分布很不均匀。大部分彝族聚居在山区和二半山地区。比如，凉山州州府所在地西昌市的彝族人口只占 22.5%<sup>3</sup>，而距西昌市 114 公里的布拖县的彝族人口却占全县总人口的 94.7%<sup>4</sup>。2010 年我们选择了西昌市的 4 所中学做调查。之所以做这个选择，一是因为我们可以国内做调查的时间相当有限，客观条件不允许我们在其它县份上做进一步的调查；但更重要的原因是西昌市的这四所中学各具特色：第一所中学规定必须招收至少 50% 凉山州各个县考上来的少数民族学生；第二所中学主要的招收对象是西昌市 13 个乡镇的少数民族学生。另外两所中学虽然没有招收少数民族学生的任务，但还是有为数不多的少数民族在此就读。而且这两所中学一所为乡村中学，另一所是城市中学。所以，这四所中学的学生无论是从社会经济条件还是从族群混合程度上都相当具有代表性。由于我们采访中彝族以外的少数民族学生比例很小，所以我们研究的对象主要是汉族和彝族学生。

格莱泽 (N. Glazer) 和莫尼汉 (D. P. Moynihan) 在《族群》(ethnicity) 一书中多次提到“族群分层”(ethnic stratification) 这个术语。族群分层“分析的对象是不同族群集团之间由于其结构性差异所引起的不平等，目的在于考察一个社会的‘社会分层’结构当中是否含有一定程度的族群背景，社会的不平等是否反映的是族群之间的不平等，各族成员是否存在相同的社会流动机会<sup>5</sup>。”在此基础上，我们假设不同社会经济地位的彝族学生和汉族学生在学校有没有族群混合的经历及其混合的程度对他们接受异文化的程度和民族关系都有很大的影响。因此，我们分别在这 4 个族群混合度不同的高中做了问卷调查。这篇文章的内容主要是基于对这 4 所高中汉族和彝族

<sup>1</sup> 斯蒂文·郝瑞著，(巴莫阿依、曲木铁西译)，《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000，第 22 页。

<sup>2</sup> <http://www.lsz.gov.cn/2011xxgk/next/e06b6b2b-1dd9-4dbc-941f-053e14900f47> (20/03/2013).

<sup>3</sup> <http://xc.lsz.gov.cn/shownews.aspx?id=39849> (20/03/2013).

<sup>4</sup> <http://www.scxty.cn/lsz/Template/12/detail.aspx?wid=2799&cid=20902&id=187732> (20/05/2013).

<sup>5</sup> 马戎，《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京大学出版社，2004，第 232 页。

学生所做的调查问卷结果的分析。另外，我们还会利用一些在西昌市学校以外所做的半结构式访谈的内容对相关问题做补充。通过这些分析，我们希望能够评估以高中学生为主的社会主体对“民族”这个官方认定的族群身份的认同程度。同时，我们也反思这个民族标签是否会加深各个族群之间的界限。另外，我们希望能够通过对“民族友谊”、“异文化了解程度”和“跨民族婚姻态度”这几个变量的分析，弄清楚这些官方认定的不同族群身份的汉族和彝族学生对异文化的“文化适应”（acculturation）过程。

## 二、中国社会中的“文化碰撞”（rencontre des cultures）和少数民族

### 2.1 中华文明的多元性

中国自古以来就是一个文化多元的国家，也正是这种文化多元性造就了经久不衰的中华文明。在秦始皇统一中国以前，各个地方的人群之间就有不同程度的接触。这种接触时而以武力征伐的形式出现，时而以文化融合的形式出现。直到1911年孙中山先生领导的辛亥革命的到来，中国才告别了帝制时代，开始走上现代民族国家构建的征程。历史学家们都一致认同中国历史上的这种文化多元性对中华文明构建所做出的重大贡献。法国的中国历史学家 J. Gernet 就这样写道：“一千多年前，中国的族群和文化多元性都比今天要普遍。那时，长江以南还居住着众多的族群，可是现在仅存为数不多的几个了：讲泰语和老挝语或者使用汉语方言的傣族人、从属于藏缅语系的人群、苗族和瑶族……中华文明在它的历史发展过程中不断地整合其它不同的文化。在这个从未中断过的文化接触的过程中，没有任何文化能够孤立于中华文明的影响之外：北方草原上操土耳其语、蒙古语和满语的游牧民族、中藏边界上的山民、扬子江畔的渔民、中国南边、西南边的非汉族和中亚居住在绿洲边的人民……<sup>1</sup>”。因此，与其说中国的各族群之间是一种马赛克式的共存方式，不如说他们在中国这片共同的土地上杂居、融合更为准确。考古学家们发现的新石器时代的仰韶文化和龙山文化就是这个融合过程的鉴证。当然，想要完整地重现这段历史文化融合过程似乎显得有点异想天开，因此我们便只能从族群关系这个角度去把握了。

### 2.2 采访对象的特征

在分析族群关系之前，我们首先介绍在本次调查中采访对象的特征。研究族群之间的结构性差异时常用到的指标有：“（1）劳动力的行业结构；（2）人口城乡比例；（3）平均受教育水平；（4）劳动者就业率；（5）职业结构；（6）收入结构与消费模式等等”（马戎，2004：232）。鉴于我们本次研究的对象主要是已经考入普通高中的彝族和汉族学生，而且我们采用的研究方法是调查问卷采访。相对个人访谈来说，问卷调查本身具有局限性，采访者不能更深入、全面地了解被采访者的个人经历及家庭状况。但是，被采访的这四所学校学生不同的族群混合度和其家庭经济收入的差距让我们不仅能够比较这两个族群之间的结构性差异，而且还能从某种程度上量化各个族群内部成员之间的“社会分层”<sup>2</sup>。

为了了解学生的家庭经济状况，我们在调查问卷中提出的问题是：“你们家的家庭年收入是

<sup>1</sup> Gernet J., 1968, article “Chine”, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4, p. 263.

<sup>2</sup> “社会分层是各类人的结构性的不平等，人们由于在社会等级制度中的地位不同而有着不同的获得社会报酬的机会。（罗伯逊，1990：301）”（参见马戎，2004：232）

多少？”我们给了学生五个区间选项：小于 5000 元、5000 到 1 万元、1 万到 2 万元、2 万到 4 万元和 4 万元以上。虽然我们采访的学生并不一定知道他们家庭具体的年收入是多少，但是他们家庭的生活和消费的方式直接影响他们对其家庭收入的定位。在此，我们以表格的形式来具体表示各个学校的族群混合度以及它们各自招收的彝族和汉族学生之间的社会经济差异。从社会学的角度，我们不便在这儿直接使用被采访学校的名称。因此，我们决定使用以下四个替代名：汉族城市高中，汉族农村高中，混合民族高中和零混合度民族高中。这四个替代名虽然稍显冗长，但是他们能够具体体现这四所学校招收学生的特点。

表一：各学校彝族和汉族学生的族群混合度和家庭经济状况

年收入（元）	民族（%）	1-5000 (1)	5001-10000 (2)	10001-20000 (3)	20001-40000 (4)	大于 40000 (5)	总数
汉族城市高中： （特低混合度）	汉族： 93,7	(21) 15,7 %	(31) 23,1%	(21) 15,7 %	(29) 21,6%	(29) 21,6%	(131) 100%
	彝族： 6,3	(2) 22,2	(1) 11,1	(0)	(2) 22,2	(4) 44	(9) 100
	总计： 100	(23) 16,4	(34) 24,2	(21) 15	(31) 22,1	(33) 23,6	(140) 100
汉族农村高中： （低混合度）	汉族： 83,5	(28) 32,6	(23) 26,7	(20) 23,3	(11) 12,8	(2) 2,3	(84) 100
	彝族： 16,5	(11) 64,7	(2) 11,8	(1) 5,9	0	(1) 5,9	(15) 100
	总计： 100	(39) 39,4	(25) 25,2	(21) 21,2	(11) 11,1	(3) 3	(99) 100
混合民族高中： （汉族学生居多）	汉族： 59	(23) 31,5	(18) 24,7	(9) 12,3	(12) 16,4	(11) 15,1	(73) 100
	彝族： 41	(22) 42,3	(8) 15,4	(10) 19,2	(8) 15,4	(2) 3,8	(50) 100
	总计： 100	(45) 36,6	(26) 21,1	(19) 15,4	(20) 16,3	(13) 10,6	(123) 100
零混合度民族高中：	汉族： 0	-	-	-	-	-	-
	彝族： 100	(60) 60,6	(17) 17,2	(12) 12,1	(6) 6,1	(1) 1	(96) 100
总计	汉族 （总数）	(72) 25	(72) 25	(50) 17,4	(52) 18	(42) 14,6	(288) 100
	彝族 （总数）	(95) 55,9	(28) 16,5	(23) 13,5	(16) 9,4	(8) 4,7	(170) 100
	总数	(167) 36,4	(100) 21,8	(73) 15,9	(68) 14,8	(50) 10,9	(458) 100

从总体上看，在这个表格中超过三分之一（36.4%）的学生家庭年收入小于 5000 元，处于贫困状态，只有接近 11% 的学生的家庭年收入大于 4 万元，58.2% 的学生的家庭年收入小于 1 万元（列（1）与列（2）之和）。而且，彝族学生家庭的贫困程度大于汉族学生：55.9% 的彝族学生的家庭年收入小于 5000 元，而只有 25% 的汉族学生家庭处于相同的贫困状态。与之相反，家庭年收入大于 4 万元的彝族学生比例远远低于同等水平的汉族家庭。

汉族城市高中的彝族和汉族学生混合度很低。就读于这个学校的学生主要是汉族，140 个被采访的学生中只有 9 个彝族，占 6.3%。同时，这个学校家庭富裕学生的比例也最大，23.6% 的学生家庭年收入超过 4 万元。另外，9 个被采访的彝族学生中有 6 个的家庭年收入大于 2 万元。这表明就读于这个汉族城市高中的彝族学生虽然数量上很少，但都属于家庭富裕的学生。他们和汉族同学在社会经济条件上几乎没有差距。

与此同时，就读于汉族农村高中的学生的构成情况和汉族城市高中的相比差异就比较大了。

首先，从数量上讲，虽然就读于汉族农村高中的汉族学生的比例仍占大多数（83.5%），但是与汉族城市高中的汉族学生相比还是要相对少一些。另外，这个学校汉族学生的家庭经济状况远比汉族城市高中的汉族学生的家庭经济状况差（家庭年收入小于5000元的汉族学生比例相差16.9个百分点）。至于这个学校的彝族学生，从数量上讲，他们和汉族城市高中的彝族学生一样占少数，可是他们的家庭经济状况却和前者无法相比。汉族农村高中的彝族学生家庭年收入少于5000元的学生数量（64.7%）是汉族城市高中处于同等条件下的学生数量（32.6%）的两倍。而且，我们还注意到这个学校彝族学生的家庭经济状况是4所高中里最差的（64.7%的彝族学生家庭年收入少于5000元），甚至比零混合度民族高中的彝族学生家庭经济状况还要差（60.6%的彝族学生家庭年收入少于5000元）。

至于混合民族高中，首先从数量上来看，就读于这个学校的汉族和彝族学生的比例几乎相当（51%的汉族学生比49%的彝族学生）。其次，这个学校家庭年收入少于5000元的学生比例相比汉族农村高中同等条件下的学生比例稍微小一些（36.6%比39.4%）。因为尽管这两个学校汉族学生家庭年收入小于5000元的学生比例相当，但是与汉族农村高中的彝族学生相比，混合民族高中的彝族家庭经济状况很差的学生比例相对较小（42.3%比64.7%）。

在对以上4所中学的彝族和汉族学生家庭经济状况分析的基础上，我们可以看出族群性这个因素和社会经济状况之间存在着紧密的联系。首先从整体上来看，无论是农村还是城市的汉族学生的家庭经济状况都比彝族学生要好。其次，城市的汉族和彝族学生的家庭经济状况都比农村的汉族和彝族学生的家庭经济状况好。另外，家庭经济状况最差的彝族学生要么集中在主要招收彝族学生的高中，要么散布在条件较差的汉族农村高中。这说明在彝族这个族群内部存在着严重的社会分层现象。

我们知道在这4所中学里，只有零混合度民族高中招收的学生完全是彝族。其它3所高中里的汉族学生都占多数，但是比例各不相同。那么，这种不同的族群接触环境会不会使彝族和汉族学生对“民族”这一官方认定的术语产生不同的理解？而且，不同社会层次的汉族和彝族学生对这个术语的理解会不会也各不相同呢？因此在这里，我们首先考查彝族和汉族学生对待政府认定的民族成分的态度。因为对官方认定的民族身份的完全地、毫无疑问地认同应该不利于族群之间的关系。

### 三、 彝族和汉族学生对给定身份和自我身份的认同

#### 3.1 学生对少数民族“族群共同体”的主观认同<sup>1</sup>

少数民族身份的具体化和客观化（objectivation）是中国民族政策很重要的一部分。政策制定的初衷是为了实现民族之间事实上的平等。但是，与此同时，这种政策取向无论从认知论还是从方法论上都提出了新的挑战。法国汉学家杜瑞璜（J. Thoraval）就曾经明确提出，从属于某个族群远远不是一个自然的、客观的事实，而是在不同族群的接触过程中不断调整和明晰族际界限的过程：

“从理论上讲，无论是学者还是政策执行者的思索都旨在表明‘民族’这个根本性概念的不确定性和任意性（族群 *ethnie*、民族 *nationalité*、国族 *nation*），而中国的民族政策和社会生活的合法性正是建立在这样一个不确定的概念上。尽管这种批判式的讨论只是局部的而且还有一些

---

<sup>1</sup> 根据马克思·韦伯的表述。Max Weber, *Économie et Société* (2), éd Pocket, 1995, p. 130.

自相矛盾的地方，但是旨在修正毛泽东时期一些极左的民族政策造成的偏激后果的新民族政策，在某些地区曾以一种始料未及的方式改变了官方认定的少数民族的分布状况。我们都知道在过去的十年之初（80年代初），许多曾被识别为汉族的群体，为了获得更多的利益而将自己的民族成分改为少数民族。除此之外，还存在一些极具戏剧性的例子。比如生活在湖南和湖北的土家族人口在几年之内翻了四倍。虽然他们讲的语言属于藏缅语系，但是他们的汉化程度已经很深了。更确切地说，这些态度的转变更多地是为了享受政府在物质和文化上给予少数民族的优惠政策。因此我们可以说，这是在市场经济逐步确立的社会中的一些典型的、追逐现实利益的行为特征，而不是文化‘寻根’<sup>1</sup>。”

这正如我们在导论中提到的那样，族群身份的识别和少数民族优惠政策的结合常常会加强族群意识。就连对“原生论”（primordialiste）和“工具论”（instrumentaliste）持批判态度的斯蒂芬·郝瑞也承认，在中国“一方面，国家不仅为其（族群认同）提供了产生的条件，而且通过颁布法令，使官方认可的民族成为了一个永久性的范畴；所以，另一方面，即便连工具主义的好处也阙如的话，只要符合国家的政策，某一民族的范畴就会持续下去<sup>2</sup>。”基于以上考虑，我们将通过对调查问卷的分析来考查我们的彝族和汉族学生对民族客观性的主观信仰。在中国，民族成分的“识别”和“制度化”已经过去了半个多世纪，问学生“是否认为民族真实存在？”这个问题可能会像询问别人性别一样显得多此一举。因为每个中华人民共和国公民的身份证上都清清楚楚地标明了个人的族别。但这也恰恰是这个问题之所以有意思的地方。因为彝族和汉族学生对这个问题的回答（表二）正好能够明确地反映出他们对散播于社会生活各个层面的国家意识形态的内化程度。

表二：你们认为民族真实存在吗？

民族	民族的存在性							
	不知道		存在		不存在		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
汉族	7	2.4	230	79.0	<u>54</u>	<u>18.6</u>	291	100.0
彝族	7	4.0	155	87.6	<u>15</u>	<u>8.5</u>	177	100.0
总计	14	3.2	385	82.0	69	14.8	468	100.0

变量的相关性很明显。确定系数 $\chi^2 = 9.45$ , 自由度=2, 显著水平=99.11%.

表格中加深色有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

在整个样本中，只有 3.2%（14 人）的学生对国家认定的少数民族划分置若罔闻。汉族学生（18.6%）对这种民族划分持怀疑态度的比例大于彝族学生（8.5%）。这样便有 79% 的汉族学生（230/291 人）和 87.6% 的彝族学生（155/177 人）认为民族的存在是一个客观事实。这个看来似乎不值一提的结论实际上很有意思，而且学生们给的理由也能充分表明他们对民族客观真实性的

<sup>1</sup> Thoraval J., *Études chinoises*, vol. X, n° 1-2, printemps-automne 1991.

