

【论 文】

民族政治视野下的卢旺达种族灭绝透析（上）

——纪念卢旺达大屠杀 20 周年

严 庆

摘 要：制造和固化族际差异，操纵和弥散族际敌意，蓄意设计和颠倒族际地位，诋毁和妖魔化对应群体，鼓噪和系统性组织屠戮是造成卢旺达大屠杀惨案的基本路径。防止族性刻意涂抹、无度张扬是族际政治常态化的基本要求。

关键词：族性；族际政治；族际冲突

1994 年，南非废除了目前人类历史上存在最晚的种族隔离制度，并开启了本土种族和解之门。而就在这一年，与南非不远的卢旺达却发生了震惊世界的人类悲剧——卢旺达大屠杀：屠杀行径不仅计划周密，而且得到了有系统的、准确和及时的实施。根据记录，在这场大屠杀中，每分钟有至少 20 人被杀，也就是平均每天 1 万人被杀，在 100 天时间里，超过 100 万人惨遭杀戮。研究表明，“1994 年针对图西族的杀戮是人类历史记录的一次最恶劣的事件”。¹在 100 天左右的时间里，不计其数的卢旺达妇女、儿童和男人被自己的邻居亲手钉死或砍死在自己的家中、附近的教堂里、医院里、学校里或是道路的封锁线上。²在大屠杀逝去 20 周年之后，我们仍应深刻反思是何种力量将曾经共处的卢旺达人驱使到系统屠戮的地步。

“科学”分族：卢旺达人从共处到被一分为二

聚合和分化是族类群体发展中的规律，群体之间的差异性和一致性都可以通过人为地干预得以强化或弱化。胡图族和图西族是一个群体（卢旺达人）被刻意一分为二的结果。

据史料记载，从事农业的胡图人是卢旺达的土著，较早生活在卢旺达；从事牧业的图西人来自埃塞俄比亚，在这里定居较晚。在卢旺达人的神话传说中，卢旺达的三个民族（胡图族、图西族、特瓦族）被视为一个父亲的儿子，差异只是体现在他们的秉性和所从事的行业方面。³

作者：严庆，中央民族大学中国民族理论与民族政策研究院教研室主任、教授。主要研究方向：民族政治学、民族理论与民族政策、民族教育。

1 转引自卢旺达驻美国大使穆坎塔巴纳（Mathilde Mukantabana）2014 年 1 月 15 日在联合国总部举行的卢旺达大屠杀 20 周年特别纪念活动上的发言。www.globalr2p.org/our_work/rwanda_20

2 Prunier, Gerard. 1997, *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*, Columbia University Press, pp.259-265.

3 传说卢旺达第一个国王 Kigwa 为了考验他的三个儿子——Gatwa、Gahutu 和 Gatutsi 的能力，做了一次试验。他给每个儿子一个盛满牛奶的葫芦，要求他们看守一个晚上。结果，到了第二天早上，Kigwa 去看时，Gatwa 看守的

在长期的自然选择与竞争中，图西人长期处于优势，他们凭借优势创立了卢旺达传统社会特殊的 Ubugake（“布哈克”，指“牛群契约”或“放牧契约”）制度。这一制度使图西统治者对胡图人确立了一种特殊的封建保护形式，即，宣称国王是牛群和土地的唯一所有者，也是最高的保护人，并以此建立起国王对酋长、农牧民的保护关系，使广大胡图农牧民降到农奴地位。根据布哈克制度，胡图人成为图西族领主的契约仆人，胡图人以服务和农产品换取图西人对他们的保护以及对牛和土地的使用权。

在 16 世纪卢旺达王国形成的过程中，胡图人和图西人的祖先创造了单一文化，操持共同的语言（即卢旺达语，Kinyarwanda），信仰同一种宗教，拥有同样的神话体系和礼仪法典（乌布维鲁，Ubwiru）。两个群体互相通婚，不断交流。概言之，它们具有共同的地域、经济生活和历史文化背景。

1860 年，图西人酋长鲁瓦布基里（kigeri Rwaburgiri）掌权，他利用权力将图西人与胡图人区分开来，建立了封建等级制度，并首次在胡图人与图西人之间进行了文化上的划分。瓦布基里制定了强迫劳役劳动的制度，但服役者主要是胡图族人。但从实质上来看，图西人和胡图人并不是不同的部族，他们的不同仅限于社会地位、经济实力上的差别。在全国的 18 个部落中，都生活着胡图人和图西人，但不都包含特瓦人，图西人通常地位较高。胡图和图西是氏族而不是部族。¹而且，胡图人和图西人之间可以相互转换身份，胡图妇女通过嫁给图西人而成为图西人，胡图男人可以通过拥有更多的财富和牛而成为图西人。而图西男人如果失去财富和牛就会下降为胡图人。也就是说，在传统时代，胡图人和图西人更似一种社会地位划分。²

19 世纪末，德国开始了在卢旺达的殖民统治，通过支持卢旺达的君主制实施间接统治，这样图西政治精英就和殖民势力绞合在一起。殖民者分化图西人和胡图人之间差异的做法是为了给图西人建立精英教育制度，因为德国人认为图西人比胡图人更接近雅利安人，是卢旺达天生的统治者。³第一次世界大战结束后，比利时取代德国人成为卢旺达的新宗主国。在短期继承德国殖民者的做法之后，比利时殖民者逐渐削弱君主制采取直接统治，并通过扶持图西人获取支持。

在本土熟人社会中，卢旺达人根据家族史和彼此的熟悉程度能知道谁是图西人，谁是胡图人。比利时殖民者坚持以“种族科学”区分卢旺达人，但当局却始终难以作出准确的区分划定。于是，比利时殖民者依据“种族科学”，在 1933 年至 1934 年在卢旺达进行了一次人口普查，**进行民族划分，制定了身份证制度并标明民族身份**，将图西人、胡图人和特瓦人从文化和从业名称转化为族裔和种族名称。

比利时殖民者划分民族的依据是约翰·寒凝·斯皮克关于非洲人的“种族科学”理论，斯皮克认为高个子的、特征明显的非洲人是文化和文明的先驱，他们是埃塞俄比亚大卫王的后代。斯皮克的“种族科学”假定这些非洲人在智力、价值、潜质等方面优越于当地的黑人。当比利时“接管”卢旺达之后，便运用斯皮克的“种族科学标准”测量卢旺达人的头颅、鼻子和身高，以确定谁是更高贵的种族。比利时人认为图西族人来自于埃塞俄比亚要优越于胡图族。⁴殖民者用平均

牛奶都被他喝光了,Gahutu 看守的牛奶被溅出了罐子，只有 Gatutsi 看守的牛奶完好无损。所以国王就委托 Gatutsi 管理贪吃的奴隶 Gatwa 和笨拙的农民 Gahutu。Gatutsi 就是图西的先民，Gatwa 就是特瓦的先民，而 Gahutu 正是胡图的先民。详见：Mamdani, Mahmood.2001. *When victims become killers: Colonialism, nativism, and the genocide in Rwanda*, Princeton University Press, PP.79-80.

1 Alison DesForges. 1999. Leave None to Tell the Story, *Human Rights Watch*. New York. pp. 75-79.

2 Mahmoud Mandani.2001. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton.p70.

3 Semujanga, Josias. 2003. Origins of Rwandan Genocide. *Humanity Books*, New York. pp.116-117.

4 Philip Gourevitch, 1998. *We Wish to Inform You that Tomorrow We Will be Killed with Our Families: Stories from Rwanda*. Farrar, Straus, and Giroux. pp.46-52.