<sup>2</sup> 斯蒂文·郝瑞著（巴莫阿依、曲木铁西译），《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000，第 27 页。

主观认定。我们在此引用个别学生的观点：“民族是真实存在的，因为他们就在我的身边”；“民族真实存在，因为国家给少数民族很多的优惠政策。如果民族不存在，那为什么少数民族能够享受这些权利？”“民族真实存在，因为少数民族有他们自己的文化、语言、历史、风俗习惯等等。这是事实。”所以，无论是从政策还是从文化的角度，学生们都认为“民族”是真实存在的。

表三：各学校学生对“你们认为民族真实存在吗？”的回答

学校	民族的存在性							
	不知道		存在		不存在		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
1. 汉族城市高中汉族学生	1	0.7	107	79.9	26	19.4	134	100.0
2. 汉族城市高中彝族学生	1	11.1	7	77.9	1	11.1	9	100.0
3. 汉族农村高中汉族学生	4	4.7	70	81.4	12	14.0	86	100.0
4. 汉族农村高中彝族学生	0	0.0	14	82.4	3	17.6	17	100.0
5. 混合民族高中汉族学生	3	4.1	54	74.0	16	21.9	73	100.0
6. 混合民族高中彝族学生	2	3.8	44	84.6	6	11.5	52	100.0
7. 零混合民族高中彝族学生	4	4.0	89	89.9	6	6.1	99	100.0
总计	15	3.2	385	82.0	69	14.8	470	100.0

变量的相关性不是很明显。确定系数  $\chi^2 = 17.40$ , 自由度=12, 显著水平=86.50%.

注意：9个格子(42.9%)的理论数量小于5，确定系数的计算不具有操作性。

表格中各列的总和是在494个样本中计算出来的。

如果我们分别考查各个学校的学生对民族真实存在性的看法（表三），我们可以看到混合程度较高的民族高中的汉族学生对民族真实存在性持怀疑态度的学生比例最高（21.9%）；可是，零混合度民族高中的彝族学生对此持肯定态度的学生比例高达89.9%。从统计学的角度来看，这4个学校彝族和汉族学生的回答并不具有很强的代表性（显著水平仅为86.5%），所以我们不能将调查样本得到的结果推及整个具备相关特征的彝族和汉族学生总体。但是无论怎样，就这个样本本身来看，我们仍然可以观察到校园不同的族群混合度对各民族学生的族群意识还是会产生一定程度的影响。

我们还可以从家庭经济状况这个角度来进一步考查这四个学校的彝族和汉族学生对待这个问题的态度，因为我们不能排除社会经济状况和族群属性这两个变量共同作用的可能性。鉴于我们的调查样本本身比较小，不能做更细的划分，在这里我们仅限于使用表一中的数据来诠释学生的家庭经济状况。

正如我们前面看到的那样，这四所学校中有两所招收学生的民族成分相对单一。可是，这两所学校学生的家庭经济状况却截然相反：汉族城市高中招收的汉族学生的家庭经济状况相对富裕；相反，零混合度民族高中招收的彝族学生的家庭经济状况却很差。而且，与零混合度民族高中的彝族学生相比，汉族城市高中的汉族学生对民族真实性持否定态度的比例相对较高（19.4%）。由此我们认为，汉族学生在与出身于富裕家庭的彝族学生共同学习和接触的过程中，他们看待民族真实性这个问题的眼光会慢慢变得不那么绝对化。美国社会学家戈登在《美国人生活中的同化》（1964）这本书中提到的7个分析族群关系的变量中，就有一个是关于“意识中族群偏见的消除”（Absence of prejudice）<sup>1</sup>。所谓“意识中族群偏见的消除”是指：“一个族群在态度上、心理上对另一族群的接纳、不排斥。”<sup>2</sup>相反，对社会经济条件处于相对劣势族群的“偏见”（stigmatisation）往往会加深人们对这个族群的客观真实性的主观认定。

我们调查的汉族城市高中的学生里，彝族学生占极少数，只有9位。而且他们当中有6位学生的家庭经济状况都比较好，几乎和他们的汉族同学没有什么差别。所以，“偏见”这种现象在

<sup>1</sup> 马戎，《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京大学出版社，2004，第207页。

<sup>2</sup> 同上。

这类彝族学生中相当少见。虽然这些彝族学生较高的汉化程度让我们有理由假设他们有较强的解构“族群”这个概念的意愿。但是在他们的回答中，认为民族真实存在的学生的比例仍然很高（77.8%）。我们可以把这个学校的汉族和彝族学生对民族真实性态度的不对称性（*asymétrie*）理解为彝族学生对官方给定的民族身份的习惯性接受。

零混合度高中的彝族学生几乎都出身于经济条件较差的家庭。这也使他们更倾向于认同民族的客观真实性。因为他们所处的社会和文化条件不利于他们形成对给定族群身份的批判态度。

同样的，汉族农村高中的学生也没有摆脱他们所处的社会经济条件的限制。彝族和汉族学生较低的族群混合度并没有促使他们形成对现有民族状况的批判态度。81.4%的汉族学生和 82.4%的彝族学生都认为民族真实存在。

### 3.2 学生的民族成分和他们对“民族”一词的理解

通过上面的分析，我们看到学生对“民族”客观性的主观认同会在一定程度上受到其不同的经济条件和族群混合度的影响。另外，我们也知道“民族”这一词由于其自身的多义性在国内外学者中都引起了许多争议。为了避免中国各“族群”的国际惯用翻译“*nationality*”和国家民族意义上的“*nationality*”在与国外学术交流过程中可能带来的误解，以及“族群”诠释“民族”这个词意义的准确性，中国民族社会学家马戎教授建议把 56 个民族改为 56 个“族群”，并保留他们的统称“中华民族”，以之与其它国家民族相区分<sup>1</sup>。法国汉学家杜瑞樂（Joël Thoraval）<sup>2</sup>认为“民族”这个词实际上有两个意义。首先，它将中国与其它民族国家区分开来；其次，它也表明了居住在中国这片古老土地上的各个人群之间的不同之处，尤其是汉族与“非汉族”之间的不同之处。因此，使用少数民族这个词便能在某种程度上避免汉族与“非汉族”之间的混淆。

除了民族学者们对“民族”这个词所指代的族群、中华民族等意义的讨论，它的这种多义性在人们的日常生活中也随处可见。在日常用语中人们甚至直接用它来指汉族以外的少数民族。因此，在这里我们通过分析不同学生对“民族”这个多义词词义的排序（表四）来把握他们对这个词不同的理解。

表四：当你看到“民族”这个词的时候，想到了什么？

民族	对“民族”一词的理解									
	不知道		中华民族		少数民族		被歧视经历		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
汉族	14	4.8	<u>182</u>	<u>62.5</u>	91	31.3	4	1.4	291	100.0
彝族	14	7.9	<u>80</u>	<u>45.2</u>	<u>76</u>	<u>42.9</u>	<u>7</u>	<u>4.0</u>	177	100.0
总计	28	6.1	262	55.9	167	35.2	11	2.8	468	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2 = 15,00$ ，自由度=3，显著水平=99,82%。

表格中加深色有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

在整个样本中，接近 56% 的学生在看到“民族”这个词时首先想到的是中华民族。但是，在选择这个选项的学生中，汉族和彝族同学之间的差距相当明显。相关汉族学生的比例（62.5%）要比彝族学生的比例（45.2%）高出 17.3 个百分点。而后者在看到“民族”这个词时更多想到的是少数民族（42.9%），比持同样回答的汉族学生的比例高出 11.6 个百分点。由此，从“民族”这一词“族群”意义层面上来讲，占中国人口 91.51%<sup>3</sup> 的汉族很少将自己视作一个“族群”。相

<sup>1</sup> 马戎，“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》2004 年第 6 期，第 122-133 页。

<sup>2</sup> Thoraval J., « Le concept chinois de nation est-il "obscur" ? À propos du débat sur la notion de *minzu* dans les années 1980 », *Bulletin de sinologie*, 65, 1990, pp. 24-41.

<sup>3</sup> 第六次人口普查 [http://www.stats.gov.cn/tjfx/jdfx/t20110428\\_402722253.htm](http://www.stats.gov.cn/tjfx/jdfx/t20110428_402722253.htm) (08/05/2013)

反，汉族以外的少数民族却更多地从“族群”这个层面来定义自己的民族身份。我们知道中国的历史虽然不仅仅是汉族的历史，但是汉族毕竟在人口数量上占压倒性的大多数，而且他们在中华文明的历史发展过程中一直扮演着不可替代的角色。所以，汉族在很多情况下更多地将自己视作中华民族的一份子，而很少从“族群”的角度来考虑自己的民族身份。至于因族群身份而受歧视的经历<sup>1</sup>主要涉及的是彝族学生（4%）。在日常生活中，彝族学生因为家庭经济条件较差，常常被汉族用“野蛮”、“原始”这类词汇形容。我们前面看到的美国社会学家戈登提出的“意识中族群偏见的消除”这个变量恰好从反面印证了这一点。因此，这也可以解释为什么家庭经济条件差的彝族学生大多从“族群”角度来考虑自己的民族身份而不是从公民身份的角度来考虑。

在综合考查了汉族和彝族学生的观点之后，我们还是从学校类型和学生经济条件这两个变量来进一步探讨这4所学校彝族和汉族学生观点的不同之处。

除了零混合度民族高中的学生以外，其它三个学校的大部分学生都从不同程度上将“民族”这一词理解为“中华民族”。而且，学校族群混合度越高，它们的汉族学生就越强调“中华民族”这个意义层面，尤其是当这个学校的汉族和彝族学生家庭经济状况相当的时候。比如说混合民族高中72.6%的汉族学生都强调自己“中华民族”的身份，比平均值高出16.7个百分点。但是，虽然从理论数据上占绝对少数，我们也不能忽视这个学校仍然还有21.9%汉族学生从“族群”意义层面定位自己的身份。相反，零混合度民族高中的彝族学生受“族群”身份（47.5%）的影响比其受公民身份的影响更深刻（37.4%）。

表五：各学校学生对“当你看到‘民族’这个词的时候，想到了什么？”的回答

学校	对“民族”一词的理解									
	不知道		中华民族		少数民族		被歧视经历		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
1. 汉族城市高中汉族学生	5	3.7	77	57.5	51	38.1	1	0.7	134	100.0
2. 汉族城市高中彝族学生	5	11.1	5	55.6	3	33.3	0	0.0	13	100.0
3. 汉族农村高中汉族学生	6	7.0	53	61.6	24	27.9	3	3.5	86	100.0
4. 汉族农村高中彝族学生	0	0.0	11	64.7	5	29.4	1	5.9	17	100.0
5. 混合民族高中汉族学生	4	5.5	<u>53</u>	<u>72.6</u>	<u>16</u>	<u>21.9</u>	0	0.0	73	100.0
6. 混合民族高中彝族学生	4	7.7	27	51.9	21	40.4	0	0.0	52	100.0
7. 零混合民族高中彝族学生	9	9.1	<u>37</u>	<u>37.4</u>	<u>47</u>	<u>47.5</u>	<u>6</u>	<u>6.1</u>	99	100.0
总计	29	6.1	263	55.9	167	35.2	11	2.8	470	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2 = 36.87$ ，自由度=18，显著水平=99.46%。

表格中加深色有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

注意，12个格子(42.9%)的理论数量小于5，确定系数的计算不具有操作性。

表格中各列的总和是在494个样本中计算出来的。

至于因民族身份而受歧视的经历（偏见）主要涉及到的是零混合度民族高中的彝族学生。因为在我们调查的样本中，这些彝族学生并没有和汉族学生共同学习的环境，所以，他们谈到的受歧视经历应该发生在校外的日常生活中。这也从侧面体现了学校在消除族群成见上起到的重要作用。如果学校能够创造一个各族群学生共同学习的环境，这对消除族群成见应该能够起到积极的促进作用。比如汉族城市高中和混合民族高中的彝族学生就没有这样的经历。但是，“偏见”和社会经济条件也是紧密联系在一起，虽然汉族农村高中的彝族学生只有一位同学提到自己的这种经历，但毕竟这种现象并没有发生在经济条件较好的彝族学生身上。

<sup>1</sup> 歧视在这儿指的是来自其它族群的偏见而不是指“对于不同族群在现实行为方面的不平等”（参见马戎：《民族社会学》，第208页）。

#### 四、 汉族和彝族学生的民族关系与“文化适应”<sup>1</sup>

在前面的两个部分，我们从宏观的层面考察了国家民族政策对各民族族群意识的影响。在这一部分，我们将把重点转移到各个族群成员身上，来了解他们是怎样对待族群多样性的，在他们的生活中存不存在某种程度上的“文化适应”。

20世纪70年代以前对“文化适应”的研究多是单维度的，“这一理论认为文化适应中的个体总是位于从完全的原有文化（culture of origin/heritage culture）到完全的主流文化这样一个连续链上的某一点，并且这些个体最终将到达完全的主流文化这一点，也就是说对于新到一个文化环境的个体来说，其文化适应的最后结果必然是被主流文化所同化”（余伟、郑钢，2005：837）。美国社会学家戈登曾在这个理论基础上发展了美国社会的“熔炉”理论（melting-pot）。这个单维度理论后来逐渐被双维度模型所挑战。John Berry根据文化适应中的个体对自己原来所在群体和现在与之相处的新群体的态度区分出了4种文化适应策略：“整合(integration), 同化(assimilation), 分离(separation), 和边缘化(marginalization)”（余伟、郑钢，2005：838）。

对这两个关于“文化适应”理论模型的比较十分有意义。因为，与单维度理论相比，双维度模型显得更加全面，也更能诠释多元文化社会里各个相互接触的文化之间的一种动态关系。因此，也避免了认为所有相互接触的文化都将会被主流文化所同化的宿命。这一点对我们研究凉山州彝族和汉族的族群关系是相当具有启发意义的。在此理论基础上，我们关注凉山彝族和汉族在中国现代化进程中的族群关系发展过程。

美国社会学家戈登在1964年所提出的衡量族群关系的7个变量体系在研究族群关系中十分具有可操作性。马戎教授认为在考察戈登提出的第二个变量“社会结构的同化即实质性的社会结构的相互渗入”时，可以在实地调查中以“朋友往来”这个具体的内容来加以测度（马戎，2004：223）。

因此，为了了解凉山彝族和汉族学生的交往状况，我们在调查问卷中提出了这样的问题“你的朋友中，大部分是什么人？”接下来，我们将具体分析彝族和汉族学生对这个问题的回答。

##### 4.1 不同民族同学之间的友谊

在表六中，我们可以看到相比彝族学生来说，汉族选择不同族群的个体做朋友的学生比例比较小，只占6.2%。彝族学生不同族群朋友的比例占18.1%，比汉族学生的要多一些。但是从总体来看，无论是汉族学生还是彝族学生，他们都更愿意和本族群的个体交朋友。

表六：择友情况

民族	朋友构成					
	本民族		其他民族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%
汉族	271	93.1	<u>18</u>	<u>6.2</u>	289	100.0
彝族	140	79.1	<u>32</u>	<u>18.1</u>	172	100.0
总计	411	84.4	50	14.0	461	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2=17.08$ , 自由度=1, 显著水平=99.99%.

表格中加深色有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在494个样本中计算出来的。

同样地，我们还是从各个学校学生的回答来做进一步补充。

<sup>1</sup> 1936年，Redfield, Linton 和 Herskovits 曾这样定义“文化适应”：“由个体所组成，且具有不同文化的两个群体之间，发生持续的、直接的文化接触，导致一方或双方原有文化模式发生变化的现象。”（参见余伟、郑钢，“跨文化心理学中的文化适应研究”，《心理学进展》，2005，13（6）：836-846。

表七：各学校彝族和汉族学生的择友情况

学校	朋友构成					
	本民族		其他民族		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%
1. 汉族城市高中汉族学生	129	96.3	5	3.7	134	100.0
2. 汉族城市高中彝族学生	2	22.2	<u>7</u>	<u>77.8</u>	9	100.0
3. 汉族农村高中汉族学生	84	97.7	2	2.3	86	100.0
4. 汉族农村高中彝族学生	15	88.2	2	11.8	17	100.0
5. 混合民族高中汉族学生	59	80.8	12	16.4	71	100.0
6. 混合民族高中彝族学生	30	57.7	<u>18</u>	<u>34.6</u>	48	100.0
7. 零混合民族高中彝族学生	93	93.0	5	5.1	98	100.0
总计	412	84.4	51	14.0	463	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2 = 95.17$ , 自由度=6, 显著水平=99.99%.

表格中加深色有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

我们首先注意到的是汉族城市高中的彝族学生。他们的朋友圈子中 77.8% 都是来自不同族群的个体。而他们本族群的朋友只占 22.2%。虽然这个学校的彝族学生总量很小，但我们还是可以观察到这个家庭经济条件较好的彝族群体对主体文化有很强的文化适应趋势。相反，这个学校同等经济条件下的汉族同学却很少结交不同族群的个体（3.7%）。彼得·布劳（Peter Blau）在分析族际交往时曾指出：“两个群体规模上的差异越大，那么它们在彼此的群际交往率的不一致性也就越大”（布劳，1991：35）<sup>1</sup>。因此，我们调查中的这种现象可以解释为在凉山州社会经济条件较好的群体中，汉族的比例占绝对的大多数。所以，由于人口比例上的差异，这个社会层次的汉族和彝族之间的友谊并不具有对称性。

然而，在混合民族高中里，汉族和彝族学生无论从经济条件还是人口数量上都几乎相当，可是汉族学生选择不同族群个体做朋友的比例仍然十分的小，只有 16.4%。而这个学校的彝族同学选择不同族群个体做朋友的比例占 34.6%。就读于汉族农村高中的汉族学生选择不同族群个体做朋友的比例就更小了（2.3%）。我们在表一中看到，汉族农村高中的族群混合度比汉族城市高中的还要高一些，但是他们学生的家庭经济条件要差很多。这也许可以说明影响各族群同学交往的因素不仅仅是族群混合度和族群的人口比例，社会经济地位也是一个很重要的、甚至是起决定性的因素。而且族群性和社会经济地位这两者之间往往呈现出重叠的现象，且相互作用。这个结论也证实了零混合度民族高中的彝族学生的交友状况。

#### 4.2 对不同民族文化的了解

研究不同族群个体之间的友谊只是了解文化适应过程的第一步。为了进一步加深了解，我们也关心不同族群成员对异文化的关注程度。

表八：文化适应的意愿（了解其他民族的传统文化）

民族	是否愿意了解其他民族的传统文化							
	愿意		不愿意		无所谓		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
汉族	214	73.5	9	3.1	<u>66</u>	<u>22.7</u>	289	100.0
彝族	156	88.1	2	1.1	<u>16</u>	<u>9.0</u>	174	100.0
总计	370	78.3	11	2.6	82	8.0	463	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2 = 16.49$ , 自由度=2, 显著水平=99.97%.

表格中加深色及有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

<sup>1</sup> 马戎，《民族社会学——社会学的族群关系研究》，北京大学出版社，2004，第 476 页。

从总体上来讲，当我们提出“你不想了解其它民族的传统文化？”这个问题的时候，无论是彝族还是汉族学生都给出了肯定的回答。只有 3.1%的汉族学生和 1.1%的彝族学生的回答是否定的。因此，我们可以看出我们调查样本中的学生文化适应的意愿很强，尤其是彝族学生。尽管这个结果可能表达了学生们真实的想法，但是这个调查问卷是利用学生上课时间做的，而且当时我们也在场。这样的调查环境可能会对学生的回答在某种程度上产生一定的导向作用。也许在学校课堂这个场所，学生会主动去迎合调查者的心态。但是无论如何，我们还是可以看出相当一部分的汉族学生（22.7%）在回答这个问题时表现出一种漠视的态度，而且这个比例远远超出了理论数值。然而，在彝族学生当中只有 9%的学生持这种漠视的态度，这个比例远远低于理论数值。

在对关于族际友谊问题的分析中，我们看到汉族学生虽然不完全排斥与不同族群的个体建立友谊关系，但是他们异族朋友的比例却很小。这个结论在这儿得到进一步的证实。那么怎样看待汉族学生的这种漠视的态度呢？在这儿，我们节选对西昌市一位城镇居民关于族群关系的访谈，她的表述也许能够从侧面解释汉族学生的这种漠视态度：

采访一：

汉族，女，53 岁，城镇户口，她的父亲以前是城里一所中学的工人，母亲是家庭妇女。她们有五姐妹，从小在城里长大。

（提问）你小的时候，城里有没有彝族？

（回答）当然有了，遍街都是。一到晚上就在街边睡。白天卖土豆、柴火、鸡这些东西。那时候我在上小学，晚上有时候还害怕，不敢出来玩。心头就觉得那些彝族害怕的很。大人也吓我们说“不要出去哦，出去老背背来了。蛮子来了，背起走了，看你怎么找得到回来。”

（提问）那你们以前和彝族有没有接触呢？

（回答）哪儿有呢，没得。你要给他们买东西你就买，买了他给你送到家里来，你把钱给了，他就走。我们从来不惹他们，他们也不惹我们。

同样的话语在对农村汉族的采访中也能听到：“孩子小时候，为了不让他们乱跑。我们都常说蛮子来了把你背上山，就再也回不来了。”凉山汉族人民对彝族人民的这种“成见”有其深刻的历史根源。人类学家林耀华曾经在 1948 年出版的《凉山夷家》第八章中提到汉人被夷人虏为娃子的这种现象<sup>1</sup>：

“汉娃的来源都是夷人从汉地边区掳掠而来。掳掠之法有时半路埋伏，劫捆行人，有时夜班结队攻击汉村，有时冤家决斗俘虏对方，甚至汉人或因贸易买卖，或因开垦种植向夷家投保，中途夷人反保掳为奴娃者，亦所在多有。”

时至今日，凉山州解放已经半个多世纪了。但是，这种历史记忆依然影响着这个地方族群之间的关系。而且，如“解放前，凉山州的彝族还处在奴隶社会。”；“彝族又野蛮又暴力”，等等，这些陈词滥调在这个地方依旧耳熟能详。凉山州是一个文化多元的地区，汉族和彝族这两个人口

---

<sup>1</sup> 林耀华，《凉山夷家》，商务印书馆，中华民国三十六年五月，第 78 页。

比例相当的族群在这儿共同生活。这种持久的族群“偏见”对族群关系的负面影响不可忽视。虽然学校的教育以及国家对民族团结政策的宣传,使这种成见在校园环境中逐渐淡化。但是在日常生活中的所见所闻所感,使这种成见依然寄存在汉族同学意识当中。

接下来,我们分析不同学校学生对文化适应的态度。

表九:各学校学生文化适应的意愿(了解其它民族的传统文化)

学校	是否愿意了解其他民族的传统文化							
	愿意		不愿意		无所谓		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
1. 汉族城市高中汉族学生	106	79.1	3	2.2	25	18.7	134	100.0
2. 汉族城市高中彝族学生	9	100.0	0	0.0	0	0.0	9	100.0
3. 汉族农村高中汉族学生	63	73.3	4	4.7	19	22.1	86	100.0
4. 汉族农村高中彝族学生	15	88.2	0	0.0	2	11.8	17	100.0
5. 混合民族高中汉族学生	47	64.4	2	2.7	<u>22</u>	<u>30.1</u>	71	100.0
6. 混合民族高中彝族学生	39	75.0	2	3.8	8	15.4	49	100.0
7. 零混合民族高中彝族学生	<u>93</u>	<u>93.9</u>	0	0.0	<u>6</u>	<u>6.1</u>	99	100.0
总计	372	78.3	11	2.6	82	8.0	465	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2 = 28.44$ , 自由度=12, 显著水平=99.52%。

表格中加深色及有下划线的数字表示其实际数量远远高于(低于)理论数量。

注意, 9个格子(42.9%)的理论数量小于5, 确定系数的计算不具有操作性。

表格中各列的总和是在494个样本中计算出来的。

虽然零混合度民族高中的彝族学生在学校所能接触到的汉族学生很少,而且在我们的样本中其汉族学生人数为零,但他们所表达的想了解其它族群文化的意愿却最为强烈。应当注意到的是,这个学校的彝族学生绝大多数都是出身于经济条件较差的家庭(参见表一)。

同时,汉族城市高中家庭经济条件较好的彝族学生也一致表达了他们文化适应的意愿。但是,他们的汉族同学中只有79.1%表达了同样的观点。这种漠视的态度在农村汉族高中和混合民族高中的汉族学生中更加明显。汉族同学这种对不同文化的漠视态度与其家庭经济条件呈负相关。也就是说,家庭经济条件越差的汉族学生越不愿意去了解不同族群的文化。同时,族群混合度在其中也起着重要的作用。高族群混合经历的汉族学生并不会因此而更愿意去了解不同族群的文化。在我们的调查样本中,混合民族高中的汉族学生对少数民族文化适应持否定态度的比例高达30.1%,是四所中学里最高的。综上所述,彝族学生无论家庭经济状况如何,是否经历族群混合,都对中华文化有着强烈的文化适应意愿。相反,家庭经济状况较差的汉族学生对少数民族的文化适应更多持的是一种漠视的态度,而且这种态度还会因为族群混合度的经历而加深。

### 4.3 族群性与跨民族婚姻的态度

马戎教授认为“族际通婚通常并不被本族群认为仅仅是通婚者个人的私事,在许多场景下,这种族群认同观念和相应的凝聚力会使本族的父母、亲属、家族、社区对于子女、族人的跨族群通婚表示他们或者赞同或者反对的意见。两族成员之间的通婚愿望,是得到本族人群体的支持还是反对,在某种意义上被视作体现两族关系总体水平的重要标志之一”(马戎,2004:436-437)。因此,在考察了凉山州彝族和汉族的学生的族际友谊和对异文化的态度以后,我们将视角聚焦在这两个族群学生对待跨民族婚姻的态度上。

#### 4.3.1 凉山彝族传统的婚姻观

1956年凉山民主改革之前,凉山州的彝族实行严格的同族内婚、等级内婚和家支外婚的婚姻习惯法<sup>1</sup>。任何违反婚姻习惯法的个人“均要受到开除其族籍或烧死的严厉惩罚:对于婚姻关系

<sup>1</sup> 马林英,“对凉山彝族婚姻文化的变迁考察”,彝族人网: <http://www.yizuren.com/plus/view.php?aid=8989> (17/05/2013)

的确立、认可和维系均受制于严格的习惯法和家支制度，当事人无任何权利”（马林英）。根据 20 世纪 50 年代政府组织的大规模社会历史调查报告所修订的《中国少数民族社会调查资料丛刊》，马戎教授整理了各民族族际通婚的情况表（马戎，2004：447）：

表十： 50 年代社会调查报告中反映的族际通婚状况

族际通婚状况		民族（共计 44 个）
很少与外族通婚		珞巴、佤、彝、苗、黎、鄂伦春（6）
在一定程度上 与外族通婚	无特殊选择	藏、土、柯尔克孜、仫佬（4）
	有族属选择	傣、哈尼、白、拉祜、德昂、布依、阿昌、布朗、独龙、傈僳、景颇、普米、壮、仡佬、侗、水、门巴（17）
	有宗教选择	维吾尔、回、哈萨克、塔吉克、撒拉、东乡、保安（7）
	有性别选择	瑶、布依、赫哲（3）
与外族通婚较多		满、纳西、怒、京、畲、达斡尔、蒙古（7）

通过这个表我们可以看出在 20 世纪 50 年代，彝族还是一个“很少与外族通婚”的族群。尽管不同的学者对族际通婚的分类和通婚状况的判断还各执一词，但是陈明侠教授仍然肯定了上面这个有关彝族通婚的结论。彝族学者马林英通过实地调查发现，在从凉山民主改革到改革开放这 20 年的时间里，凉山州城市彝族的婚姻观念已经有所松动，出现了部分跨民族婚姻的现象。随着中国经济的发展，这种现象在 80 年代以后产生了一定的规模。而且，所涉及到的人群不再仅仅是凉山的城镇彝族，还包括农村彝族；并且不仅是“同族内婚、等级内婚和家支外婚”的习惯法受到挑战，甚至还出现了涉外婚姻。

斯蒂文·郝瑞在实地调查中发现：“诺苏社会的核心是 *cytvie*（此维）即父系家支。当两位素不相识的诺苏人相遇时，他们首先询问的是对方的家支[……]<sup>1</sup>”（郝瑞，2000：95）。“家支之间的联姻常常形成当地强大的家支联盟，一代又一代的姑舅表使得当地的人们亲上加亲，亲属网络变得错综交织。因此，即使今天家支头人对婚姻的缔结还十分重视（郝瑞，2000：97）。”而且，“今天，不同等级之间不能通婚的禁制依然还非常严格地持守着。[……]在诺伙与曲伙混居的地区，诺伙和曲伙自由地交往，在对方家里做客，常常成为好朋友。但相互之间不会破坏等级内婚的禁制，只有在那些受过高等教育的城市，诺苏才会考虑打破这一禁制，可随之而来的常常是指责与反对。大多数诺伙情愿把他们的女儿嫁给汉族也不愿意嫁给曲伙。（郝瑞，2000：99）”

其实，两位学者的调查结果并不矛盾。凉山州彝族的传统婚姻观在中国社会经济发展的大环境下确实发生了变迁。因此，便产生了“传统”与“现代”婚姻观念的博弈。那么，量化这种博弈的程度便显得格外重要而且也需要长时间的跟进。在此，我们从高中汉族和彝族学生这个群体去考察这种博弈程度。关于跨民族婚姻的问题，我们假设汉族和彝族学生在涉及到其个人与否的情况下，态度会有所不同。因此在这里，我们首先询问他们从理论上对跨民族婚姻的态度（表

<sup>1</sup> 斯蒂文·郝瑞著，（巴莫阿依、曲木铁西译），《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》，广西人民出版社，2000。

十一和十二)，然后再询问他们自己是否愿意接受跨民族婚姻（表十三和表十四）。

### 4.3.2 族群性和对跨民族婚姻的态度（理论上）

我们首先考查彝族和汉族学生从理论上对跨民族婚姻的态度。马戎教授认为在一般情况下，当两个族群的通婚率达到 10% 以上就可以说明他们之间的族群关系比较融洽。应该注意的是，我们调查的对象是义务教育阶段后经过第一次筛选的学生群体，其受教育程度相对较高，所以得到的结果只能代表这个受教育层次及其以上的彝族和汉族群体。

表十一：理论上对跨民族婚姻的态度

民族	对待跨民族通婚的态度							
	好事		坏事		无所谓		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
汉族	132	45.4	<u>7</u>	<u>2.4</u>	149	51.2	288	100.0
彝族	102	57.6	<u>17</u>	<u>9.6</u>	<u>53</u>	<u>29.9</u>	172	100.0
总计	237	49.8	24	5.1	202	43.5	460	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2=26.04$ , 自由度=2, 显著水平=99.99%。

表格中加深色及有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

从理论上讲，45.4%的汉族学生和 57.6%的彝族学生认为跨民族婚姻是一件好事情。同时，我们也看到汉族对此持“无所谓”态度的学生比例远远高于彝族学生（51.2%比 29.9%）。彝族学生对跨民族婚姻的肯定态度可以解释为他们的生活方式与汉族的生活方式正在逐渐趋同化。马林英也认为“彝族传统的和封闭的婚姻文化环境近年来随着国家政治的进步和经济的发展而迅速开放，出现了与主流文化趋同的倾向。”可是，认为这是一件不好的事情的彝族学生比例仍然很重 9.6%，高出持同样观点的汉族学生比例 7.2 个百分点。在前面一部分，我们看到彝族对不同族群文化感兴趣的学生多于汉族。然而对于跨民族婚姻，他们却显得相对沉默。

接下来，我们分析不同学校彝族学生内部的经济差异及其不同的族群混合度会不会对他们有关跨民族婚姻的态度产生影响（表十二）。

表十二：各学校学生对跨民族婚姻的看法（理论上）

学校	对待跨民族通婚的态度							
	好事		坏事		无所谓		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
1. 汉族城市高中汉族学生	66	49.3	<u>1</u>	<u>0.7</u>	66	18.7	133	100.0
2. 汉族城市高中彝族学生	4	44.4	0	0.0	5	0.0	9	100.0
3. 汉族农村高中汉族学生	45	52.3	5	5.8	36	22.1	86	100.0
4. 汉族农村高中彝族学生	11	64.7	0	0.0	6	11.8	17	100.0
5. 混合民族高中汉族学生	23	31.5	1	1.4	<u>47</u>	<u>30.1</u>	71	100.0
6. 混合民族高中彝族学生	23	44.2	6	11.5	20	15.4	49	100.0
7. 零混合民族高中彝族学生	64	64.4	<u>11</u>	<u>11.1</u>	<u>22</u>	<u>6.1</u>	97	100.0
总计	236	49.8	24	5.1	202	8.0	462	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2=49.99$ , 自由度=12, 显著水平=99.99%。

表格中加深色及有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

注意，7 个格子(33.3%)的理论数量小于 5，确定系数的计算不具有操作性。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

汉族城市高中的彝族学生对跨民族婚姻持“肯定”态度的比例相对于持“无所谓”态度的要低一些。然而，在其它 3 所中学的彝族同学中，这个比例正好相反。也就是说，这 3 所中学的彝族学生更倾向于认为跨民族婚姻是一件好事情。我们知道汉族城市高中彝族学生的家庭经济状况比其它另外 3 所高中的都要好。因此，我们可以理解为家庭经济条件较差的彝族学生更希望接受