12 厘米的身高差指定图西族和胡图族，就像同一时代法国贵族与农奴之间的身高差一样。¹

1939 年卡农·路易斯写文章认为图西人属于白种人，他写道：凭三个要素图西人的优势不容置疑：第一，从种族看，图西人具有身体优势，他们身材高大有气势，处于简单的半开化状态，他们的身高、容忍和高贵的特征使他们值得拥有威望和权威；第二，经济上，他们富有，拥有由牛群构成的财富；第三，政治上，他们是天生的指挥者，就像罗马的维吉尔人。²

比利时殖民者组织的人口普查标志着正式将图西族和胡图族分类，后来殖民当局又通过一系列的政策固化了图西人的社会地位高于胡图人的认知。比利时人硬性区分民族的做法抹掉了胡图人和图西人几代通婚的历史，也打破了以财富标准（主要参照拥有牛的数量）区分胡图人与图西人的传统做法，割裂了两个群体之间的流动性。比利时人通过全国性的人口普查和族裔划分，确定胡图人族占全国人口的 85%，图西族占 14%，特瓦族占 1%。³族裔划分结束后，比利时殖民者向卢旺达人发放标有民族成分的身份卡，并要求成人要日常携带。胡图族和图西族之间继续通婚，但妻子不再根据丈夫的身份确定族类成分，孩子继续根据父亲的民族成分确认。卢旺达复杂的群体划分的历史传统以及胡图人和图西人可重新分类的做法结束了。

经过殖民者依据“种族科学”的刻意划分，动态社会分层意义上的图西人和胡图人被明确标示为图西族和胡图族。这样，族性差异被打造出来，并成为划分你我的边界。

设计尊卑：分而治之的策略与固化族际差异

胡图人和图西人的传统区别是卢旺达社会自身发展的结果，两个群体之间虽然存在从业、财富和地位之间的差别，但两者之间也存在一定的开放性和流动性。卢旺达传统社会的运行规则因自然生成而被相关群体认同，形成默契。而比利时殖民者的种族优劣划分，则固化了图西族和胡图族之间的尊卑和群体边界的封闭性，差异性和优劣感被打造出来。

比利时殖民政府还有意通过殖民教育和意识形态的灌输，并辅之以一系列的具体政策，使“种族集团”（这一用词在官方文件中正式采用）的界线进一步明确：它包括“种族”身份的法律化、政治地位的制度化 and 经济地位标准化。民族身份的转变再也不可能出现，占统治和被统治地位的民族划分成为殖民制度的有机部分，两者在经济上的区别日益明显。⁴

在比利时殖民者建立新的殖民统治的过程中，没有皈依基督教（或天主教）或抱守君主制的酋长（1931 年卢旺达国王被殖民者废黜）被替换，许多接受了殖民教育机构培养的图西族酋长的儿子进入殖民统治机制。到 20 世纪 20 年代，所有的胡图族大酋长都被替换成图西人。⁵根据 1959 年的统计，图西人在 45 个酋长管辖区中占有 43 个，其余两个空缺。在 559 个小酋长辖区里，图西人占有 549 个，胡图人仅占 10 个。大部分殖民政府辅助人员也由图西人担任。^④图西人在殖民统治中的重要地位一直维持到 1959 年的“胡图革命”。

比利时殖民者还将传统君主制规定的每个卢旺达人须向社会提供公共劳动的制度延续下来，规定胡图人每年要参加 42 天的公共劳动（清理道路、沟渠等），而图西人则被免除劳动。⁶由于殖民者统治机构只招收图西人做公务员，因而殖民者开办的学校最初也只收图西人，后来虽然有

1 Mahmoud Mandani.2001.*When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton.p45.

2 Semujanga, Josias. 2003.*Origins of Rwandan Genocide. Humanity Books, New York*.pp. 18-117.

3 Alison DesForges.1999. Leave None to Tell the Story, *Human Rights Watch*. New York. p37.

4 李安山，“论民族、国家与国际政治的互动——对卢旺达大屠杀的反思”，《国际政治与国际关系》2005(12):8.

5 Mahmoud Mandani.2001.*When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton.p91.

6 Mahmoud Mandani.2001.*When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism, and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton.pp.95-96.

的学校也招收胡图人，但胡图学生的比例受到严格的限制。而且图西学生被单独教授法语以便将来从事公共管理服务，而胡图族学生只被教授母语，目标也不是将来从政。¹

由于教育系统是私有化的，而且被天主教教堂控制，招生范围也几乎完全局限于富裕的图西族孩子，胡图族人要寻求教育机会，他们的孩子就只能面对到神学学校学习的现实选择，而且学业结束后也难以找到体面的工作，因为胡图族被限制从政和经商。20世纪50年代，伴随着殖民势力的消退，天主教会和比利时殖民政府又突然转而支持胡图族政治精英反抗和打击他们曾经扶持的图西族精英，又刻意将族裔扶持的对象逆转。

从1916到1945年，在短短的30年的时间里，比利时殖民者便改变了卢旺达传统的社会结构，原来的君主制和布哈克制度被人为制造的族裔政治制度所改造直至取代，利用选定的少数图西人实施着对整个卢旺达的统治。在联合国的压力下，比利时殖民者从1954年开始逐步取消布哈克制度，以期改变胡图人和图西人之间的不平衡。

图西人卢旺达传统社会进程中形成的优势被比利时殖民者放大，图也因此西人被纳入到殖民统治者的阵列。这样，因身份识别形成的族际差异与殖民者制造出的群体地位差异相互掩映，群体斗争的边界基础和阶层基础逐步形成。

此升彼降：胡图革命与以其人之道还治其人之身

剥夺感强、处于社会底层的群体极易被动员起来参与“翻身”斗争，在比利时殖民者看到殖民统治难以为继的时候，他们惧怕自己扶持起来的图西人掀起民族独立运动，于是他们付诸行动，致力于将胡图族与图西族权力跷跷板的两端力量互换。政治动荡因权力掌有者的换位而发生。

第二次世界大战结束后，非洲的反殖民斗争才初具规模。由于比利时殖民者担心图西族发起反殖民斗争，转而开始支持胡图族。比利时殖民者从1954年开始逐步取消布哈克制度，以期改变胡图人和图西人之间的不平衡。虽然在比利时的主导下，卢旺达进行了两次“民主”选举（1952年与1956年），但胡图人依然难以撼动图西人的政治地位，于是胡图知识分子开始寻求革命，并于1957年发表《胡图宣言》，要求废除图西人的特权，赋予胡图人平等的权力。图西人酋长在胡图人眼里成了殖民统治者的帮凶，宣言认定胡图人与图西人之间的冲突是卢旺达问题的核心。²

1957年6月《胡图宣言》的设计者格雷戈瓦·卡伊班达组建了胡图人的政党——胡图社会运动（后改为帕梅胡图民主共和运动党），图西人随之建立起自己的政党——卢旺达全国联盟，种族斗争进入到政党引领的时代。1959年11月，胡图族举行“大起义”，掀起“胡图革命”，废黜王权，出现了两族间的第一次大仇杀，其间数万图西人被杀，十多万图西人逃往邻国乌干达和坦桑尼亚。1962年独立时，从卢旺达逃往邻国的图西族难民达15万。1963、1967和1973年又先后3次发生部族间大规模动乱，致使数十万人丧生。1959-1973年的4次部族冲突，使大批图西人逃亡国外，据卢旺达官方统计，截至1990年10月，逃往外国的卢旺达难民已达50多万（其中乌干达30万，坦桑尼亚5万，扎伊尔1万）¹。正是1959年的“胡图革命”为后来的冲突留下祸根：图西人遭到迫害，一部分逃到邻国，这些人及其后裔后来成为入侵卢旺达的主力。

1962年7月1日，卢旺达正式宣布独立后，格雷戈瓦·卡伊班达成为总统，他领导的帕梅胡图民主共和运动党在卢旺达取得主导地位。格雷戈瓦·卡伊班达巩固一党独大的绝对统治，大赦了胡图族屠杀者。胡图人主掌的政府并没有废除种族歧视制度，而是反过来压制图西人，以其人之道还治其人之身，将9%作为图西人受教育、从政和经商的配额上限。大多数图西人要么失

1 Melvern, Linda. 2009. *A People Betrayed: The Role of The West in Rwanda's Genocide*. Zed Books, London. p14.

2 Mamdani, Mahmood. 2001. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton. P116.

去政府职员的工作，要么被贬到不重要的岗位。胡图人主掌的政府坚持使用身份证，开始系统地剥夺图西孩子的上学机会，剥夺图西人的经济机会。²

1972年邻国布隆迪图西统治者对本国胡图人的屠杀，引发了卢旺达胡图人对本国图西人的清算。为了实现对图西人的防范，格雷戈瓦·卡伊班达还采取了让图西人强制搬迁、限制图西人口流动的做法。³