跨民族婚姻，因为他们认为这样的婚姻在某种程度上能改变他们的生活状况。而且，家庭经济状况越差的彝族学生对跨民族婚姻的认同程度越高。我们知道汉族农村高中的彝族学生的家庭经济状况是这四所中学里最差的，64.7% (11/15 学生) 的学生的家庭处于贫困状态，正好同样比例的彝族学生认为跨民族婚姻是一件好事情。零混合度民族高中的彝族学生也是同样的情况：60%的彝族学生的家庭处于贫困状态，64.6%认同跨民族婚姻。

从族群混合度来看，虽然零混合度民族高中的大部分学生对跨民族婚姻持“肯定”态度。但是与理论人口相比，这个学校对此持“否定”态度的学生比例也是相当高的（11.1%）。另外，在混合度最高的民族高中，彝族学生持“否定”态度的比例也很高 11.5%。而且，他们的汉族学生对此表达“无所谓”态度的比例高达 64.4%。因此，我们可以推断出，还有相当一部分没有族群混合经历的、家庭经济状况较差的彝族学生对跨民族婚姻持“否定”态度。然而，对于跨民族婚姻这个变量，高族群混合度这个因素对家庭经济条件较差的汉族和彝族学生也不一定起到积极的促进作用。李晓霞研究员在调查南疆农村维汉通婚的时候也得出了相似的结论：“维汉通婚相对在单民族聚居村落较易出现，维汉混居村落却相对较少。”当然，在这个相似的结论背后所隐藏的原因是不同的。维吾尔族和汉族之间的族群关系受宗教因素和当前社会大背景下紧张的族群关系影响很大。凉山州彝族和汉族的关系更多是“传统”与“现代”之间的博弈。

汉族和彝族学生对跨民族婚姻理论上的态度并不能全面反映他们是否真正愿意接受。因此，在这一节我们将继续讨论他们对以下问题的回答：“你愿不愿意与不同民族的人结婚？”

#### 4.3.3 族群性与个人对跨民族婚姻接受

“你愿不愿意与不同民族的人结婚？”这个问题不再是对跨民族婚姻这个问题的泛泛而谈，而是涉及到了被询问者自身的主观意愿。

表十三：你愿不愿和不同民族的人结婚？

民族	你是否愿意和其他民族的成员结婚							
	愿意		不愿意		不知道		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
汉族	139	47.8	33	11.3	<u>114</u>	<u>39.2</u>	286	100.0
彝族	101	57.1	32	18.1	<u>40</u>	<u>22.6</u>	173	100.0
总计	240	52.2	65	13.4	154	32.6	459	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2 = 14.66$ , 自由度=2, 显著水平=99.93%。

表格中加深色及有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

从总体上来看，接受跨民族婚姻的学生比例比上一节谈理论态度时的有所增加，从表十一的 49.8% 增加到这儿的 52.2%。可是，不接受跨民族婚姻的学生比例增加幅度却很大，从表十一的 5.1% 增加到这儿的 13.4%。这些比例的变化主要是由于前面理论上持“无所谓”态度的学生开始做出明确的个人选择。而且，汉族学生态度的变化是最明显的。拒绝跨民族婚姻的汉族学生比例从前面的 2.4% 增加到了现在的 11.3% (+8.9 个百分点)。在彝族学生中，这种态度的变化要相对弱一些，从 9.6% 增加到了 18.1% (+8.5 个百分点)。与之相关，前面态度模棱两可的学生比例下降了，且汉族学生下降的比例远远高于彝族学生。

和前面一样，在表十四中，我们进一步考查不同学校学生的态度。

表十四：各学校学生对“你愿不愿意与不同民族的人结婚？”的回答

学校	你是否愿意和其他民族的成员结婚							
	愿意		不愿意		不知道		合计	
	人数	%	人数	%	人数	%	人数	%
1. 汉族城市高中汉族学生	82	61.2	10	7.5	41	30.6	133	100.0

2. 汉族城市高中彝族学生	7	77.8	0	0.0	2	22.2	9	100.0
3. 汉族农村高中汉族学生	41	47.7	14	16.3	29	33.7	84	100.0
4. 汉族农村高中彝族学生	<b>15</b>	<b>88.2</b>	0	0.0	2	11.8	17	100.0
5. 混合民族高中汉族学生	<b>18</b>	<b>24.7</b>	9	12.3	<b>44</b>	<b>60.3</b>	71	100.0
6. 混合民族高中彝族学生	27	51.9	9	17.3	12	23.1	48	100.0
7. 零混合民族高中彝族学生	52	52.5	<b>23</b>	<b>23.2</b>	<b>24</b>	<b>24.2</b>	99	100.0
总计	242	52.2	65	13.4	154	32.6	461	100.0

变量的相关性很明显。确定系数  $\chi^2=56.37$ , 自由度=12, 显著水平=99.99%。

表格中加深色及有下划线的数字表示其实际数量远远高于（低于）理论数量。

表格中各列的总和是在 494 个样本中计算出来的。

在汉族城市高中里，理论上回答“无所谓”的汉族学生数量减少了 25 个。其中 9 个在此选择了“不愿意”，而另外 16 个选择了“愿意”。同样地，理论上选择“无所谓”的彝族学生当中也有 3 个在此选择了“愿意”。我们认为，虽然这个学校的彝族学生数量很少，但他们和大部分汉族学生一样，都出身于条件比较好的家庭。因此，他们之间能够感知到的差距就没有那么明显了，这也应该是他们接受跨民族婚姻的重要原因之一。

这个问题在其它三所学校显得更为复杂。首先汉族农村高中和混合民族高中的汉族学生回答“愿意”的比例都比前面泛泛而谈时的低。在汉族农村高中，这个比例从理论上的 52.3% 降到了现在的 47.7%；在混合民族高中，从理论上的 31.5% 降到了现在的 24.7%。而且，无论是从理论上还是实际上，尤其是从实际上，愿意接受跨民族婚姻的汉族学生比例都要比彝族的低很多。比如在这两所学校，愿意接受跨民族婚姻的彝族学生比例是汉族的两倍。而且他们汉族学生的家庭条件整体上要比汉族城市高中的差，但是和同学校的彝族相比又要高一些。所以经济条件这个因素在决定他们是否接受跨民族婚姻时应该起到了很大的作用。同时，与经济条件相伴的还有前面所提到的对彝族的“成见”。这两个因素对族群关系的影响都是相当不利的。

至于彝族学生，我们可以归纳出三种不同的情况：低族群混合度汉族农村高中的彝族学生对跨民族婚姻表现出很高的认同（88.2%）。他们有强烈的希望通过跨民族婚姻改变自身生活状态的期望。

混合民族高中愿意接受跨民族婚姻的彝族学生比例虽然比同学校汉族的高，但是与其他彝族相比仍然非常低，只占 51.9%。这再次证明了前面提到的结论：高族群混合度不一定有利于经济条件较差的族群之间的融合。

零混合度民族高中的学生在此选择“同意”的比例也下降了，从理论上的 64.6% 下降到 52.5%，12 个学生改变了自己的选择。这些彝族学生在理论和实际上态度的转变反映了他们一方面有着强烈的文化适应愿望；但另外一方面，那种自然而然的传统观念又在无形中牵绊着他们。

这些现象我们在访谈中也同样遇到：

#### 采访一：

彝族，女，30 岁，城市户口（出身农村）。她有 8 个兄弟姐妹，但他们家只有她读到研究生。她本科学习汉语言文学，研究生学教育管理。现在在凉山日报社工作。她的丈夫来自中国北方，他们有一个两岁的儿子。但是，在日常生活中，他们只教儿子普通话，并且不打算教儿子彝语和方言。

（问题）彝族现在可以和汉族结婚吗？

（回答）可以，我丈夫就是汉族，我们在大学的时候认识的。其实现在彝族结婚已经不受限制

制了。我的两个妹妹都只读了小学，她们有一个和汉族结婚了，另外一个和彝族结婚了。

#### 采访二：

彝族，女，23岁，农村户口。她为了帮母亲照顾弟弟妹妹，11岁就没有继续念小学了。她的父亲在城里打工，她现在也在城里做些零工。但是她不大能够听懂汉语。

（提问）你选男朋友的时候，想选个汉族还是彝族？

（回答）（很害羞）最好是个彝族，但是汉族我觉得也可以。如果是汉族的话，我的父母和爷爷奶奶都不会同意的。

采访三：

彝族，女，20岁。她正在四川某大学上大二，学的是新闻专业。她很喜欢彝族文化，而且可以看得出来她为彝族文化而感到骄傲。当我们在谈到凉山州举办的彝族火把节时，她说：“你看了今年组织的彝族火把节没有？简直是乱七八糟。肯定是那些完全不懂彝族文化的汉族组织的。要是我晓得是哪个，我肯定揍他。我们的彝族文化里面有那么多好东西，你看过毕摩做仪式没有？简直太完美了。我打算做一个相关的纪录片。”

（提问）你接不接受和汉族结婚？

（回答）民族成分对我来说不重要，它不是我选择另一半的标准。最重要的爱情和对方的能力。如果我们相爱的话就在一起，汉族和彝族都不重要。其实，我还更想和汉族结婚。因为汉族男人懂得疼爱他们的老婆。不像彝族一样，喝多了就打老婆。

凉山彝族地区开放半个多世纪以来，那些尚未经历族群和社会混合的、相对贫困的彝族人民还生活在一种相对封闭的状态，远离文化适应。然而，他们当中很大一部分希望能够摆脱这样的现状，尤其是在经济高度全球化的今天，全世界人民的生活方式都在经历着空前的变化。这三个采访的节选进一步确认了彝族和汉族在现代化潮流下经历着的文化适应过程。在学校这个机构中，社会出身和族群混合度这两个变量相互作用着。这也证明了学校教育在推动个体社会流动性上起着重大作用，同时我们也看到了它是怎样改变个人的思想和世界观的。

另外，在这四所学校外进行的访谈也证实了凉山州的族群关系状况与1985年马戎教授在内蒙古赤峰地区的农村和牧区研究部分结果的相似性（马戎，2004：206）。首先，从教育层面上来讲，“跨民族婚姻的比例随着受教育程度的提高而增长”（如采访一）。其次，从年龄的角度来看，“年龄越大，族际通婚率越低，族内结婚率越高。”我们看到80年代以前人们受传统思想的影响更深（如采访二）。另外，我们可以对本族群文化有着深刻的感情，但是这对与不同文化的个体建立爱情关系并不造成阻碍（如采访三）。这同时也印证了巴斯蒂德（Roger Bastide）的文化切分理论（principe de coupure<sup>1</sup>）和马戎教授提出的群体意识的多层次性（马戎，2004：72）。

## 结 论

中国的族群问题有着它的特殊性。我们看到从政策上对“族群”客观化（essentialisation）和

---

<sup>1</sup> Denys Cuche, 1994, "Le concept de "principe de coupure" et son évolution dans la pensée de R. Bastide" in P. Laburthe-ToIra (sous la dir. de). Le réjouissement de l'abîme, Paris. L'Harmattan. 1994. p. 77.

“文化切分(principe de coupure)能够使个体能安然无恙地、同时在不同的文化中生存。在不同的文化中，个体并没有被“分成两半”而是他将社会现实分成相互独立的小板块。在不同的文化小板块中需要不同的参与方式，也正是这种相互独立性，个体才并不会认为这些不同文化板块之间是相互矛盾的。这种个体可以控制的切分使他能够在不同文化之间游刃有余而不会导致其自身精神分裂。”

工具化 (instrumentalisation) 最终加深了少数民族的族群认同。而且, 家庭经济状况各异的彝族和汉族学生会因为他们接触的不同族群混合度的校园环境而对“民族”这个词有着不同的理解和态度。学校机构的这种招生组织方式在某种程度上中和了“民族”这个身份标签在现实生活中的客观实在性, 并给官方识别认定的民族身份带来了一定的流动性。可是, 从族群成员个体来看, 从社会经济条件和族群混合度来分析有关族群关系的多个变量, 让我们观察到虽然汉族和彝族学生对待“文化适应”的态度与族群混合度有关, 但在更大程度上是取决于他们的社会经济条件的。沃勒斯坦 (Wallerstein) 认为族群的“真实存在性”掩饰了各个社会阶级的利益冲突, 他假设 (但他承认这个假设还没有得到证实) 民族属性 (像宗教、种族和种姓一样) 主要是用来掩饰阶级差异。如果各个阶级之间的利益冲突消失的话, 各个族群之间的差异也会随之消失<sup>1</sup>。虽然阶级利益冲突不能完全取代族群性这个因素, 但它的影响是不可忽视的。同时, 在“文化适应”的过程中, 由于凉山州汉族与彝族之间的这种社会经济地位的不平等以及存在于这个地方的族群偏见, 使得“文化适应”这个过程并不具有对称性。在更多时候是彝族学生对中华文化表现出强烈的认同。但是, 无论是家庭经济状况较好还是较差的彝族, 无论他们有没有族群混合的经历, 他们都保持着对本族群文化的认同, 族际友谊、对异文化的了解和跨民族婚姻的分析就是例证。

#### 参考文献:

1. 林耀华. 凉山夷家. 商务印书馆, 中华民国三十六年五月。
2. 马林英. 对凉山彝族婚姻文化的变迁考察, 彝族人网:  
<http://www.yizuren.com/plus/view.php?aid=8989> (17/05/2013)
3. 马戎. “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》2004年第6期。
4. 马戎, 《民族社会学——社会学的族群关系研究》, 北京大学出版社, 2004。
5. 斯蒂文·郝瑞著, (巴莫阿依·曲木铁西译), 《田野中的族群关系与民族认同——中国西南彝族社区考察研究》, 广西人民出版社, 2000。
6. 余伟、郑钢, “跨文化心理学中的文化适应研究”, 《心理学进展》2005, 13(6): 836-846。
7. David B., « le rôle des mythes d'origine dans la représentation des ethnicités han et zhuang en Chine du Sud », in *Journal des anthropologues*, 1998.
8. Denys Cuche, 1994, "Le concept de "principe de coupure" et son évolution dans la pensée de R. Bastide" in P. Laburthe-Toïra (sous la dir. de). *Le réjouissement de l'abîme*, Paris. L'Harmattan. 1994. p. 77.
9. Gernet J., 1968, article "Chine", *Encyclopaedia Universalis*, vol. 4, p. 263.
10. Max Weber, *Économie et Société* (2), éd Pocket, 1995, p. 130.
11. Philippe Poutignat, Jocelyne Streiff-Fenart, 2008, Paris, PUF Quadrige, p. 119.
12. Thoraval J., *Études chinoises*, vol. X, n° 1-2, printemps-automne 1991.
13. Thoraval J., « Le concept chinois de nation est-il "obscur" ? À propos du débat sur la notion de minzu dans les années 1980 », *Bulletin de sinologie*, 65, 1990, pp. 24-41.

#### 参考网页:

- <http://www.lsz.gov.cn/2011xxgk/next/e06b6b2b-1dd9-4dbc-941f-053e14900f47> (20/03/2013).  
<http://xc.lsz.gov.cn/shownews.aspx?id=39849> (20/03/2013).  
<http://www.scxxtx.cn/lsz/Template/12/detail.aspx?wid=2799&cid=20902&id=187732> (20/05/2013).  
[http://www.stats.gov.cn/tjfx/jdfx/t20110428\\_402722253.htm](http://www.stats.gov.cn/tjfx/jdfx/t20110428_402722253.htm) (08/05/2013).

---

<sup>1</sup> Philippe Poutignat, *Jocelyne Streiff-Fenart*, 2008, Paris, PUF Quadrige, p. 119.

## 【网络文章】

# 更多强调中华民族的一致性和共同性

朱维群

2014-04-02 《凤凰网》第025期

近日，全国政协民族和宗教委员会主任、中共中央统战部原常务副部长朱维群就新疆反暴力恐怖斗争和我国民族工作思路等话题接受凤凰网独家访谈。

朱维群指出，新疆暴恐事件的发生，是历史根源、国际环境、宗教极端主义和南疆地区经济上的落后多重因素相互作用的结果，不是短期内就能彻底消除的，新疆同全国其他省市区不一样的地方，就在于既要抓经济建设，又面临反分裂斗争的艰巨任务。

每一次的暴恐事件，无论发生在疆内还是疆外，新疆总会被推至风口浪尖，甚至有舆论认为新疆没能将暴恐活动制止住。对此，朱维群予以反驳，“正是由于新疆各级干部和各族民众的努力，付出了各方面的代价，甚至生命的代价，才保证了新疆社会大局的稳定”。朱维群强调，反暴恐这根弦，不但新疆要绷紧，内地也要重视。

“3·01”昆明暴恐事件，第一次让内地公众意识到暴恐离自己如此之近，随之而来的则是对“维吾尔族”、“新疆人”的误解与恐慌，甚至予以标签化的现象。朱维群说，任何时候也不能把少数犯罪分子等同于一个民族，等同于一个地区的人。他同时指出，一方面，对西部到内地的打工者，不要再去识别、划分民族成分，统一将其纳入城市现有管理体系；另一方面，如有少数人发生违法违规行为，不能因为少数民族身份，就网开一面。

对于引起广泛争议的“两少一宽”政策，朱维群称，这既不利于民族团结也不利于少数民族，因此，很早就不再提，现在也不存在什么废除问题。但它体现的思想和处理问题方式，也就是办什么事都要按民族出身予以区分，是否也已消除了呢？他认为，随着社会主义市场经济的发展，我们应更多强调中华民族的一致性和共同性。

朱维群指出，我们现在工作中有一种将社会矛盾泛民族化的倾向，本来可能只是一般的经济纠纷、民事纠纷，只要涉及到不同民族成员，就往民族问题上扯，就给予特殊“关注”，违法与否的界限反而搞不清楚。因此，他提议，涉及民族宗教的因素突发事件，要从民族宗教问题中脱敏，一切以法律为准绳。

朱维群还对凤凰网提起1993年李瑞环解决宁夏“西吉事件”时提出的“两面旗帜”概念，即“维护人民利益，维护法律尊严”，就是说不管你是什么民族，不管你信什么宗教，也不管你在教内是什么地位，只要损害了人民利益，违反了法律，就要依法办理。朱维群认为这“两面旗帜”应该成为我们解决涉及民族、宗教因素突发事件的重要指导思想。

对话：陈芳 边鹏

## 反暴恐将是一项长期任务内地也需要重视

凤凰网资讯：去年至今年初，新疆暴恐事件频发，各级党政和民众承受了巨大压力。北京、昆明也相继发生暴恐事件，内地公众开始意识到暴恐离我们如此之近。这是否意味着暴恐常态化？对于暴恐活动频发的态势，我们该如何看待？

**朱维群：**一段时间以来，暴力恐怖袭击事件在新疆屡屡发生，这是实际情况，但是说暴恐事件已经“常态化”，可能有些过分。事实上，暴恐事件并没有改变新疆社会稳定和民族团结的大局，更谈不上在全国“常态化”。

有舆论批评新疆没有将暴恐活动制止住，还发生“外溢”。这种看法是不全面的。要看到，正是由于新疆各级干部和各族民众的努力，付出了各方面的代价，甚至生命的代价，才保证了新疆社会大局的稳定。如果不是中央治疆战略正确，不是新疆的努力和全国的支持，局势会很危险，就不是现在这种情况了。“三股势力”及其支持者不是天天盼望新疆也发生什么“之春”，出现阿富汗、利比亚、叙利亚那种局面吗？那么，出现了吗？出现的是“三股势力”之类屡遭迎头痛击，一个团伙一个团伙被剿灭。这是我们讨论新疆反暴恐问题的大前提。

但我们必须看到并承认形势有严峻的一面，我们的确还未从根本上遏制住暴力恐怖事件频发态势，而且从去年10月北京金水桥事件和今年“3·01”昆明暴恐事件看，分裂主义势力极力试图把暴恐活动扩大到内地其它地区，我们不可掉以轻心。我们多次经历这样的过程：发生事件时全社会高度关注，对有关方面多有批评；而用不着几天，关注点又被新的热点话题所吸引，反暴恐工作并没有多少实质性改进，直至下一次事件发生。

反暴恐是一个世界性课题，中国不可能置身事外。“911”事件中美国吃了大亏，此后真正将反恐作为国家战略，下了苦功夫，也得罪了許多人，最终取得不错的成效。当然，美国在反恐旗号下也干了许多拿不上台面的勾当。我们要意识到，这种事不仅美国会遇到，欧洲会遇到，中国也会遇到。过去不少人对国外发生的暴恐袭击抱一种看热闹的心态，对发生在新疆的暴恐事件虽然也很揪心，但感觉毕竟离自己还远。而金水桥、昆明发生的事告诉我们，反暴恐这根弦，不但专业部门要绷紧，新疆要绷紧，内地民众也要绷紧。当然不是要大家草木皆兵，而是说思想上要有斗争准备，有关工作要列入经常性议事日程，必要防范措施要做实做细。

## 新疆暴恐频发，有多方面原因

### 凤凰网资讯：什么原因造成新疆暴恐活动呈现频发态势？

**朱维群：**新疆暴恐事件有比较深的根源，所以也不是很快就会过去的事情。

第一，暴力恐怖活动的思想基础是分裂主义，其源头可以追溯到十九世纪，从俄国鞑靼知识分子中产生的泛突厥主义，从江河日下的奥斯曼帝国产生的泛伊斯兰主义。两种主义渗透我国新疆，其会合点，就是把新疆从中国分裂出去，建立“东突厥斯坦国家”。在外国势力支持下，新疆分裂势力曾于1933年和1944年两次打出过“东突厥斯坦伊斯兰共和国”和“东突厥斯坦人民共和国”旗号，这段历史给新疆分裂主义势力留下了想象空间。

第二，苏联解体后，新疆西部境外出现好几个独立国家，这些国家同我国关系很好，但其独立本身使新疆分裂主义势力受到鼓舞，特别是打着维吾尔旗号的一些人，他们不可能从原苏联的土地上再划出一个“维吾尔国”来，就想在新疆分裂出一块土地过过“独立”瘾。

第三，美国以反恐之名频繁发动战争，造成中亚社会长期动乱，激发了当地强烈的反美情绪，也刺激了宗教极端主义的滋长。美国对各种暴恐、极端势力采取“双重标准”，凡是反对美国的就严厉制裁，凡是反对美国所不喜欢国家的就包庇纵容，甚至默契配合。比如，美国置中国遣返恐怖主义嫌犯的要求于不顾，2006年以来将至少22名在关塔那摩基地关押的中国籍囚犯陆续送到他国，使之逃避中国法律的惩办。这就造成各种暴恐组织在中亚地区旋灭旋起，中国一些分裂主义分子更从那里接受思想灌输和军事训练。

第四，境外宗教极端主义的渗透成为暴恐组织的思想温床。宗教极端主义歪曲伊斯兰教教义，宣扬通过“圣战”消灭异教徒，建立伊斯兰政教合一的国家。宗教极端主义欺骗群众特别是受教

育程度较低的青少年将此视为宗教职责和义务，将暴恐行为视为实现这一目标的“合法”手段，从而源源不断地为恐怖势力补充“能量”。改革开放后，由于我们政策掌握上出了某些偏差，曾经遭受打击的一些分裂主义、宗教极端分子一度重新抬头，甚至形成力量，影响社会，胁迫群众。宗教极端主义上升是当前一种国际现象，单凭我们的努力很难在短时期内完全遏止。

此外，新疆特别是南疆，由于自然的和历史的原因，长期以来发展比较慢，群众生活水平比较低，尤其是不少青年毕业后找不到工作，容易产生不满情绪。新疆这些年为解决就业问题采取一系列措施，也取得了效果，但是完全解决无疑还需假以时日。南疆既是少数民族人口比重最高的地方，又是全疆最穷的地方，这两种因素叠加在一起，分裂主义势力、极端宗教思想就比较容易找到市场。

这些因素相互作用，不是短期内说消除就能彻底消除的，我们要有长期工作、斗争的思想准备。新疆同全国其他省市区不一样的地方，就在于既要抓经济建设，实现全面小康目标，又面临反分裂斗争的艰巨任务。所以，我们要特别理解新疆的工作，支持新疆的工作。

## 反暴恐是一项综合性工程

凤凰网资讯：在正视暴恐非短期能够彻底解决的前提下，在遏制频发态势上能做些什么？

朱维群：至少有几方面工作需要加强：

第一，提高情报工作水平。建设、完善一个有相当社会覆盖面和很强信息消化能力的情报网，是反暴恐最重要的环节。暴恐分子的行动原则是以尽可能少的人制造尽可能大的杀伤，以形成社会恐慌。新疆这么大，全国这么大，没有情报特别是行动性情报，我们只能处于被动防御地位。金水桥事件和昆明“3·01”事件，反映出我们情报系统存在不足。

第二，专业反恐队伍与人民战争相结合。世界各国反恐都离不开专业队伍，但我们还有一个特殊优势，就是群防群治的传统。中国太大，不发动和依靠群众，无论如何是防不过来的。专业队伍、人民战争，加上现代技术手段的支撑，建立起一个反恐的天罗地网是能够办得到的。

第三，建立全民性的思想工作和宣传教育体系。新疆暴恐势力打着民族、宗教旗号，蛊惑性特别强。许多暴恐分子没有受过多少国民教育，也未必懂得什么泛突厥主义、泛伊斯兰主义，他就是看一部境外传入的宗教极端主义宣传品，转眼之间就可以从一个普通人变成“圣战”杀人者。新疆意识形态领域斗争特别要加强反宗教极端主义教育，向群众讲清楚什么样是正常的宗教生活，什么样是宗教极端主义。**与宗教极端主义斗争，要重视发挥爱国宗教人士的作用，让信教群众在他们指引下过正常宗教生活，压缩宗教极端主义的潜在市场。**要努力创造一个社会环境，使年轻人不仅在学校里，而且在学校外；不仅在学龄阶段而且在九年义务教育之后，仍然有经常接受现代科学文化教育的机会，从源头上堵住宗教极端主义。

我在新疆曾反复提到，爱国主义教育、反分裂斗争教育，固然要对职工、农牧民、青少年讲，但首先是对有知识、有话语权的人讲，包括公务员、知识分子、大学生，特别是教师，因为他们一本书、一个讲话、一个态度就可以影响很大一批人。他们人数上不是最多的，但份量上是最重的。高等院校学生的思想教育应当是重中之重，因为他们有文化，将来的时间还很长，一旦思想上被引上错误路子，再改变很难。

第四，加强国际反恐合作。暴力恐怖主义已经呈现跨地域、跨国界的特点，成为人类共同的敌人，因此反暴恐斗争也必须是国际性的。我国已经同西部周边国家建立起良好的反恐合作关系，有必要继续巩固和加强。同美国等西方国家也要深化合作，同时对其搞“双重标准”予以揭露和抵制。

这一切工作有一个共同基础，就是要坚定不移地加快新疆经济发展，改善民生，提高就业率。

提高就业率重点地区是南疆，重点人群是青年。这既是我们的目标，也是反暴恐斗争最重要的条件。两者相辅相成、互相支撑。

## 新疆社会生活要坚持世俗化取向

凤凰网资讯：新疆一些地方近年出现妇女穿黑袍等现象，也有世俗化的维吾尔群众开始感受到保守势力的压力，这种苗头可能带来怎样的危害？该如何应对？

**朱维群：**一个时期以来，新疆一些地方出现宗教狂热现象，比如私设讲经点、非法宗教活动屡禁不止，非法宗教出版物流行，妇女服饰宗教意味趋浓，甚至出现“吉里巴甫”即全身罩黑袍装扮。斋月期间，一些人强迫商户关门，不准商户出售烟酒，等等，这些现象虽然并不是全疆发生，但已经影响到群众的正常生活，包括对群众正常宗教生活形成压力。尤其严重的是，宗教极端主义有可能借此滋生蔓延。

这种社会生活宗教化现象并不是新疆各民族的传统。比如，维吾尔族是一个很开放、很活跃、乐观向上的民族，维吾尔族妇女的服饰、音乐舞蹈，都是很美的，曾经风行全国，让很多内地人倾慕和学习，至今都是影视节目的闪光点。现在发生的社会生活宗教化倾向，是有些势力借我国开放之机从外部输入、强加于我们少数民族的，其实质是使我们的群众从精神生活、生活习惯、服饰装束诸方面“去中国化”。这完全违背新疆各民族的传统，也背离各民族的根本利益。我们的态度，一是旗帜鲜明地反对这种倾向，不允许其蔓延滋长甚至成为常态；二是尽可能采取说服、教育、感化的办法，争取受其影响的大多数群众回到民族优秀传统文化上来；三是对鼓动、胁迫、伤害他人的违法分子要依法严惩，打掉其气焰，刹住这股歪风。

现代以来，很多信仰伊斯兰教的国家领导人意识到国家要想不落伍，就必须走世俗化的道路，将宗教与国家行政、教育、经济生活分开。土耳其凯末尔领导的革命就是一个成功的例子。凯末尔在一次群众集会上尖锐批评：“在有些地方，我看到妇女用一块布或一块毛巾，或类似的东西盖在头上来遮住她们的面部，还看到她们在遇到过路男人的时候，便转过身去或者伏在地上缩成一团。这种做法究竟是什么意思，是何道理？”群众随之大呼“愚昧！落后！”难道我们可以容忍90年前土耳其先进人物就批评过的这种愚昧落后现象在中国新疆重现吗？新疆要现代化，人民要享受现代文明生活，就必须保持世俗化取向。宗教要回归到清真寺，不能干预政府行政、国民教育和法律法规管辖的事，更不能允许一些人以“宗教”名义祸害社会。

这里我还要说，新疆宗教界人士队伍总体上是好的，许多人在反分裂、反宗教极端主义斗争中站在第一线，发挥了不可替代的作用。爱国宗教人士除了要提高思想政治水平之外，还要进一步提高讲经水平，把更多的信教群众吸引到合法清真寺，挤压私设讲经点的活动空间。

## 当暴恐分子剥夺别人生命的时候，他们讲过人权吗

凤凰网资讯：我作为一个新疆人，在内地工作生活多年，比较深地感受到内地对新疆的几重误解。第一种情况，内地不少人包括我们的官员，一提暴恐分子，经常与维吾尔族、与整个新疆联系在一起。怎么避免将暴力分子等同于一个族群或者一个地区？

**朱维群：**暴恐分子和维吾尔族，这个切割是很清楚的。任何时候也不能把少数犯罪分子等同

于一个民族，无论在法律、政策还是反暴恐措施上，这一点都必须十分明确。要使内地广大群众都知道，维吾尔族是我们的兄弟民族，跟我们一样爱中国、爱中华民族，也和我们一样反对暴恐事件。如果这个界限划不清楚，不但不符合事实，而且会引发更大的麻烦，我们的反恐斗争就不可能取得成功，这恰恰是分裂主义势力希望看到的。应该承认，早先新疆发生恐怖袭击、劫机事件时，内地一些民众有过恐慌情绪，对维吾尔族产生过防范心理，甚至一些部门在治安工作中对维吾尔族采取特殊措施。但是随着斗争的深入，这种歧视性作法少得多了。昆明“3·01”事件发生后，舆论强烈谴责犯罪分子，几乎是第一时间也出现“不要把暴恐事件同特定民族挂钩”的呼声，这说明我们社会主流是理智的、清醒的。

**凤凰网资讯：**第二种情况，每次发生暴恐事件，有一些人会质疑官方的定性：他们真是暴恐分子吗？不是因为人权问题或遭受不公才反抗吗？昆明暴恐事件发生时，微博上就有个别“意见领袖”为暴力分子辩解。西方媒体更是每次都把事件归为人权问题，对此你怎么看？怎样消除这种误解？

**朱维群：**且不说把暴恐分子的行为归结为受到打压、受到不公正待遇，完全不符合事实，更重要的是我们根本不能容忍对暴恐行为的任何同情，以及替他们编造理由的行为。

这些“意见领袖”的目的只有一个，就是怎么动摇共产党的执政地位，怎么把我们的社会搞乱，怎么让犯罪分子更加肆无忌惮。为此，他们甚至不惜和分裂主义势力、同极端暴力残忍的杀人犯搞到一起。我甚至可以这么说，街上砍人的是拿刀的暴力恐怖分子，而这些人拿笔的暴力恐怖分子。因为他们的论调，他们对杀人犯的同情，是在煽动更多人效法这些暴恐分子，走上街头残杀无辜。这种人不要说爱这个国家，连最起码的对受害者同情、人类的正义感都没有，连做人的底线都没有！

至于西方媒体把事件归咎于我们的民族政策，指责我们打压人权，这毫不新鲜。当这些暴恐分子剥夺别人生命的时候，他们讲人权么？那么多受害者被无端夺去生命，他们的人权又在哪儿？在这些西方媒体眼里，“人权”就是保护在中国暴恐分子随便杀人而不受惩罚。西方有一些势力，把所谓“新疆问题”和“西藏问题”作为搞垮中国的两张牌，在这两个领域出现的任何问题，你就不要指望他能说我们半句好话，不要指望他们不把这些问题视为给我们制造麻烦的机会，对他们不存在什么消除“误解”的问题。把形形色色的暴恐势力彻底打垮，这是他们唯一听得懂的语言。