胡图族是以暴力革命的方式将比利时殖民者和图西族统治者赶下政治舞台的，在“胡图革命”中发生了针对图西人的屠杀。应该说是殖民者的种族优劣理论引发和造成了种族屠杀。福柯认为，种族主义斗争定义了一个种族——超级种族，这个种族被描绘为一个真正的种族，它拥有权力，制定规则，确定谁是要打击的种族。⁴由于种族歧视和种族复仇的根源没有被剔除，因而伴随权力由图西人手里转到胡图人手里的，是胡图人地位的上升和图西人地位的下降。权力和地位的跷跷板效应导致了胡图人对图西人的清算和压制。

1973年7月5日哈比亚利马纳发动军事政变上台，并在1978、1983和1988年的总统选举中连任。他在20多年中采取了多种维护族际均势的政策，强调民族团结和国家统一，重视发展经济。由于部族之间、地区之间的矛盾和统治集团内部的斗争始终存在，小规模冲突依然时有发生。

得益于相对温和的政策，从1973年到1990年，图西人的生活相对平和。虽然胡图族针对图西族的暴行基本结束，但图西人的社会地位却不断受到限制。在19名内阁成员中只有1名图西人，在70名国民代表中只有2名图西人。图西人不准担任的军官，胡图族军人不准和图西妇女结婚。⁵哈比亚利马纳总统执政后，承袭传统做法，建立起强制义务劳动制度，规定每个卢旺达人周六都要为国家公共项目提供义务劳动，但在实践中，胡图族精英被免除参加义务劳动。

从1975年开始，哈比亚利马纳对相关政策做出调整，以减少对图西族的歧视。比如，1985年，哈比亚利马纳修订了卢旺达的教育政策。根据新的法律，把全国所有可用的教育指标分配给胡图人至少85%，把10%至14%分配给图西人，1%分配给特瓦人。⁶哈比亚利马纳的民族政策调整，唤起了逃至国外的图西族难民的回国愿望，但回国要求却屡遭卢旺达政府的拒绝。

1979年，因动乱逃往乌干达的数十万图西族难民在乌干达成立了政党组织——“卢旺达全国统一联盟”。在回国要求屡遭拒绝后，1987年该联盟改组为“卢旺达爱国阵线”（下文简称“爱阵”），并建立了自己的武装力量，明确表示要武装回国。1990年10月1日，近2000名流亡在乌干达的图西族难民武装分子在“爱阵”领导人弗雷德·鲁维吉耶马的率领下，从乌干达进入卢旺达北部，得到已回到国内的难民的响应，与政府军发生激烈战斗，拉开了持续3年内战的帷幕。

内战爆发后，在多国干预和调停下，哈比亚利马纳政府与“爱阵”曾多次谈判。经过两年的打打停停，双方于1992年7月10日在坦桑尼亚的阿鲁沙正式开始和平谈判。在“民主化”风潮的冲击之下，哈比亚利马纳总统于1991年6月颁布新宪法，决定实行多党民主，并于1992年4月成立了包括原执政党在内的五党联合政府（“爱阵”也在其中）。经过一年多的正式谈判，在达成了多项协议之后，哈比亚利马纳总统和“爱阵”主席卡尼耶伦圭于1993年8月4日，在

1 Prunier, Gérard. 1995. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. Columbia University Press: New York. PP.61-62.

2 Prunier, Gérard. 1995. *The Rwanda Crisis: History of a Genocide*. Columbia University Press: New York, P60.

3 Hilhorst, Dorothea and van Leeuwen, Mathijs. Imidugudu, Villagisation in Rwanda A Case of Emergency Development? *Wageningen Disaster Studies*, no 2, 1999. p27.

4 Foucault, Michel. 1997. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*, Picador: New York. PP.61-62.

5 Mamdani, Mahmood. 2001. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton. P141.

6 Mamdani, Mahmood. 2001. *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*. Princeton University Press: Princeton. P139.

阿鲁沙正式签署“卢旺达和平协定”，近3年的内战宣告结束。1994年1月5日，哈比亚利马纳宣誓就任新总统。由于党派斗争、军政矛盾、族际隔阂和政客争权，新议会陷入困境，“和平协定”难于顺利贯彻。

由于在政治、经济和文化方面都不具备族际整合的条件，在比利时殖民者的帮扶下，胡图族从权力跷跷板居下的一端上升到高位，对应性的结果则是图西族在另一端从高位降至低位。权力平衡没有实现，围绕权力的争夺就会不停歇，人数占优势的胡图族通过群体动员以期巩固不易得来的地位。

媒体造恶：“镜中指责”与对图西族的妖魔化

没有政治动员就不会产生群体政治行动，卢旺达大屠杀之前的胡图族动员主要是借助广播途径实施的。大屠杀的组织者和煽动者创制了广播“镜中指责”模式。

广播镜中指责（*accusation in a mirror*¹），是卢旺达政府中的胡图族激进派精英使用的妖魔化图西族的宣传策略，通过有目的的长期宣传，宣传者让胡图族民众相信图西族正在计划攻击他们，以此煽动胡图族先发制人，攻击图西族。

胡图族激进派的公开演说“镜中指责”的重要形式。1992年7月12日，卢旺达政府和卢旺达爱国阵线签署了停火协议，但协议遭到胡图族激进派的抵制，1992年12月6日，极端主义政党共和防卫联盟的主席马丁·布西亚纳在布塔雷的演讲中煽动：“图西族和他们的同伙会被消灭。”²当月底，在吉塞尼等地便发生了针对图西族和胡图族温和派的屠杀。1993年1月20日阿鲁沙协定签订后，一些匿名军官给哈比亚利马纳总统写了一封公开信，信中写道：您怎么会想到要组织我们对国家的叛徒施以颜色？我们已经决定对他们施以闪电般的致命打击。³巴戈索拉上校在一次演讲中宣称，“我们不能与大量的图西人和平相处，我们必须摆脱它们，消灭他们。”⁴

利用广播电台进行“镜中指责”是一个高效的途径。20世纪90年代，大多数卢旺达人不识字，无法从报纸、杂志等文字类媒质上获取信息，广播是信息传播最流行、最简单、最有效的方式。在1991年6月之前，卢旺达电台和国营广播电台是居民了解政府活动及其信息的唯一途径。1992年3月3日，卢旺达电台通过广播发出警告说，据设在肯尼亚内罗毕的一个人权团体透露，布格塞拉的图西人计划袭击当地胡图族人。其实，这一信息是人为捏造的，根本就不存在攻击计划。然而，地方当局却将这一信息作为组织胡图族居民对当地图西人进行先发制人攻击的工具，最终导致数百名图西族人被杀。这次攻击标志着媒体第一次被当作直接组织士兵、民兵和当地居民对无辜者开展大规模屠杀的工具。⁵1992年11月科林斯电台播出政客莱昂·穆盖瑟拉臭名昭著的讲话：“我们在1959年犯的致命的错误是让图西族出来……他们属于埃塞俄比亚，我们发现他们让他们回家的一个快捷方式，就是把他们扔进尼亚巴隆哥河。我一定要坚持这一点。我们必须采取行动。全力以赴消灭他们！”⁶

1993年8月卢旺达电台开始由总统的宣传工具蜕变成激进派的私人电台，并更名为米勒

1 1972年巴黎心理学家 Roger Muchielli 发表了《宣传及宣传心理学：了解问题 实际应用》一书，该书是一本介绍和解释群体运动的手册。内容包括介绍如何在公众中制造针对目标的义愤，提出了被称作“镜子里的指责”的宣传策略，这一策略就是先把自己要攻击的对象渲染成恶人。胡图族极端分子在制造针对图西族的屠杀时，凭借科林斯电台、康古拉杂志和其他媒体将图西人渲染成要进攻和统治胡图族的敌人。

2 Jacques Morel, *La France au Couer de Genocide des Tutsi*. Izuba, 2010.

3 Alison Des Forges .1999. Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda. *Human Rights Watch*.pp. 103-104.

4 ICTR-98-41-T, June 11, 2004. *Prosecutor questioning of Witness*. XXY.

5 Alison Des Forges. 2007. *Call to Genocide: Radio in Rwanda, 1994*. The Media and The Rwandan Genocide. Ed. Allan Thompson. New York, NY: Pluto Press. p42.

6 Power, Samantha. 2002. *A Problem from Hell: America and the Age of Genocide*. Harper: New York. P339.

斯·科林斯电台。科林斯电台的设立是支持激进派军队“自卫”计划的一部分，成为煽动民众识别和反对“敌人”的工具，广播赞美胡图族，同时也极力贬低图西族。¹科林斯电台在一百天的时间里公开宣布 80 万个要被消灭的人的名字。1994 年 5 月底，费迪南多·纳希马纳在广播中称：当蟑螂进入基加利时，他们将被消灭，你知道我们已开始了消灭蟑螂的进程，来帮助我们消灭他们，我们要不计一切代价消除这些瘟疫，除了消灭他们，我们没有别的选择。²在屠杀过程中，科林斯电台不停地煽动胡图族攻击图西人：“从全球范围内消灭图西族……一劳永逸的使他们消失。”³利用土地的隐喻鼓励农民杀死图西族邻居和亲戚，例如“清除灌木丛”、“连根拔出毒藤”、“砍倒高的树”、“收割”。⁴“坟墓只有半满——谁可以帮助我们填满它。”⁵

科林斯电台在为期 4 年的时间里诋毁和攻击图西人，长期的宣传内化了胡图人仇恨图西人的情绪、态度和情感。

《康古拉》(KANGURA, 意为“唤醒它”)是进行“镜中指责”图文并茂的形式，此杂志是由卢旺达民族革命运动官员、军人和政府信息部门资助的。哈桑·尼格兹是该杂志的编辑和老板，从 1990 年 10 月卢旺达爱国阵线入侵卢旺达北部开始，《康古拉》便通过印刷故事、刊载漫画和图片反对图西人。

作为极端主义政党的顾问，尼格兹经常发表咄咄逼人的反图西人言论。⁶1990 年 12 月，他发表了“胡图族十诫”，成为“胡图力量”的虚拟宣言，“胡图族十诫”涵盖了反图西族的全部信息，包括丑化图西族妇女、诫勉胡图族人与图西族人开展业务、建议图西族人不得服兵役、重温 1959 年胡图革命的思想等等。⁷

《康古拉》利用漫画、照片和图画表达政治观点，常常把图西人描绘成蟑螂、蛇、鬣狗或是大猩猩。例如，编辑合成一张 1959 年胡图革命领导者格雷戈瓦·卡伊班达手握砍刀的图片，再配上“有什么武器可以用来一劳永逸地打败蟑螂？”的标题。⁸有的图画将温和派的临时过渡政府总理画成躺在床上的妓女，有的则描绘出图西族人杀害他们的胡图族邻居的场景。总之，《康古拉》的作品鼓噪的是胡图族到了 1957 年至 1961 年胡图族革命那样的时刻。尼格兹在一篇题为“蟑螂生不出蝴蝶”的文章中写道：我们说蟑螂生不出蝴蝶，这是真的。一只蟑螂只能生出另一只蟑螂。卢旺达历史清晰地表明图西人总是一个样子，他们不会改变。我们国家的历史告诉我们他们是邪恶的。我们没有说错，一只蟑螂只能生出另一只蟑螂。⁹1994 年 1 月，哈桑·恩格泽 (Hassan Ngeze) 还在《康古拉》中预言哈比亚利马纳总统将被杀死。该杂志还暗示将来要发生种族屠杀。¹⁰而这一暗示和后来总统座机被击落的事实叠合之后，其煽动的信度大大提高。

胡图族将会被图西族灭绝是康古拉舆论打造的镜像。例如在《康古拉》的文章中，作者是这样进行宣传的：请（胡图族）记住，从 1959 年 11 月开始，图西人便挑起种族间的屠杀，试图消除代表胡图人民群众利益、要求民主和社会正义的胡图族精英。自 1959 年以来，图西人没有一

1 Alison Des Forges.2007.*Call to Genocide: Radio in Rwanda*,1994. The Media and the Rwandan Genocide. Ed. Allan Thompson. New York, NY: Pluto Press. p43.

2 RTL, May 30, 1994. <http://www.trumanwebdesign.com/~catalina/kangura.htm>.

3 DesForges, Allison. 2007. “Call to Genocide: Radio in Rwanda, 1994” in Thompson, Allan, *The Media and the Genocide*, Pluto Press: London. P48.

4 Mironko, Charles. 2007. “RTL’s Rhetoric of Ethnic Hatred in Rural Rwanda”, in Thompson, Allan, *The Media and the Genocide*, Pluto Press: London. P133.

5 African Rights. *Rwanda: Death, Despair and Defiance*. African Rights: London, 1994. P75.

6 Jean-Marie Vianney Higirot. 2007. Rwandan Private Print Media; Eve of the Genocide, in Allan Thompson, ed. *The Media and the Rwandan Genocide*, Ed. Allan Thompson. New York, NY: Pluto Press. p78.

7 *Kangura*, no. 6, December 1990. <http://www.trumanwebdesign.com/~catalina/kangura.htm>.

8 *Kangura*, December 1993. <http://www.trumanwebdesign.com/~catalina/kangura.htm>.

9 <http://www.rwandafile.com/Kangura/k40r.html>

10 African Rights. *Rwanda: Death, Despair and Defiance*. African Rights: London, 1994. PP. 68-69.

分钟放弃在卢旺达消灭胡图族知识分子和农民的想法。1990年10月图西人的进攻无疑是要通过游击战争和恐怖主义完成这样的目的。请想一想，1962年至1967年期间，“蟑螂”就是这样攻击和骚扰胡图人的。1990年10月卢旺达爱国阵线入侵卢旺达北部后，司法部长宣称图西人是卢旺达爱国阵线的帮凶。1992年秋天，地方政客莱昂·穆盖瑟拉在卢旺达北部吉塞尼面对支持者演讲时说：知道吗？你不砍断他喉咙的人现在要砍断你们的喉咙了！¹1991年6月，哈比亚利马纳总统被迫接受多党制后，不得不接受少数党进入过渡政府，为了防止少数党削弱卢旺达民族革命运动在全国的势力，胡图族极端分子宣扬胡图族团结统一对付外部的敌人——图西族。《康古拉》告诫胡图族民众：你的团结，你的相互了解，你的统一就是你胜利的武器，你应该知道，当大多数人被分割时，少数就变成多数。图西人和胡图人之间战争的唯一解决办法，就是公众（胡图族）的觉醒。²宣传者试图在胡图族中灌输恐惧情绪，宣传除非他们杀死图西族，否则图西族人都将设法杀死他们。

胡图族激进派“镜中指责”的宣传无非是要达到两个目的：其一，利用谎言、嘲讽、夸张和影射等手段，搞臭替罪羊，以此制造群体之间的对立；其二，通过宣传说服公众，让公众相信对方是邪恶的，以为对方支持战争、死亡、奴役、压迫、不公正和残酷施虐。³激进派为了达到妖魔化图西族的目的不惜扭曲事实，例如，尽管1959年胡图革命后，图西族被限制进入政府、军队和服务部门（法律规定图西人在公共部门的供职岗位不能超10%），但胡图族激进分子仍然宣称图西人把持了国家的财富和权力。甚至声称部分图西人在身份证上将自己伪造成胡图族。⁴针对图西族妖魔化的宣传为胡图族的屠杀提供了理由。2014年1月15日，在联合国纪念卢旺达大屠杀20周年大会上，联合国副秘书长扬·埃利亚松指出：我们永远不应忘记阻止卢旺达的种族大屠杀的集体失败……我们目睹着越来越多沿着宗教和族裔界线的社会裂变……**妖魔化**，我有意使用这个词，是人类恶毒攻击与自己不同信仰或民族的群体所能做来的事情。它破坏了人际交往最为核心的原则。事实上，联合国提倡的人人平等是不容置疑的真理。当人们因宗教、种族或民族的名义被侵犯或杀害时，每个人的人性都在被削弱，受害者、肇事者和旁观者都在受到摧残。⁵