## 法律不对任何人网开一面

**凤凰网资讯：**第三种情况，不少疆外普通人把在内地的维吾尔族人标签化，比如“小偷”、“切糕党”，这背后还有某种害怕心理，认为他们不好惹，采取躲避态度。而内地一些官员在管理上往往也是区别对待，甚至纵容。对此，我们该做何反思？

**朱维群：**你所提到的这些错误看法是存在的，但并不代表内地民众的主流看法。内地各级政府有责任向民众多介绍一些有关新疆的情况，消除各种误解和片面认识。

无论是历史上还是今天，维吾尔族对伟大祖国都有不可磨灭的巨大贡献。改革开放以后，我

们国家有一个具有深远影响的趋势，就是人口大流动，西部到东部的打工者中少数民族数量相当大，其中维吾尔族也很多。他们给内地的经济、文化发展做出了贡献，同时又将财富、知识、现代生活元素带回新疆，进而带动当地的发展和进步。在内地的维吾尔族群众主流无疑是正面的，有不当行为的毕竟是极少数。没有一个这样总体上的估价，我们就很难有符合实际的政策举措，不仅不利于民族团结，反而给分裂主义造成“口实”。

我反复讲过这个观点：一方面，对西部到内地打工、发展的少数民族人员，不要再去识别、划分民族成分，无论集体还是个体，都要欢迎，将其纳入城市现有管理体系。管理不是简单限制，更不是踢人家摊子，管理首先是服务，帮他们办必要的手续，教给他们各种规矩，把他们的经营活动纳入正规渠道，使其尽快融入现代城市生活，享受到东部改革发展的各种好处。管理同时也是约束，就是限制违法违规行为，创造一个公平竞争、各施其能的有序经营环境。

另一方面，如果有少数人发生了违法违规行为，不能因为他是少数民族，就网开一面，不敢管，不愿管，甚至花钱买平安。这是一种非常错误的方式，这种方式不仅助长了某些人通过不合法行为获得利益的坏习惯，更严重的是破坏了民族之间的互相信任关系。如果我们的群众觉得某个民族的人是法律不能管的，相互关系怎么可能搞好？

### **更多强调中华民族的一致性和共同性，不要再去强化民族间的区分**

凤凰网资讯：这就涉及到我们的民族政策问题，也是目前讨论比较多的，我们实行了多年的民族政策是不是应该作出相应调整？比如不加区分地强调对少数民族的照顾，高考加分等，在少数民族内部我们也听到一些不同的声音，这本身是不是就是一种不公平？

朱维群：这里涉及我们民族工作的总体思路。我认为，一方面，毫无疑问要充分肯定新中国建立之后我们的民族工作基本政策是正确的，比如坚持民族平等和民族团结；实行民族区域自治制度；促进少数民族和民族地区加快发展；保护和发展少数民族文化；大力培养少数民族干部和人才。实践证明这些政策是符合我国民族问题实际情况的，实践效果是好的。是正确的东西就不能随便去改。

另一方面，现在跟建国初期相比情况有了很大的变化，特别是社会主义市场经济把地区间的壁垒打开了，中国形成了一个统一的大市场，各种生产要素充分自由流动，包括人的流动。中国民族分布的一个历史特点就是大杂居、小聚居，而现在混居程度比过去任何时候都高。从干部到群众，少数民族的经济文化科学水平普遍提升，民族之间的交往交流交融比历史上任何时候都普遍、经常和便捷。

这就产生一个问题，今后我们的民族工作该往哪个方向使劲儿？大家都说要创新，怎么创新？在理论和实际工作两方面都出现了分歧。有一部分同志认为过去那套区分性政策不能动，不仅不能动，还要继续深化和加强；我认为，要适应新的情况，在坚持原有成功政策的同时，工作侧重点要有所改变。这就是**适应今天社会主义市场经济的总趋势，更多强调中华民族的一致性和共同性，不要再去强化和细化民族之间、民族区域自治地方和非民族区域自治地方之间的区分。**

有人会问，这样是不是国家给少数民族和民族地区的帮助要减少？绝对不是。我国经济欠发达地区同民族地区本来就在很大程度上是重叠的，比如国务院所定2011—2020“中国农村扶贫开发纲要”列出的14个集中连片特困地区中，少数民族地区就有11个。无论以什么名义，国家对少数民族和民族地区的特殊帮助不会改变。这种帮助在很长一个时期应民族因素和地域因素两种考虑并存，但最终应当逐步转化为侧重地域因素考虑。也就是说，国家支持你，是因为你这个

地区困难，而不宜再强调因为你是某个民族。未来这种支持应该是不作民族区分的，而是共同性和地域性的。

你提到的少数民族学生考试加分政策，社会关注度很高，因为牵扯到很多家庭的切身利益。其实各地政策差别很大，有加分多的，有加分少的，有的甚至没有实行这个政策。我以为，由于我国教育事业发展的不平衡，各地学生能享受的国家教育资源的不平衡，加分政策在相当长一个时期还是需要的，但应当逐步转变为地域性加分：因为你这个地方穷，享受国家优质教育资源少，国家给这个地方孩子不分民族都予加分，而不应简单根据民族出身加分。如果长期生活在同一地区、享受同样教育资源的学生，因为民族身份不同而有的加分，有的不加分，那就难免会被视为一种不平等。但是，我们目前还有少数民族教育水准总体上比较低，如果没有民族性加分，可能这个民族多少年也出不了几个大学生，所以民族性加分政策在这些地方还得有。中国的事情就这么复杂。

### 各民族“交往交流交融”是历史趋势

凤凰网资讯：你曾说过，2010年的中央西藏工作会议和中央新疆工作座谈会在总结西藏和新疆反分裂斗争的基础上，归纳出促进各民族“交往交流交融”和增进各民族“对伟大祖国的认同、对中华民族的认同、对中华文化的认同、对中国特色社会主义道路的认同”等重大提法，但实际工作中却未得到重视。什么原因造成这种情况？

**朱维群：**你提的这个问题很尖锐。中央西藏工作座谈会和中央新疆工作座谈会都讲要加强各民族的“交往交流交融”。但据我所知，有的同志认为提“交往交流”可以接受，“交融”不行，好像一说“融”，就把少数民族融没有了。我认为，我们同世界各个国家的人，包括美国人、日本人，也要“交往交流”呢，难道中华各民族之间的关系也就限于这么个程度？如从字义上说，“融合”更多强调最终结果，“交融”则更多指的是一个过程，二者的内涵还是有所区别的，“交融”不等于马上就要“融合”。在实际生活中，“交融”是相互的，“交融”不是“汉化”，不是把少数民族融没了，而且各民族的优点为大家所共享，共同点增多，共同利益增多。在中国历史上，各民族的交融、融合是经常发生的现象，这就造成历朝历代中国大舞台上，民族格局没有雷同的。当年威名赫赫的“五胡”现在只剩了一个羌，其他四个哪里去了？主要还是融合于中原民族，以及相互融合了。交融、融合造就了一个人口庞大的汉族，也造就、壮大了许多少数民族。中国历史就是一部各民族交融的历史，正因为这种交融，形成各民族你中有我、我中有你、休戚与共、相互依存的关系，滚成了一个谁也离不开谁的中华民族整体。

鸦片战争以来，中国人面临世界列强欺凌，认识到不管我们相互之间有什么差异，在世界面前我们都属于中华民族。中华民族由此而从一个自在的民族，变成一个自觉的民族。有的学者至今宣称“各民族之间的差异性大于中华民族整体的共同性，中华民族不是民族实体，其内部各民族仍然是民族实体”。我不能同意这种观点。中华民族不是民族实体又是什么？还是“民族虚体”不成？

只要顺应历史潮流走，顺应社会主义市场经济大趋势走，不去做反面使劲的事，我认为中国民族问题并不是那么难解决的。

### “两少一宽”不利于民族团结也不利于少数民族

凤凰网资讯：关于少数民族地区法治的问题，比如“两少一宽”政策，争议也很大，不少人包括少数民族的人，都建议废除，对此你怎么看？

**朱维群：**1984年有关文件提出对少数民族的犯罪分子要“少捕少杀”。问题出在哪里？出在一个国家内对不同的民族可以有不同的执法标准，换句话说，法律实施因民族而异。这不符合法治国家的基本精神，世界上也没有哪个国家因民族差别而对法律的执行划出不同的杠杠。

我最近在网上看到一篇文章，一位维族大学生指出，“两少一宽”使得本民族中的少数人犯罪更加肆无忌惮，不仅伤害别的民族，也伤害了维族，特别是它使整个维族给外界留下不好的印象。他讲到，“两少一宽”看起来是给民族以照顾，“实际上是给了我们这个民族里的犯罪分子，而这些犯罪分子也是我们民族所讨厌的人”。据我所知，“两少一宽”由于明显不当，很早就不再提了，现在也不存在什么废除问题，但是它体现的思想和处理问题方式，也就是办什么事都要按民族出身予以区分，是否也已经消除了呢？

由于我们每一个人都有由国家确认的一个“民族”身份，这就在客观上使得不同民族身份公民之间发生的任何问题，都有可能与“民族问题”挂上钩。包括市场经济生活中发生的磕磕绊绊，也包括昆明“3·01”事件这样的血案。于是我们又不得不将很大一部分精力用于使之同“民族问题”脱钩，同特定民族脱钩。

其实，任何一起暴恐事件中的犯罪分子能代表任何一个民族吗？他们的犯罪行为与他出身民族有什么必然关联吗？当然不能！他不仅不能代表而且破坏了少数民族的声望和利益，更何况新疆发生的许多暴力恐怖事件中，他们的屠刀同样也挥向维吾尔族。我曾提出建议，今后表扬各领域先进人物时，不妨注明他的民族身份，大家都高兴；但打击、判决犯罪分子，是否就不要出现民族身份一项了，免得大家脸上都不好看。

凤凰网资讯：2012年你在“学习时报”上发表《对当前民族领域问题的几点思考》，其中提到“我个人倾向于将来居民身份证中取消‘民族’一栏，不再增设民族区域自治地方，不搞‘民族自治市’，推行各民族学生混校。”此后，学者中对你的批判不少，你曾经考虑收回这些意见吗？

**朱维群：**请他们继续批判，我一条也不收回。是对是错，让实践去检验吧。就拿身份证这条来说吧，本来我国各民族间界限就不同程度呈现出相对性、变易性，界限并不那么清晰，比如不同民族成员之间通婚，生下的孩子就有两种民族身份选择，将来不同民族间通婚生子将更多。现在世界上实行民族识别的国家本来数量就不多，在身份证件上注明族裔身份的国家就更少了。我国“居民身份证法”所规定的公民应出示居民身份证的各种情形，与公民属于哪一个民族并没有必然关系，并不需要在身份证上列出“民族”。少数民族公民应当享受的国家特殊待遇如较宽松的计划生育政策等，也完全可以通过户口簿上“民族”一栏解决。本来我国进行“民族识别”的标准，其中就有当事人群“自我意愿”这一条，取消身份证上这一栏目，等于赋予公民在公众生活中宣示或不宣示自己民族身份的自由，这有利于防止民族边界意识的强化，也有利于增进人们对共同国家公民身份的认同。

处理涉及民族宗教因素的突发事件应高举“维护人民利益、维护法律尊严”的

## 旗帜

凤凰网资讯：你曾提到处理与民族宗教因素有关的事件，要从“民族宗教问题”中脱敏，具

体怎么脱敏？

**朱维群：**所谓处理突发事件从“民族宗教问题”中脱敏，是指在处理此类事件时严格依法办事，不要轻易同民族宗教问题搅在一起，更不能随意把它上升为民族宗教问题。1993年宁夏发生伊斯兰教门宦不同势力为权利之争聚众械斗事件，造成许多人死伤，时称“西吉事件”。事件既涉及民族又涉及宗教因素，显得很复杂，很多同志处理中感觉很为难。李瑞环同志奉中央之命去宁夏，提出了高举“两面旗帜”的概念，即“维护人民利益，维护法律尊严”。就是说不管你是什么民族，不管你信什么宗教，也不管你在教内是什么地位，我只认人民利益，只认法律。只要你损害了人民利益，违反了法律，政府就要依法办你。两面旗帜一举，再加上相应配套措施，大量被胁迫群众迅速退出械斗，少数闹事头头马上被孤立，受到法律制裁，事件很快平息。

“两面旗帜”应该是我们解决涉及民族、宗教因素突发事件时的重要指导思想，但后来提得少了。有些同志在“两面旗帜”后面又加了很多旗帜，比如民族团结旗帜，社会稳定旗帜，高举这个高举那个，反而把最核心的内容淡化了。

现在我们的工作有一种将社会矛盾泛民族化倾向，可能只是一般经济纠纷，民事纠纷，只要涉及到不同民族成员，就往民族问题上扯，就给予特殊“关注”，违法与否的界限反而搞不清楚了。从民族宗教问题中脱敏，按照事情本来性质作判断，按法律准绳作处理，许多所谓的民族宗教问题不应该这么复杂。

## 【网络文章】

### 《普京对苏联历史及苏联解体的评价》

《凤凰网》2006年苏联解体十五年专题文章

苏联问题至今仍是俄罗斯发展绕不开的话题。在这个问题上，现任总统普京的观点既不同于俄国内曾盛行一时的“全盘否定”，也不同于“基本肯定”的俄共主张。

本文详细展示了他对苏联历史及苏联解体的评价的发展过程。我们从中可以了解到俄罗斯社会思想的动向和发展。

#### 强调苏联有功有过，消极方面说得很重

普京于1999年8月出任政府总理，成为俄罗斯“第二号人物”。同年12月下旬，普京发表《21世纪的头十年》一文，其中提到，过去百年来的“共产主义尝试”已经“失败”。

同年12月30日，普京又发表《千年之交的俄罗斯》一文，其中说：“在即将过去的这个世纪里，俄罗斯有四分之三的时间是在为共产主义原理而奋斗的标志下生活的。看不到这一点，甚至否定这一时期不容置疑的成就是错误的。然而，如果我们不意识到社会和人民在这一社会试验中付出了那种巨大的代价，那就更是大错特错了。主要的错误是：苏维埃政权没有使国家繁荣，社会昌盛，人民自由。用意识形态的方式搞经济，导致我国远远地落后于发达国家。无论承认这一点有多么痛苦，但是我们将近70年都在一条死胡同里发展，这条道路偏离了人类文明的康庄

大道。”还说，“目前我国经济和社会所遇到的困境，在很大程度上是由于继承了苏联式的经济所付出的代价。”

普京这段话有两点值得注意：一是他主张对苏联历史“一分为二”，既肯定其具有“不容置疑的成就”，又指出其付出了“巨大代价”，二是他对苏联的消极一面说得非常严重，认为这是走在“一条死胡同里”，“偏离了人类文明的康庄大道”，实际上是对苏联历史的基本否定。

普京的这种说法，既不同于当时俄国内盛行的全盘否定苏联历史的主流思潮，也不同于基本肯定苏联时期的俄共的主张。应该说，普京的“一分为二”主张在当时是有积极意义的。

### **坚持“一分为二”，肯定苏联方面说得较多**

2000年3月，普京当选总统后，实行“强国”战略，在政治、经济和社会领域实施一系列改革，力图“复兴”俄罗斯。普京在从事国务活动时，经常遇到如何对待苏联时期的重要标志、重要人物和重要事件的问题，其间，他往往力排众议，作出重大决定，在许多方面肯定过去苏联的传统。

#### **例一，普京主张沿用苏联国歌旋律和红旗。**

2000年5月7日，在普京就任俄总统的仪式上，曾出现一个“插曲”。当普京来到仪仗队面前时，一位将军向普京报告：“总统同志，仪仗队列队完毕，请接受检阅？”当时，这位将军没有使用时下流行的“先生”一词，而沿用了苏联时期的传统称呼“同志”。对此，普京并无异议，欣然接受，随后也向仪仗队响亮地喊出“同志们”的称呼，并得到仪仗队的热烈回应。

同年12月，俄国家杜马根据普京的提议通过有关法律，规定用苏联国歌旋律作为俄罗斯的国歌，并用红旗作为俄军军旗。当时，普京的主张遭到右翼势力及前任总统叶利钦的强烈反对。叶利钦批评说，老国歌只代表官僚权力的苏共党代会，年轻一代人不会喜欢，总统不应该盲目崇尚民意。但普京强调，苏联国歌曲调激昂，振奋人心，否定苏联时期的一切象征性标志从原则上讲是错误的，否定历史会使整个民族“数典忘祖”。

12月4日，普京在《关于国家标志问题的声明》中说：“难道除了斯大林的集中营和镇压以外，在苏联时期我国所拥有的一切就不值得我们回忆了吗？我们把杜纳耶夫斯基、肖洛霍夫、肖斯塔克维奇、科罗廖夫（苏联火箭制造和宇航方面的科学家和设计师——笔者注）和航空航天领域的成就置于何地？我们把宇航员尤里·加加林的飞行置于何地？把从鲁缅采夫、苏沃洛夫、库图佐夫时期以来俄国军队所取得的辉煌胜利置于何地？1945年春天的伟大胜利又该怎么解释……红旗正是我国人民在伟大卫国战争中取得胜利的旗帜。”