按照“挫折——攻击理论（frustration-aggression theory）”，当一个群体普遍认为另一个群体可憎可恶时，仇恨的情感通常会引致群体攻击行为。也就是说，长期而普遍的媒体鼓噪，散播了胡图族对图西族的仇恨。大屠杀的情绪场已经形成，种族灭绝行为一触即发。

小结

1962年斯梅尔塞提出了价值累加理论，他认为六个方面的条件不断累积就会导致群体冲突。⁶通俗地讲，六个条件分别是：群体分化，互不认同；关系紧张，彼此对立；内部一致，取向一致；出现事件，引发争端；精英动员，群体亢奋；控制失位，难以调停。这六个条件每增加一个，发生群体冲突的可能性就会相应累加。具体就卢旺达而言，胡图人与图西人之间的原生差异被殖民者放大，民族成分划分固化了群体差异；胡图族与图西族之间的地位差异导致群体关系紧张、对立；长期妖魔化的宣传促使胡图族形成敌视图西族一致认知；胡图激进派政治精英的鼓噪引领着胡图族群体的政治行动倾向。可见，价值累加理论中的六个条件已经具备了四个，大屠杀正等

1 Alison Liebhafsky Des Forges. *Leave None to Tell the Story: Genocide in Rwanda*. Human Rights Watch. 1999. p.50.

2 *Kangura and Kangura magazine*. <http://www.trumanwebdesign.com/~catalina/kangura.htm>

3 Jean-Marie Vianney Higiho. 2007. *Rwandan Private Print Media; Eve of the Genocide*, in Allan Thompson, ed. *The Media and the Rwandan Genocide*, Ed. Allan Thompson. New York, NY: Pluto Press. P66.

4 *Kangura and Kangura magazin*. <http://www.trumanwebdesign.com/~catalina/analysis.htm>

5 联合国新闻中心网站/ Evan Schneider. World must need early warning signs to prevent genocide ,UN is told/ <http://www.un.org/apps/news/story.asp?>

6 详见拙作《冲突与整合：民族政治关系模式研究》，社会科学文献出版社，2011年版，第69页。

待导火索引爆。

民族政治视野下的卢旺达种族灭绝透析（下）

——纪念卢旺达大屠杀 20 周年

严 庆

【摘 要】卢旺达大屠杀由长期的族际政治非常态化而引发，全面而长期的族裔动员与政治系统自上而下的推动导致了大屠杀达到种族灭绝的规模。空前的悲剧引发了卢旺达的深刻反省与和解，也引发了国际社会关于抑制种族灭绝的道义与责任的检讨。

【关键词】族性；族际政治；族际冲突

因循价值累加理论，卢旺达大屠杀具备了群体分化、群体关系紧张、群体内部认知和行动取向一致、精英动员等四个条件，1994 年 4 月 6 日哈比亚利马纳总统座机被击落则成为了引发大屠杀的导火索，而缺乏第三方的有力干预则使得大屠杀的事态难以得到控制。

族性动员：政治系统启动了系统性种族屠戮

族性认同或族裔认同转化为政治力量必须通过政治动员的环节。没有动员就难以形成冲突的群体和规模。族际冲突的规模和惨烈程度直接与族性动员的范围、效果、效率直接相关。以政党、官僚为主体的政治系统，凭借组织化、体系化、制度化的政治机制能够大范围、高效率的实施族性动员。

从 20 世纪 90 年代开始，在胡图族所掌控的政治系统中，激进派自成体系，并将卢旺达带入社会运行的异态状况。1990 到 1993 年是大屠杀的规划和准备阶段，在这一时期，小规模屠杀时常发生，而胡图族激进派组织的大众训练、武装农民、士兵与武器准备、仇视图西人的常年宣传、允许极端分子存在、杀人者逍遥法外等等构成了社会运行的异常状态。在异常状态长期存在的状况下，法律回落。¹可以说，在卢旺达，国家犯了种族灭绝罪，而法律及其约束力则消失了。

1994 年 4 月 6 日哈比亚利马纳总统的座机被击落后，有组织的针对图西族和胡图族温和派的屠杀在全国蔓延开来，军队、民兵、地方政府官员均参与其中。在有的地区，当地官员以保护图西人的噱头将当地图西人组织到运动场等地，再报告给胡图族军队和民兵，导致集体屠杀发生。

1 Schmitt, Carl. 1922. *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*. University of Chicago Press: Chicago. P12.

“胡图人力量”还“诉诸于召集乡村人口参加公共事务的传统方式来动员民众,只不过这次的公共事务是大规模屠杀。”¹可见,动员和组织大屠杀的是一个完整的立体政治系统,胡图族激进派依靠这一政治系统,系统、高效、严密地组织了屠杀。

在总统座机坠毁 90 分钟后,针对胡图族温和派和图西族的大屠杀开始。这与胡图族极端分子长时间屠杀图西人的鼓噪有关,总统座机被击落只是一个导火索而已。据统计,在大屠杀开始的最初两个月,全国平均每天超过 11,500 人被杀,有的日子,死亡人数高达 45,000 人。平均每两秒钟有 1 人被杀。²整个大屠杀过程中,大约有 800,000 图西人和 10,000 胡图人被杀。胡图族极端分子一直在胡图人中散布图西人将要统治胡图人的信息,这样胡图人就认为:我要活,你就得死。这样的认知让胡图人觉得杀死图西人是必须的。就像福柯所说的:他者的死亡并不简单地意味着我才能安全的活着,他者的死亡、邪恶的种族的死亡、低劣种族的死亡才能使大家的生活更健康、更洁净。³

极端分子多年打造了一个独特的政治气候,政府和大部分人口认为消除整个少数民族是一个可接受的答案。在近 90 天的时间里,政府执行了一个高度有组织的消灭全国图西少数民族的计划。据估计,有超过四分之三生活在卢旺达的图西人被杀。

卢旺达种族大屠杀是由胡图族激进派精英为了维护其权力,有意识地选择仇恨和恐惧造成的。面对卢旺达爱国阵线在战场上和谈判桌上的胜利,少数胡图族激进派精英将种族分裂策略改变为种族灭绝,幻想屠杀活动将恢复他们领导下的胡图族的团结,帮助他们赢得战争,或者至少增加一个有利的和平谈判机会。他们控制了国家并利用其权力、媒质进行政治动员,扩大群体性。大屠杀是一个现代精英集团刻意选择的,是一部分政客企图通过鼓励仇恨和恐惧来保存自己的权力而导致的结果。这个集团指挥成千上万的普通胡图人加入到“大屠杀运动”中来,成为处死他们邻族图西人的刽子手。“大屠杀口令是自上面下达的”,从首都基加利开始,运动迅速蔓延到每个县、公社、区和村庄。⁴爱德华·基西教授在分析卢旺达大屠杀时总结道:大权在握的政府以垄断权力或建立一个所谓的“纯粹和完美”社会的名义坚决执行一项对特定群体的灭绝方案往往会获得成功。⁵

1994 年的卢旺达内战和种族大屠杀使卢旺达这个原本就十分贫困的国家雪上加霜,人员伤亡导致大批劳动力丧失,国家经济处于崩溃边缘。大屠杀还使国家的人口结构产生了很大的变化:成千上万的儿童在屠杀中成为孤儿,全国 14 岁以下的儿童约占总人口的 40%;许多妇女成为寡妇。此外,约 20 多万名妇女遭强奸,由于一些施暴者为艾滋病人,很多妇女生下的孩子也先天携带了艾滋病毒……估计到 2010 年,卢旺达将有 35 万艾滋孤儿。”⁶此外,大量逃亡的胡图族极端主义分子渗入邻近国家,给这些国家的安定带来负面影响。

哈比亚利马纳总统的座机被击落作为导火索,迅速引燃了胡图族对图西族的敌意,长期针对图西族妖魔化的宣传转化为消灭图西族的可怕动力。胡图族激进派政治精英借助政治系统,有计划地指挥军队、煽动民兵、激起平民投入到针对图西族的屠杀行动,人性关怀和行为理性被单纯的亢奋情绪驱逐。

弱化族性：大屠杀之后的卢旺达民族建构

1 刘海方,“十周年后再析卢旺达‘种族’大屠杀”,《西亚非洲》(双月刊),2004(3):34-38.

2 Peterson, Scott. 2001. *Me Against My Brother: At War in Somalia, Sudan and Rwanda*. Routledge: New York. P253.

3 Foucault, Michel. 1977. *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-1976*. Picador: New York. P255.

4 刘海方.十周年后再析卢旺达“种族”大屠杀. [J]. 西亚非洲(双月刊),2004(3):34-38.

5 大屠杀与联合国外联方案外联司:《大屠杀与联合国讨论文件杂志》,联合国 2005 年印刷,第 41 页。电子版见 <http://www.un.org/en/holocaustremembrance/>.

6 联合国新闻主页,详见: <http://www.un.org/chinese/News/fullstorynews.asp?news-ID=1417>.

冲突的结果使得久积的敌对情绪得以释放，悲剧的惨烈促使施害者良知回归。大屠杀结束后，卢旺达人在卡加梅政府的引导下，开始了恢复正义、惩治罪行、实现和解、寻求发展的社会整合进程。

1994年，担任爱国阵线军事领导人的卡加梅带领当时被视为反政府武装的爱国阵线击败胡图族武装，结束了举世震惊的大屠杀事件。此后，由爱国阵线组成的新政府致力于民族和解和战后重建工作。2000年4月，卡加梅在议会和内阁联席会议上被推举为总统。2003年8月，卢旺达举行首次多党总统大选，卡加梅以压倒性优势当选为总统。2010年8月，卡加梅再次被选为总统，赢得95.6%的选票。卡加梅之所以连选连任，是卢旺达人对其医治屠杀创伤的认可，二十年来，卢旺达政府持续疗伤，收到了较好的效果。

第一，惩治挑动种族屠杀的罪魁祸首，将种族极端主义推上道义的审判台。

为了恢复正义，在卢旺达屠杀结束后的几年中，超过12万人因参与杀戮被拘押，为了处置如此数量之巨的肇事者，卢旺达与联合国联合专门建立了三个层面的司法追责体系，即，卢旺达问题国际刑事法庭、卢旺达全国法院系统和加查查法庭。

1994年11月，联合国在坦桑尼亚北部城市阿鲁沙设立了卢旺达问题国际刑事法庭。法庭的主要职能是起诉和审判1994年1月1日至12月31日期间在卢旺达和卢旺达邻国实施种族屠杀的嫌疑犯。从1997年1月开始第一次审判到2012年12月，法庭完成了试运行，有93人被以种族灭绝、危害人类罪和战争罪起诉。在已逮捕的83人中，75人接受了审判，其中65人被判有罪，10人无罪释放。卢旺达问题国际刑事法庭预计到2014年年底结束工作。余后的工作将由2010年12月成立的国际刑事法庭余留机制接管。¹

卢旺达国家法庭负责起诉那些被指控策划种族灭绝或犯有包括强奸在内严重暴行的嫌疑犯。到2006年六月，全国法院已审判大约10,000名种族灭绝罪嫌疑人。2007年，卢旺达政府废除了死刑，为将种族灭绝案的审判从卢旺达问题国际刑事法庭转移到全国法院扫除了障碍。卢旺达一方面协助国际法庭认定和追捕在种族屠杀中起主要作用的人员，一方面也在本国的法院审判犯有反人类罪的主要嫌疑人。卢旺达国际刑事法庭审判高级政府官员和军人，卢旺达政府则自行负责审判较低层次的领导人和平民。1996年8月，卢旺达议会通过制裁大屠杀反人类罪行的司法程序，而后，卢旺达国内的常规法庭开始遵循此法审理大屠杀案件。由于嫌疑犯数量太多，卢旺达政府转向利用传统法庭“加查查法庭”²进行审判，利用社区民间法庭来决定一些大屠杀参与者的命运。

卢旺达政府希望通过加查查法庭的审判既澄清事实，加速案件的审判，同时又促进卢旺达的民族团结和全国和解。从2002年6月到2012年6月，加查查法庭总共动用16万多名法官，审理大屠杀相关案件近200万起。³借助加查查法庭系统，由社区直选的法官负责审讯除了策划种族屠杀之外的所有种族灭绝罪嫌疑犯，如果疑犯痛改前非并寻求和解，法院一般都给予从轻判决，通常都是认罪后在家服刑或以服务社区的安排代替惩罚。全国12,000个加查查法庭一共审判了120万名疑犯。加查查的庭审方式，一方面，通过让受害者了解自己家人和亲属死亡真相的方式，得到了安慰，促进了和解；另一方面，它也给肇事者在自己的社区面前承认罪行、表示忏悔、请

1 联合国网站资料. <http://www.un.org/en/preventgenocide/rwanda/about/bgjustice.shtml>

2 “加查查”一词源于卢旺达语，“加查查法庭”的意思是“草地上的司法审判”，意即民间团体成员充当“法官”。传统上，卢旺达人一个村庄或部族的民众往往聚集在一片草地上，解决各家庭间在土地或牧场等方面的矛盾或争端，法官即是各户的家长们，主要目的是重建各个家庭因这些矛盾而受损的社会关系，进而最终达成整个群体内部的和解。

3 袁亮，“卢旺达传统法院完成审判卢旺达大屠杀嫌犯使命”，新华网
[/http://www.sogou.com/websnapshot?ie=utf8&url=http%3A%2F%2Fnews.qq.com%2Fa%2F20120614%2F001558.htm&did](http://www.sogou.com/websnapshot?ie=utf8&url=http%3A%2F%2Fnews.qq.com%2Fa%2F20120614%2F001558.htm&did)

求宽恕提供了机会。加查查法庭于 2012 年 5 月 4 日正式关闭。

第二，从政府到社会致力于民族和解，消除刻意的族类划分。

在平衡争议、揭露真相、寻求和平与安全的同时，卢旺达的和解进程也聚焦于卢旺达认同的重建。卢旺达的现行宪法规定人人享有平等的权利，反对种族歧视、种族灭绝和反对意识形态分裂的法律也已通过。多年来卢旺达通过多种途径和方式促进民族和解，建构国家。

1999 年专门成立国家团结与和解委员会，致力于民族和解：实施和平教育计划，在澄清卢旺达的历史和人口不同起源的基础上，弘扬爱国主义，抨击种族灭绝的意识形态，从 1999 年到 2009 年，有超过 9 万的卢旺达人参与了这一计划；2007 年设立培养社会建设领导人项目，从 2007 年到 2009 年，有 115,228 人参加了这一项目；通过开办讲座，有针对性地培训基层领导、政党领袖，还对青年和妇女进行创伤医治心理辅导，指导建立缓解和解决冲突的早期预警系统；自从 2000 年以来，举办多次国家首脑会议，讨论正义、善治、人权、国家安全和国家历史等议题；开展研究，深刻分析发生冲突的原因以及如何缓解和解决冲突。

同时，开始从根源上消除种族灭绝色彩的意识形态，改变人们的身份认同，不再以“胡图人”或“图西人”来界定国民的身份。卡加梅政府认识到，要防止大屠杀的悲剧重演，就不能再用传统的种族概念来划分卢旺达人。卢旺达政府已颁布法令，禁止任何部门或个人沿用胡图族与图西族的二分法。现在，只要公开宣扬两族的区别，就会受到严厉惩罚。卡加梅曾说：“政府的民族和解政策将给所有人带来新的开始和希望，让我们翻过历史中的悲伤一页，建设一个适合所有人的国家。如果你问我，我会告诉你，我既不是图西人也不是胡图人，因为我是卢旺达人。”¹

再者，建立种族屠杀纪念设施，让人们从历史中汲取教训，警醒自我。卢旺达政府在很多当年大屠杀的重要地点，都保留了遗址或建起了纪念馆。例如，种族大屠杀纪念馆里陈放了数万具骷髅，以血淋淋的事实向世人展示那场屠杀的残酷和非理性。大屠杀的一些重要见证物也被保留了下来。卢旺达议会大厦布满弹孔，政府之所以决定不修葺它的外立面，就是为了警示后人。联合国大会于 2003 年做出决定，将 4 月 7 日设立为“卢旺达大屠杀国际反思日”²。一些外国政要也出席相关纪念活动，反思当年的失职。