#### **例二，普京对斯大林作出正面评价。**

长期以来，俄国内舆论对斯大林的评价大都是全盘否定的，但普京不同。2002年1月15日，普京在接受波兰记者采访时说：“斯大林是一个独裁者，这毋庸置疑。但问题在于，正是在他的领导下苏联才取得了伟大卫国战争的胜利，这一胜利在很大程度上与他的名字相关联。忽视这一现实是愚蠢的。”另据报道，俄共领导人久加诺夫曾在一次宴会上提议“为斯大林干杯？”因为这一天恰好是斯大林的生日。普京也欣然回应说：“为斯大林干杯？”有人就此评论说，如果叶利钦或戈尔巴乔夫遇到这种情况，他们是不会像普京那样做的。

2004年7月23日，普京还下令将莫斯科无名烈士墓镌刻的城市名字“伏尔加格勒”改为“斯大林格勒”。命令指出，在伟大卫国战争胜利60周年前夕作出这样的决定，是为了使人们重视斯大林格勒战役这个卫国战争的根本转折点，尊重斯大林格勒保卫者的英雄壮举，并忠实于俄罗斯国家的历史。

2005年5月6日，普京接受德国《图片报》记者采访，在谈到斯大林问题时说：“斯大林时代发生了诸多罪行：政治镇压、许多民族的人受到驱逐。”但普京强烈反对将斯大林与希特勒相提并论，他针对西方流行的一种看法说：“是的，斯大林是个暴君，许多人称他是罪犯。但他

不是纳粹分子。不是苏联军队于 1941 年 6 月 22 日侵入德国，而是恰恰相反。首先不能忘记这一点。”

#### 例三，普京强调当年的苏联是“世界的稳定因素”。

2004 年 2 月，俄军举行大规模的战略核军演。普京在主持核军演时发表讲话说：“苏联时期，苏联的存在以及它的核力量曾是世界强有力的稳定因素”。这说明，普京是肯定当年苏联的强大军事力量对世界所具有的积极意义的。这种看法与那种一味指责苏联扩军备战、威胁世界和平、拖垮国内经济的流行观点有很大不同。

#### 例四，普京主张保存列宁遗体供人瞻仰。

在俄罗斯，一些人提出把苏联缔造者列宁的遗体迁出红场，送回列宁家乡进行安葬。叶利钦当年也主张“将列宁土葬”，并强调，“列宁给俄罗斯带来许多苦难”。普京则主张维持现状不变。

2001 年 7 月中旬，普京在新闻发布会上谈到有关迁葬列宁遗体问题时说：“我反对这样做。许多人把自己的生活与列宁联系在一起，安葬列宁意味着他们虚度了生命。”还说，“安葬列宁遗体将导致社会动乱。”

#### 总结教训，确认苏联解体是“悲剧”

2000 年 2 月 9 日，普京在共青团真理报社现场回答读者的热线电话，当有人提出“您怎样看待苏联解体”的问题时，普京没有正面回答，只是引用俄罗斯家喻户晓的一句话：“谁不为苏联解体而惋惜，谁就没有良心；谁想恢复过去的苏联，谁就没有头脑。”

这种说法比较笼统，但也说明，普京的看法既不同于为苏联解体而兴高采烈的右翼势力，也不同于要求“恢复苏维埃政权”的俄共。应该说，普京的态度与叶利钦是截然不同的。

2002 年 6 月 12 日，叶利钦在俄独立日接受电视记者采访时表示，他对自己在苏联解体中扮演的角色无怨无悔。叶利钦说，没有必要为苏联解体掉眼泪，“年复一年，我越来越相信，这是我们保存俄罗斯的唯一机会，它使俄罗斯走上了民主和市场经济的发展道路。”而普京对苏联解体则表示惋惜。

2000 年 3 月，普京在《访谈录》中谈到“柏林墙的倒塌”时说：“这是不可避免的，但我还是为苏联阵地在欧洲的丧失感到惋惜”；“如果我们不是那么仓促地逃走的话，就可以避免许多许多的问题”。同样，他在回答“什么时候退出苏共”的问题时说：“我没有退出。苏共不存在了，我就把党证放在抽屉里。”

过了 4 年，普京对苏联解体有了明确的评价。2004 年 2 月，普京在竞选连任总统时对自己竞选总部工作人员发表讲话说：“苏联解体是全民族的重大悲剧”，其间“大多数公民一无所获，人们遇到大量问题”；当时存在的问题——文化、语言、宗教问题“本可以在一个国家框架内在新的基础上加以解决”。这表明，普京在经过多年思考后确认，苏联解体本可避免而并非必然，当时存在的危机本可以通过另一种方式加以解决。

2005 年 4 月 25 日，普京在“国情咨文”中对苏联解体作了更为具体的评述。普京说：“首先应当承认苏联解体是 20 世纪地缘政治上最大的灾难，对俄罗斯人民来说这是一个悲剧，我们数以千万计的同胞流落在俄罗斯土地之外，苏联解体就像流行病一样也波及到俄罗斯自身。人们的积蓄化为乌有，曾经的信仰不复存在，许多部门机构或被解散或是匆忙地进行了改革，而国家的完整因恐怖主义的影响和随后的妥协而遭受损害。寡头集团完全掌控着大众传媒，它们只为自己的小集团谋取利益，而普遍的贫困开始被视为正常的现象。但要知道，所有这些都是经济急剧下滑、金融动荡和社会瘫痪的背景下发生的。”

2005 年 5 月，普京在接受德国电视记者采访谈到苏联解体时还形象地说，这确实是千千万万人的悲剧，“我们在泼水的时候，连同孩子一起倒掉了”。

## 【国际动态】

2014 年春天，全世界都在关注乌克兰的局势演变，随后是克里米亚的公投。这场打着“民主”旗号的街头示威活动演变成了基辅广场的流血和对政府机构的“占领”。西方政客的支持与鼓噪把乌克兰民众的政见分歧引向了一场实质上的政变，也在瞬间撕裂了这个主权国家。东部的俄罗斯族和西部的乌克兰族的不同政治与文化倾向终于滑向一个不可调和的境地。这是 21 世纪国际秩序的悲剧，但是绝对事出有因。

我们至今无法忘怀，苏联这个强大的国家竟然在几乎毫无预兆的情况下悄然解体，使全世界目瞪口呆，无法相信自己的眼睛。对这一 20 世纪最重要的历史事件进行深刻反思的，无疑是俄罗斯人自己。从下面俄罗斯总统普京在阐述俄罗斯政府在克里米亚问题上立场的演讲中，我们可以感受到苏联解体后俄罗斯人与西方国家打了 20 多年交道的内心感受。（马戎）

## 普京 2014 年 3 月 18 日议会演讲全文

2014 年 3 月 18 日，俄总统普京、克里米亚议会议长康斯坦丁诺夫、克里米亚总理阿克肖诺夫和塞瓦斯托波尔市议会主席恰雷，共同签署有关克里米亚共和国和塞瓦斯托波尔市加入俄罗斯联邦的条约。在签字的前一刻，当天下午 3 时（北京时间 3 月 18 日晚 7 时），普京在克里姆林宫向议会上下两院发表电视演讲，就克里米亚问题阐述俄方立场。

中午好，尊敬的联邦委员会成员们，杜马议员们：

中午好，克里米亚共和国和塞瓦斯托波尔的代表们：是的，他们在这里，和我们的俄罗斯公民们在一起。（掌声）

尊敬的朋友们，我们今天聚在这里，为的是解决一个性命攸关的问题，一个对我们来说有历史意义的问题。3 月 16 日，在克里米亚举行了全民公决，此次公决完全符合民主程序和国际法规则

参与公决的有 82% 的居民，其中超过 96% 的选民支持克里米亚并入俄罗斯，这个数字非常具有说服力。

要想知道为什么要进行公决，只需要了解一下克里米亚的历史，要知道从过去到现在，克里米亚对俄罗斯意味着什么，俄罗斯对克里米亚又意味着什么。

克里米亚渗透着我们共同的历史与骄傲。这里坐落着古老的古希腊城市克森尼索，正是在这里弗拉基米尔大公接受了洗礼，使得俄罗斯成为一个东正教国家。它的这一精神遗产奠定了俄罗斯、乌克兰和白俄罗斯的共同文化、价值观与文明基础，注定使得我们三国的人民结合在一起。在克里米亚有俄罗斯士兵的墓地，凭借这些士兵的英勇作战，俄罗斯在 1783 年将克里米亚收入自己的领土。这里有塞瓦斯托波尔，传说之城，伟大的命运之城，堡垒之城，是俄罗斯黑海舰队的故乡。在克里米亚有巴拉克拉瓦和刻赤、马拉霍夫古墓和萨布恩山。这里的每一个地方对我们来说都是神圣的，是俄罗斯军队荣耀与勇气的象征。

克里米亚是独一无二的多民族文化混合体。在这一点上，克里米亚与大俄罗斯非常相似，在

几个世纪中，这里没有一个民族彻底消失。俄罗斯人和乌克兰人，克里米亚鞑靼人和其他民族的代表在克里米亚的土地上生活、工作，都保持了自己的风格、传统、语言和信仰。

顺便说一下，在克里米亚半岛今天的 220 万居民中，有近 150 万的俄罗斯人，35 万以俄语为母语的乌克兰人，还有 29-30 万克里米亚鞑靼人，公投已经表明，这些人中相当一部分期望加入俄罗斯。

是的，曾经有过一段时间，克里米亚鞑靼人受到了非常残酷的对待，就像苏联的其他民族一样。我只说一点：当时受到镇压的有成百万的不同民族的人，当然其中也有俄罗斯人。克里米亚鞑靼人已经回到了自己的土地。我认为，应当采取一切必要的政治与法律手段来恢复克里米亚鞑靼人的权利与英名。

我们将会满怀尊敬地对待居住在克里米亚的少数民族。这是他们共同的家园，他们的小小祖国。我知道克里米亚人会支持这一点：在克里米亚将有三个地位平等的官方语言——俄语、乌克兰语和克里米亚鞑靼语。（掌声）

尊敬的同事们！

在克里米亚人民的心里，在他们的记忆里，他们曾经是，也始终是俄罗斯不可分割的一部分。这份信念建立在真理与公平的基础上，它无可动摇、代代相传，在它面前，任何时间与环境变迁都是无力的。我们在二十世纪一起经受了許多动荡与变革，但这些变化也无力改变这份信念。

（十月）革命后，（苏联）共产党将俄罗斯南部一大块划入乌克兰版图，上帝会论断此事——这是无视当地人口构成所做出的举动，今天，这块土地成为了乌克兰的东南部分。1954 年，根据将克里米亚划入乌克兰的决定，塞瓦斯托波尔也同时被移交给乌克兰，尽管当时塞瓦斯托波尔还是从属于俄罗斯的。提出这一决定的是苏联共产党总书记赫鲁晓夫。是什么推动了他做出这一决定？是为了在乌克兰赢得自己的声誉？还是为了自己 30 年代在乌克兰组织大规模镇压的举动赎罪？这一点让历史学家来研究吧。

对我们来还有一点很重要：这个决定（把克里米亚交给乌克兰）明显有违宪法，即使在当时也是如此，这是私相授受。自然，在极权国家里，克里米亚和塞瓦斯托波尔的居民无处申辩，摆在他们面前的只有既成事实。当时在百姓中也产生了疑问：克里米亚怎么突然归乌克兰了？当然，当时从宏观视角来看，这个决定也只是表面文章，要知道这都发生在一个巨大的国家之内。只是当时完全不能想象，乌克兰和俄罗斯会有有一天成为两个不同的国家。然而，这件事还是发生了。

令人惋惜啊！那些看似不可能的事情成为了现实。苏联解体了。这件事发生得如此之突然，很少有人明白这过程与结果是多么戏剧性。许多俄罗斯人、乌克兰人和其他共和国的人民期待新的联合，期待独联体会成为新形式的国家共同体，毕竟独联体承诺使用统一货币、统一的经济空间和共同的武装力量。可是这一切都只是（空头）承诺罢了，我们并没有看到一个新的庞大联盟。这样，克里米亚就突然就成为另一个国家的国土了，俄罗斯这才意识到，克里米亚不仅仅是被偷走了，而且是被抢走了。

必须面对这样的事实：俄罗斯自己促成了苏联的解体，却丢下了克里米亚和黑海舰队的基地——塞瓦斯托波尔。成千上百万的俄罗斯人在一个国家上床睡觉，醒来时却已身在俄罗斯之外了。俄罗斯人一瞬间就在过去的共和国里成为了少数民族。俄罗斯民族成为了世界上最分裂的民族。

今天，许多年过去了，我听说，在 1991 年时，克里米亚人像一袋土豆一样被踢来踢去。对这个说法，我认为很难有更贴切的比喻。作为国家的俄罗斯是什么？是那时的俄国吗？俄罗斯低下了头逆来顺受，将委屈吞了下去。我们国家当时处在一个沉重的状态，完全不能保护自己的利益。但是，人们却不能忍受如此明目张胆的历史不公正。这些年，许多俄罗斯公民和社会活动家

不止一次地提出了这个议题，他们说，克里米亚自古以来就是俄罗斯的土地，而塞瓦斯托波尔是俄罗斯的城市

是的，这些我们都明白，我们的心和灵魂都感受到了。我国和乌克兰之间的关系、俄乌人民的手足之情曾经是，现在是，将来也是我们最重要和最关键的关系，毫不夸张。（掌声）

不过，今天我们要打开天窗说亮话了，我想和你们分享 21 世纪初的那些谈判的细节。当时的乌克兰总统库奇马请我加快俄罗斯与乌克兰之间的划界进程。直到现在，这一进程基本没有推进。俄罗斯模糊地承认克里米亚是乌克兰的一部分，但是这一谈判根本没有进行。了解了这一进程的停滞，我下令启动划界的工作，我们实际上从法律角度已经承认了克里米亚是乌克兰领土，同时也最终终止了这一问题的讨论。

我们不仅在克里米亚问题上迎合了乌克兰，在亚速海和刻赤海峡的划界上也是这样。我们为什么会这么做？因为俄罗斯和乌克兰的关系对我们是最重要的，它不能因为领土问题而陷入僵局。我们当然期望乌克兰会是我们的好邻居，希望俄罗斯人和乌克兰使用俄语的人能生活在和睦、民主、文明的国家之中，期望他们的合法利益可以在符合国际法的基础上得到保障。

但是局势开始往另一个方向发展了。一次又一次，俄罗斯历史遗迹被毁坏，甚至俄语也不时地遭受被强迫同化的厄运。当然，俄罗斯人和乌克兰人都被这 20 年间连续不断的政治和国家危机所折磨

我理解乌克兰人民想要变革的诉求。多年来当权者带来的所谓“独立”已经让人们厌烦了。总统换了，总理换了，议员换了，但对国家和人民的态度还是没有变。他们“榨干”了乌克兰，为了权力和金钱而互相内斗。当权者不关心人民的生活，不关心乌克兰人为什么要为了生计而背井离乡。我要强调，这些乌克兰人不是为了发展而移居到什么硅谷之类的地方，而是为了生计而外出打零工。去年仅在俄罗斯就有 300 万乌克兰人工作。有些数据表明，在俄乌乌克兰人的工资在 2013 年达到了 200 亿美元，这几乎是乌克兰 GDP 的 12%。

我再重申一次，我很理解那些喊着和平的口号，上独立广场示威，抗议腐败、执政无能和贫困的人。人们有权和平抗议，也可以通过民主程序或选举来更替自己不满的政权。可是，在乌克兰近期事件的背后站着另外一些人，他们有着不同的目标：他们筹备又一次政变，他们计划夺取政权，不达目的誓不罢休。伴随这一进程而来的是恐怖、杀戮和种族迫害。政变的主要执行者是民族主义者、新纳粹分子、恐俄者和反犹分子。

这个所谓“政权”，上台第一件事就是提出声名狼藉的法令修改语言政策，这直接钳制了少数民族的权利。这些“政治家”们在西方的赞助人和保护人马上出面，让议题的发起人收手。公允地说，这些背后的大佬还算是聪明人，他们明白这种建设“纯净”乌克兰族国家的举动会导致什么。于是法案被搁置了，搁置到一旁，不过显然还是留作备胎的。关于这条议案存在的事实，西方媒体倒是一声不吭，估计是指望人们能快点忘记。但是所有人心里都很清楚，这些二战时希特勒的帮凶——斯捷潘·班杰拉（乌克兰民族主义者，二战时纳粹支持的傀儡政客，波兰大屠杀的主犯之一——观察者网注）分子的继承人在将来会想要做什么。

还有一个事实很清楚，到现在乌克兰也没有一个合法的政权，没人能与之进行谈判。很多国家机关被篡权者霸占着，这些人对乌克兰发生的任何事情都放任不管，而他们自己——我想强调这一点——他们自己还处在极端分子的挟持之中。现在，甚至要求现任政府的官员出来见面，都要得到广场上那些斗士们的允许。这不是玩笑话，这是当下的现实。

那些抵制政变的人很快受到镇压和惩罚的威胁，首当其冲的就是克里米亚。因此，克里米亚和塞瓦斯托波尔的居民向俄罗斯求助，希望俄罗斯能保护他们的利益和人身安全。他们希望俄罗