更进一步，倡导宽容，引导全社会接纳一些当年参加过屠杀的人回归社会。1994 年的屠杀，主要是胡图族人针对图西族人的屠杀。而胡图人占卢旺达人口的绝大多数，要惩治所有犯下屠杀罪的人几乎是不可能的，因此只能审判他们中的为首者。若不宽恕一些起次要作用的人，民族和解也就无从谈起。卢旺达政府先后释放了 2.5 万名参加过种族大屠杀的嫌疑犯。当年被卡加梅领导的卢旺达爱国阵线赶到国外的胡图族武装中的一些人，流亡若干年后已经回国。卡加梅号召民众抛开仇怨，接纳他们作为邻居。宽恕与和解虽然不是万能的，但它们无疑是改变我们个人乃至整个世界的工具。³

第三，通过促进经济社会发展赋予卢旺达人新的希望。

1 刘中伟，大屠杀过后 15 年卢旺达：“千山之国”的重生。详见：
<http://news.sohu.com/20100318/n270904141.shtml>

2 2003 年 12 月 23 日，联合国大会通过了第 A/RES/58/234 决议，将 4 月 7 日确定为“卢旺达大屠杀国际反思日”。决议“鼓励各会员国、联合国各机构、其他相关国际组织以及民间社会组织，在反思日通过举办包括特别纪念活动在内的活动形式，纪念遭受种族灭绝受害者。该决议还呼吁所有国家按照《防止及惩治灭绝种族罪公约》采取行动，以确保不再发生 1994 年卢旺达大屠杀类似事件。卢旺达政府要求在反思日的中午 12 点默哀一分钟。2004 年 3 月 26 日，加拿大政府和卢旺达政府在联合国联合举办纪念会议，时任联合国秘书长安南在讲话中指出：这样一分钟的沉默具有团结世界的潜力，尽管，全球团结的理念稍纵即逝。我还是希望所有的人，无论你身处何方，在拥挤的城市，还是偏远的农村，抛开那天中午你所做的任何事情来短暂地纪念受害者。让我们以这种方式实现十年前为实现的联合。让我们能用的一分钟，发送一个信息，一个为过去自责的信息，那就是决不让这样的悲剧再次发生，让这一信息在未来回荡多年。详见联合国纪念卢旺达大屠杀专题网页/
<http://www.un.org/events/rwanda/backgrounder.html>

3 Everett L. Worthington, Jr. *Forgiveness and Reconciliation: Theory and Application*. Routledge, 2007. p1.

从另一角度讲，卢旺达部族仇杀也是一场土地战争。卢旺达国土仅 2.6 万平方公里。人口在独立初期约 300 万，1978 年人口调查为 483.1 万，1991 年 8 月 15 日人口调查为 716.5 万，1991 年人口调查的人口密度为每平方公里 272 人。有媒体认为目前卢旺达人口已超过 800 万，人口密度每平方公里超过 300 人，是非洲人口密度最高的国家，也是世界上出生率最高的国家之一。据世界银行提供的材料，1965-1990 年间年平均人口增长率为 3.3%，育龄妇女占人口的比例，1965 年为 45%，1990 年为 44%。平均每个妇女怀 10 胎，成活率为 8.3 个。全国一半土地是农业用地，其余是草场和森林。由于过度垦殖，导致土地生产能力下降。一个农民平均耕种不到半公顷土地。许多激进的胡图人组建了民兵和敢死队，没有田地的农家子女也应征加入这支内战大军。他们横行乡里，不分胡图人还是图西人，形成一场自相残杀的混战。对他们来说，实际上是一场争夺土地的斗争。¹历史学家如杰拉德·布鲁尼耶相信 1994 年种族大屠杀可以部分归因于人口密度。²因此，发展经济、消除贫困是卢旺达政府的主要任务。卡加梅陆续采取了一系列措施摆脱过去对法国的依附，包括定英语为官方语言，加入英联邦(卢旺达和英国在殖民时代无任何隶属渊源)，重新推动经济多元化，拒绝加入法国倡导的“大湖区稳定计划”等，甚至一度和法国断交。通过这些努力，卢旺达基本摆脱了依附于法国的单一型经济，这种新的、多元化发展的经济虽然缺乏财源，却更加平稳，不易受国际市场波动的影响。³而国际市场波动及其带来冲击正是大部分非洲国家经济大起大落的症结所在。

2000 年经济学家杂志曾以“绝望的非洲”作封面，2011 年 12 月版的经济学家则以“非洲崛起”作为封面，大大赞扬卢旺达近些年所取得的成绩。2000 年，卢旺达政府出台了“2020 年远景规划”，2007 年又出台了“经济发展与减贫战略”，为未来发展绘制了蓝图。2010 年 8 月，世界银行向卢旺达政府颁发奖杯，表彰其在全球商业环境评估中的明显进步，当时卢旺达的排名已经从全球 150 名升至 67 名。2012 年这一名次上升到 45 位。⁴

首都基加利越来越清洁，清洁工作成为了促进国民团结和自信的载体。在清扫日，总统和市民一起参加城市清洁工作，这也是重塑内战和屠杀以来的社会、增强卢旺达人团结感的方式之一。由于卢旺达的投资环境在不断得到改善，也有人将卢旺达看作是非洲的新加坡。根据世界银行和国际金融公司的统计，在卢旺达投资开业整个手续只需三天，而在撒哈拉以南非洲的其他国家，则平均需要 34 天。⁵在卢旺达注册一间公司只需要三天时间，而且费用非常低，在非洲国家中仅次于南非与毛里求斯。卢旺达近年在反腐败上也颇下功夫：几个部长级的人物因为贪污腐败而锒铛入狱；国际透明组织估计，卢旺达的腐败事件比希腊和意大利都要少。卢旺达还获得了“非洲女性天堂”的称号：2008 年立法选举中，女性议员比率高达 56%，居全球第一；许多卢旺达女政治家在政府中担任部长要职。虽然这一称号的获得与商业环境的改善并无多大关系，但至少可以看出卢旺达的宽容与进步。⁶

2013 年 3 月 14 日联合国开发计划署发布《2013 年人类发展报告》，指出：发展中国家脱贫成绩显著，其中阿富汗、塞拉利昂、埃塞俄比亚、卢旺达、安哥拉等 14 个国家自 2000 年以来人类发展指数（HDI）年增 2% 以上。据卢旺达 2013 年公布的第三次居民生活综合调查结果显示，

1 徐济明，“卢旺达内战的由来与前景”，《西亚非洲》(双月刊),1994(5):44.

2 译自英文维基百科。详见：http://en.wikipedia.org/wiki/Rwandan_Genocide.

3 非洲卢旺达：从大屠杀到“非洲楷模”，中国政府创新网，详见：<http://www.chinainnovations.org/tem.aspx?id=35193>

4 详见联合国网站/2013 年人类发展报告《南方的崛起：多元化世界中的人类进步》
<http://www.un.org/zh/development/hdr/2013/>.

5 Jaco Maritz. Rwanda – a tiny country that has made great progress. June 27, 2013
<http://www.howwemadeitinafrica.com>

6 唐烨，“卢旺达：非洲的新加坡”，《解放日报》2012-05-12.