斯不要对乌克兰已经发生的事情坐视不管。在基辅、顿涅茨克、哈尔科夫和其他乌克兰城市，这些事仍然在上演。

我们当然不能忽视这样的请求，我们不能让克里米亚的居民生活在水深火热之中，否则就会成为一种背叛。

首先我们要保卫人民和平自由地表达意愿的权利，让克里米亚人民自古以来头一回决定自己的命运。然而，我们从西欧和美国听到了什么样的回应？他们说，我们违反了国际法。我想说，首先，他们自己想起了还有国际法这么一个东西。这很好，应该为此而谢谢他们，晚知道总比不知道好。

其次，最重要的是：我们违反了什么？是的，俄罗斯总统从上议院手中获得了向乌克兰动武的权力。但是严格来说，这权力到现在还没有被使用过。俄罗斯的武装力量没有进入克里米亚，当地的俄罗斯驻军完全符合此前的国际协议。是的，我们加强了当地的俄罗斯武装力量，但是——我要强调这一点，我要让所有人都听见——我们甚至都没有超过驻克里米亚俄军的人数上限，2万5千人，这只是以备不时之需。

我们接着说独立公决的事情。

宣布独立，安排全民公决，克里米亚议会的这些举动完全符合联合国有关民族自决的章程。顺带一提，乌克兰自己在脱离苏联的时候也走了同样的流程，经历了完全一样的步骤。乌克兰有这样的权利，而克里米亚人这样做却不被接受，什么道理？

除此之外，克里米亚政府还有科索沃这一先例，这一先例是我们西方的伙伴自己造的，亲手制造的，和克里米亚现在的情况完全一样。他们承认科索沃从塞尔维亚独立出来是合法的，并向所有人证明，科索沃独立不需要得到任何中央政府的允许。联合国国际法庭根据联合国章程第一款第二条条例同意了科索沃独立，还在2010年7月22日说了如下这番话，我来逐字逐句地引用：“联合国安理会不会（对科索沃独立）采取措施，不会禁止单方面的独立声明。”还有：“普适的国际法不会包含禁止独立的禁令。”这些都已经说得非常清楚了。

我还能找到一个官方文件的引用，这次是美国2009年4月17日签署的备忘录，正与国际法庭审理科索沃事件有关。我再来引用一下：“独立宣言或许经常违反母国家的法律，但这并不意味着它违反了国际法。”引用完毕。

他们自己白纸黑字写的东西，推广到全世界，强迫所有人接受，现在倒义愤填膺起来了。凭什么？要知道克里米亚人的行动完全符合这些规定。为什么阿尔巴尼亚人（我们很尊敬他们）在科索沃能在这么做，为什么我们俄罗斯人、乌克兰人和克里米亚鞑靼人就不能做？为什么？

同样也是美国和欧洲告诉我们，科索沃又是一个特殊情况。那么在我们的同行们看来，科索沃的特殊性体现在哪里呢？哦，原来体现在冲突过程中有大量人员死伤。这算什么，司法证据吗？在国际法庭的仲裁中这根本不算个事儿。用双重标准都没法形容这种说法。这是惊人的、原始的、赤裸裸的恬不知耻。西方不能为自己的利益就把一切事情都那么粗暴地拼凑起来，同一件事情你今天说它是白的，明天说它是黑的。你们拿伤亡作为独立的理由，是不是西方国家希望任何矛盾都导致人员伤亡？然后才有资格获得解决？

我直说吧：假如克里米亚自卫军没有及时控制局势，那里也会出现人员伤亡。老天帮忙，这种事情没有发生！在克里米亚没有发生一起武装冲突，也没有人员伤亡。听众们可以想一想，这是为什么？答案很简单：因为要对抗人民和人民的意志是很困难的，或者干脆就是不可能的。在这一点上我想要感谢乌克兰的军人，他们为数不少，一共有2万2千全副武装的士兵。我想感谢你们没有用流血解决问题，没有用血沾污了自己。

在这件事上当然也有不同的声音。有人说什么俄罗斯是在干涉、侵略克里米亚。听起来怪怪的。你听说过历史上有过不开枪、不死人的军事干涉吗？

尊敬的同事们！

乌克兰局势就像一面镜子，折射出近几十年来发生在世界上的种种事件。自从两极体系不存在后，地球上的太平日子就一去不复返了。遗憾的是，关键性国际机构的地位不仅没有得到巩固，反而在不断退化。在实际政治运作中，以美利坚合众国为首的西方国家们并不喜欢国际法，他们倾向于推行强权主义。

他们坚信自己是上帝的选民，是唯一的例外，他们坚信世界的命运要由他们来决定，坚信只有自己是永远正确的。他们在这个世界上为所欲为：一会儿对这个、一会儿对那个主权国家动武，以“要么与美国站在一起，要么成为美国的敌人”（出自布什为纪念发动伊拉克战争一周年而发表的第二次讲话——观察者网注）为原则构建同盟。为了给自己的侵略加上合法性的幌子，他们从国际组织中挑选需要的决议，要是找不到，那就管它联合国（大会）还是安理会，一概忽略。

在南斯拉夫他们就是这么干的，1999年，我们都记得很清楚。我当时很难相信自己的眼睛，在20世纪末，在一个欧洲国家的首都上空，持续几周呼啸着导弹和炸弹，随后便是如假包换的军事干涉。喂，难道安理会通过的相关决议允许这么做吗？一点都没有！然后是阿富汗，接下来是伊拉克，在利比亚问题上，联合国安理会的决议也被公然撕毁，说好了是开辟“禁飞区”，结果公然开始轰炸。

还有一连串的“颜色革命”。我理解，这些国家的人民受够了暴政、贫困和没有前景的日子，但是他们的情感被人无耻地利用了。这些国家被强加了一些既不适应其生活习惯、也不符合传统和民族文化的政治标准。最后带来的不是民主和自由，而是混乱、暴力和接二连三的政变。“阿拉伯之春”已经变成了“阿拉伯之冬”。

类似的剧情也在乌克兰发生了。2004年，为了把需要的候选人送上总统宝座，硬是搞出了个法律框架外的什么第三轮选举。这种荒谬绝伦的事情纯粹就是在嘲笑宪法。而现在呢，干脆赤膊上阵，训练充分、装备精良的武装分子被拉出来解决问题。

我们明白现在所发生的一切！我们明白！这些行为的目标是指向乌克兰和俄罗斯的，指向欧亚的融合。尽管如此，俄罗斯还是真心希望能与西方的盟友展开对话。我们一直希望能就重要议题与西方国家展开合作，希望能加强彼此之间的信任，希望我们之间的关系是平等、开放且诚实的。但我们没看到你们为此所做的任何努力。

相反！我们一次又一次地被欺骗，别人在我们背后替我们做决定，留给我们的都是既成事实。这在北约东扩时发生过，在他们把军事设施放在我们边境边上时也发生过。西方一直向我们保证：“喏，这跟你们没有关系。”没有关系？说得好轻巧！

美国反导系统也是这样推进的。尽管我们对此十分忧心，那些（装有反导系统）的卡车还是往前开。俄罗斯获得了公平竞争与自由市场的许诺，然而在签证事宜的谈判上，西方却一拖再拖，至今还是这样。

有人威胁要制裁我们！可就算不制裁，我们也已经生活在层层限制之下了，这些限制对我们的人民、经济与国家来说非常致命。比方说，从美苏冷战时开始，发达国家就拒绝向俄罗斯输入先进技术与设备，还列了一个所谓的禁运名单（巴黎统筹委员会——观察者网注）。今天，这些限制看起来是解除了，但实际上依然存在。

总而言之，我们有理由认为，无论在十八世纪、十九世纪还是在二十世纪，对俄罗斯施加的高压政治都是声名狼藉的，到现在依然声名狼藉。就因为我们有自己的立场！因为我们用自己的

观点来看待问题！因为我们不虚伪！所以我们总是被边缘化。但是凡事都有个极限。在乌克兰事件上我们的西方伙伴们玩过火了，表现得十分粗俗、不负责任，且很不专业。

他们很清楚，无论是在乌克兰还是在克里米亚都住着上百万的俄罗斯人。这些人是多么地没有政治预见和分寸感？才会如此不顾后果的行动啊！俄罗斯现在退到了无路可退的边缘，就像一根弹簧被压到底，它是会猛烈地弹起来的。要永远记住这一点！

今天，我们必须阻止那些歇斯底里的叫嚣，要对冷战的宣扬者们说不。（你们）必须要承认：俄罗斯是国际事件中自主的而且积极的参与者。俄罗斯和其他国家一样，有自己的国家利益，需要得到理解和尊重。

我们感谢理解我们在克里米亚行动的人们，我们感激中国，中国领导人从历史和政治角度全面地考虑了克里米亚局势；我们高度评价印度的冷静与客观。

今天我还想问美国人民，问这些为独立宣言而自豪的人，问这些认为自由高于一切的人：克里米亚人民自由选择自己的命运，难道不正是体现了这高于一切的价值吗？理解理解我们吧。

我相信欧洲人会理解我们的，尤其是德国人。在东德与西德合并的政治协商中，并非德国的（西方）盟国都支持这一合并。而我们则相反，苏联完全赞成德国人的历史性统一。我相信德国人没有忘记这一点，希望德国公民们也能支持俄罗斯的恢复民族统一的努力。

我也在这里对乌克兰人民说，我真心希望你们能理解我们：我们无论如何都不想伤害你们，不愿伤害你们的民族感情。我们始终尊重乌克兰的领土完整，我们和那些为了自己的野心而牺牲乌克兰统一的人不一样。他们举着“乌克兰至上”的标语口号，但正是他们在不惜一切地分裂这个国家。今日乱象的罪魁祸首正是他们。

亲爱的乌克兰朋友们，希望你们能听我说。不要相信那些用俄罗斯来吓唬你们的人，他们宣称，在克里米亚之后还会有其他地区会被俄罗斯割占。我们不想看到乌克兰的分裂，我们不需要。至于克里米亚，它始终是俄罗斯人的，是乌克兰人的，是克里米亚鞑靼人的。

我再重复一遍，在过去的几个世纪克里米亚是所有生活其上的人的故乡，它在今后也将如此。但它永远不会是班杰拉分子们的！

克里米亚是我们共同的财富，是地区稳定的重要因素。这片战略要地应当处于强大而稳定的主权之下，而在今天，这一主权国家只能是俄罗斯。否则……我亲爱的朋友们，我不仅要乌克兰人说，还要对俄罗斯人说，我们和你们，俄罗斯人和乌克兰人，我们都将会很快失去克里米亚。请考虑一下我所说的这些话吧。

我再提醒一下，在基辅已经有人扬言加速乌克兰加入北约的进程了。这对克里米亚和塞瓦斯托波尔意味着什么？这意味着在俄罗斯的军事荣耀之城将会出现北约的舰队，而这将会威胁俄罗斯南部，这不是什么稍纵即逝的骚扰，而是切切实实的威胁。如果没有克里米亚人的这一选择，这一切都很有可能发生。为此我要感谢克里米亚人民。

顺便说一下，我们不反对与北约合作，完全不反对。我们反对的是在存在军事集团对抗的情况下，北约关起门来自己发展军事组织，我们反对军事组织霸占我们家门口甚至驻扎在我们的历史领土上。我完全不能想象我们到克里米亚的北约舰队去作客。最好让他们到我们的克里米亚来作客，而不是我们去他们那儿。

坦率地说，我们为现在乌克兰所发生的一切心痛，乌克兰人民在受苦，他们不知道今天该如何生活，明天又会怎么样。我们的这份担心很容易理解，要知道我们是近邻，我们实际上是一个民族。基辅是俄罗斯城市的母亲，基辅罗斯是我们共同的源头，我们无论如何都不能缺了对方。

再说一点，在乌克兰生活着，也将继续生活着千百万的俄罗斯人，说俄语的人，而俄罗斯将

始终用政治、外交和法律手段来保护这些人的利益。当然，首先奉劝乌克兰自己要关心百姓的权益。这是乌克兰国家和领土主权完整的保证。

我们希望能和乌克兰保持友谊，希望乌克兰是强大而且自给自足的主权国家。对我们来说，乌克兰是首要盟友之一，我们有许多共同的项目，无论在何种情况下我都相信这些项目会取得成功。最重要的是，我们希望乌克兰一片和睦，俄罗斯愿意和其他国家一起提供一切可能的援助与支持。但是，我再重申，这只有在乌克兰人民自己能够维护社会秩序的情况下才能实现。

同胞们！

尊敬的克里米亚和塞瓦斯托波尔居民！

过去几天，整个俄罗斯都为你们的英勇和尊严所叹服，正是你们决定了克里米亚的命运。在这些天里，我们从来没有这么近过，我们互相扶持。这是真正的团结。这种历史性的时刻体现了一个民族的成熟以及精神成就。俄罗斯人民表现出了如此成熟而强大的力量，用团结统一支持了自己的同胞。

数百万人民的意志是俄罗斯外交坚定立场的后盾。全民族的团结、各主要政治和社会力量的支持是它的基础。我感谢所有人表现出的爱国情感，感谢所有俄罗斯同胞。但对我们来说，重要的是在将来也保持这种团结，以解决俄罗斯面临的各种问题。

显而易见，我们正遭遇来自外部的各种压力，但我们应当自己决定，我们是要捍卫自己的民族利益，还是将其拱手让人，不知所措？已经有些西方政客用制裁和内部矛盾激化来威胁我们了。我想知道，他们期望的矛盾是什么？他们指的是形形色色的“国家叛徒”呢，还是他们觉得能打击俄罗斯经济，激起民众的不满？我们将收下这些不负责任、极具攻击性的言论，并用相应的手段来回应。无论在东方还是西方，我们永远不会挑起与盟国的对抗，相反，我们将采取一切必要的手段来建立文明的睦邻友好关系，这正是当今世界所需要的。

尊敬的同事们！

我能理解克里米亚人的心声。他们在公投中提出的问题既直接又明确：克里米亚要么和乌克兰在一起，要么和俄罗斯在一起。我很自信地说，克里米亚与塞瓦斯托波尔的领导人、立法机构的代表们在制定公投问题时，已经超越了自己团体的政治利益，而是首先考虑了人民的根本利益。但鉴于这一地区在历史、人口、政治和经济上的特殊性，任何别的选项无论乍看起来多么诱人，都只能是过渡的、临时的、不稳定的，必然导致克里米亚局势进一步恶化，并对人民的生活带来灾难性影响。克里米亚的公投选项是强硬的、毫不妥协的、没有任何似是而非的成分。公投的过程公开又诚实，克里米亚人民清晰地、坚决地说出了自己的声音：他们想要和俄罗斯在一起！

考虑到种种内外因素，俄罗斯也面临着艰难的选择。俄罗斯人民现在持什么观点？就像任何一个民主国家那样，俄罗斯人也有不同的观点，但是绝大多数——我想要强调是绝大多数——俄罗斯公民的立场都是显而易见的。

你们知道不久前在俄罗斯进行的几场民调结果：大约百分之九十五的俄罗斯公民认为，俄国应该保护克里米亚俄罗斯族及其他民族居民的利益，百分之九十五！还有超过百分之八十三的受访者认为，即使代价是俄国与某些国家关系恶化，俄罗斯仍应该这么做。百分之八十六的我国公民相信，克里米亚至今仍是俄罗斯的领土，是俄罗斯的土地。这是非常重要的数据，它绝对能和克里米亚公投的结果相呼应——百分之九十二的克里米亚人支持与俄罗斯合并。

因此，压倒性多数的克里米亚居民和绝对多数的俄罗斯联邦公民都作出了决定，支持克里米亚共和国和塞瓦斯托波尔市与俄罗斯联邦重新合并。

这是俄罗斯的政治决定。它的根据只能是人民的意志，因为人民、只有人民是政权的源泉。

尊敬的联邦委员会成员们!

尊敬的国家杜马议员们!

俄罗斯公民、克里米亚与塞瓦斯托波尔的居民们!

根据在克里米亚举行的全民公决的结果，尊崇人民的意愿，我把《接受两个新联邦主体：克里米亚共和国和塞瓦斯托波尔市加入俄罗斯》的宪法性法律提交联邦委员会审议，并请联邦委员会批准待签的《克里米亚共和国和塞瓦斯托波尔市加入俄罗斯联邦条约》。

我不会怀疑你们的支持!

(由留俄青年学者高原、糜绪洋为观察者网独家翻译)

\*\*\*\*\*

《民族社会学研究通讯》第 1 期-第 157 期均可在北京大学社会学系图书分馆网页下载:

<http://www.sachina.edu.cn/library/journal.php?journal=1>.

《通讯》所刊载论文仅向读者提供各类学术信息，供大家参考，并不代表编辑人员的观点。

\*\*\*\*\*

---

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](mailto:marong@pku.edu.cn)