卢旺达自 2006 年以来贫困率已下降 11.8%，比 2000-2006 年间贫困率下降速度快 6 倍。¹

回归正义是治愈族际冲突创伤一个至关重要的因素，卢旺达医治大屠杀创伤是以惩治罪犯为发端的，没有惩治就难以形成正义，惩治罪犯，有助于重新建立起尊重和公平的族际关系。恢复正义，使得卢旺达人从恐怖的去寻求真相，促进理解与信任，没有信任，人们就会没有安全感；没有信任，就没有对未来的信心。族际和解需要淡化族际认知边界，需要强化共同的国家认同。和解是医治遭到破坏的族际关系，需要经济正义的基础，需要政治、社会权力的分享与协商，和解是要找到和以前的敌人一起生活的方式，不一定要爱他们，或者原谅他们，或以任何方式忘记过去，而是要与之共存，为了要和他们更好地分享社会而提高合作程度，是为了克服群体性的质疑、偏见和刻板印象。尽管卢旺达实现真正持久民族和解的路还很长，但他们已经在路上。

道德责任：消除因差异引发的群体冲突任重道远

应对大规模、高强度的族际冲突离不开强有力的第三方的介入与干预，否则冲突的一方就会凭借力量强势，致使冲突的结果单向发展，其结果往往是种族灭绝、强制迁移、强制同化或单方面适应。²造成卢旺达大屠杀的外部因素之一就是缺乏来自国际社会的“拉架者”。也正是卢旺达的种族灭绝，进一步引发了国际社会关于如何处理国家主权与保护人权关系的争议与思考。

前联合国秘书长安南认为：（20 世纪）90 年代卢旺达和南联盟所发生的大屠杀是整个人类的耻辱，人类应当就这一事件进行深刻反思。2005 年联合国提出“保护的责任”（The responsibility to protect, 简称 R2P 或 RTOP）的倡议，这一协议聚焦于干预和制止种族灭绝、战争犯罪、危害人类罪和种族清洗罪四类危及大规模人口的罪行。提出三个基础性“支柱”：一个国家有责任保护其人民免遭种族灭绝、战争罪、危害人类罪和种族清洗等罪行的伤害；国际社会有责任协助相关国家履行其首要职责；如果相关国家拒绝或无能力对本国国民进行保护，国际社会则有责任进行干预，包括通过强制措施、实施经济制裁等，军事干预是最后的手段。³

国际政坛提出“保护的责任”框架的动力来自于对卢旺达大屠杀的反思，反思认为缺乏强有力的第三方干预是导致卢旺达大屠杀持续和恶化的原因之一。大屠杀发生后，以比利时、法国、意大利和美国士兵组成的联合国维和部队奉命撤离卢旺达，他们除了保护自己的同胞安全撤离外，没有对大屠杀进行任何有效的干预。屠杀发生之初，联合国虽然还在卢旺达设有一支实施监控任务的维和部队，也试图尝试调解停火，但心有余而力不足。1994 年 4 月 21 日，随着危机的加深，联合国通过投票将在卢旺达的维和部队由 2500 减少到 270 人。5 月 17 日，联合国决定建立一支由 5500 名非洲国家士兵组成的武装力量，由于资金缺乏，也未能及时行动。⁴

1994 年 6 月 22 日，联合国才授权 2500 名法国干预部队开进卢旺达西部，将吉孔戈罗周围占卢旺达约 1/5 面积的地区划为“人道主义和平区”，禁止任何武装力量进入。但由于以前法国支持胡图族主政的卢旺达政府，因而法国的介入遭到爱国阵线的反对，爱国阵线指责法国人帮助许多滥杀无辜的胡图人。与此同时，曾要求法国部署部队的卢旺达政府方面，也因为法国没能有效的阻挡爱国阵线武装前进，也对法国存有戒心。7 月 16 日起法国士兵数次同试图进入安全区的爱国阵线武装发生冲突。爱国阵线及政府的反对派明确要求法军撤出卢旺达。受命组织卢旺达全国团结政府的福斯坦·图瓦吉拉蒙古 7 月 7 日在布鲁塞尔说，法国军队应当在 7 月底撤离卢旺达领土，并声称他坚决反对法国参与联合国下一阶段的行动。由于处在双方均不信任的状态，法国则难以实施有效的干预。

1 详见联合国网站/2013 年人类发展报告《南方的崛起：多元化世界中的人类进步》
<http://www.un.org/zh/development/hdr/2013/>.

2 详见拙作《冲突与整合：民族政治关系模式研究》，社会科学文献出版社，2011 年版，第 133 页。

3 Badescu, Cristina G. 2010. *Humanitarian intervention and the responsibility to protect: security and human rights*. New York, NY: Taylor and Francis e-Library. p110.

4 李安山，“论民族、国家与国际政治的互动——对卢旺达大屠杀的反思”，《世界经济与政治》2005(12):13.

由于国内缺乏民主、法治、权威和经济基础，单纯依靠卢旺达自身解决积聚已久的族际矛盾是不现实的。哈比亚利马纳总统曾一度采取各种措施，调整族际关系，纠正过激的部族主义政策，但是，由于缺少实际行动和实质性改观，政府对胡图人中的激进派采取了“睁一只眼闭一只眼”的政策，总统座机遇难就是这种政策的可悲结局。¹导致这一局面的原因既来自于政治、经济和文化层面，也来自于缺乏指导族际关系调处的道德高度。

“预防灭绝种族行为是我们共同的责任。各国必须履行自己根据国际法承担的防止虐待和保护本国人民的义务。只有勇于应对这些挑战，我们才能无愧于历经苦难而不屈的幸存者，才能真正告慰 19 年前卢旺达的死难者。”²

结 语

早在卢旺达王国建立的过程中，统治者开始以等级制的框架进行胡图族和图西族的分类；后来的殖民者，采纳了这一分类策略，进一步固化了两族边界，并通过身份证制度锻造认同隔离；族际压迫终于在反殖民统治的斗争中转化为政治精英策动的族际争斗，而殖民者的离去又为族际军事斗争留下了权力空间，大规模的种族屠戮悲剧式地发生；直到以图西族为主体的爱国阵线取得政权，族际冲突及其引发的国家政局动荡才得停止。

一个文化相近的共同体，可以被建构出差异并且一分为二，而种族主义又将建构出的差异制度化，两个群体被教化为彼此不同。巨大的屠戮灾难发生后，人们才深刻认知到制造族际边界的弊端，于是新的政府开始填平身份证制度挖掘的族际沟壑，并通过民族和解措施医治族际关系创伤，政府主导的经济社会发展在彰显国家的可依赖性，卢旺达人恨别二元对立的种族政治，开始走上了民族国家道路。

卢旺达针对图西族的屠杀也引起了人类的共同反思，并在痛定思痛之后思考如何共同担当责任。2005 年 11 月 1 日联合国第六十届会议第 42 次全体会议通过 A/RES/60/7 文件，文件指出：毫无保留地谴责一切针对不同族裔、不同宗教信仰的个人或团体的宗教不容忍、煽动、骚扰或暴力行为，不论这些行为发生在何处。³

1 葛公尚，“卢旺达——布隆迪部族冲突透视”，《世界民族》1995(1):15.

2 联合国秘书长潘基文在卢旺达境内灭绝种族事件 19 周年纪念日的讲话。
<http://www.un.org/zh/preventgenocide/rwanda/index.shtml>

3 具体见联合国大会 60 届会议文件。http://www.un.org/chinese/ga/60/docs/ares60_1.htm

【论 文】

俄语“民族”（**нация**）概念的内涵及其论争*

何俊芳 王浩宇¹

俄语中有不少与汉语“民族”概念相关的术语，其中最直接相关的有 **нация**（**nation**）、**национальность**（**nationality**）、**народ**（**people**）、**народность**（**narodnost**）、**этнос**（**ethnos**）等。在上述概念中，除 **этнос**²外，其它几个词曾长期作为同义词使用，在含义上差别微小。上世纪 20 年代以后，随着斯大林“民族”（**нация**）定义的广泛应用，在这几个词之间逐渐形成了不甚相同的含义。苏联解体后，俄罗斯学界再次围绕“**нация**”的内涵展开了长期的激烈论争，在当今的俄罗斯已逐渐形成了把“**нация**”理解为“公民民族”（**гражданская нация**）和“族裔民族”（**этнонация**）³两种内涵并存的话语体系。本文拟主要对“**нация**”一词的内涵演变及其相关论争进行论述，以便国内学界同仁了解俄语中“民族”概念使用情况的发展动态。

一、与“**нация**”相关的几个术语的内涵

根据 19 世纪末、20 世纪初俄国一般工具书对“民族”（**нация**）等词语的解释，上述几个词语都作为同义词使用。如在圣彼得堡 1916 年出版的《新百科辞典》中解释：“**нация**”“表示以独特的共同民族意识联系起来的人们群体，这种民族意识使这些人与其它民族相对照”，“作为民族学和社会学的术语，**нация** 与 **народ**，甚至 **национальность** 和 **народность** 在其本来的和主要的含义上几乎作为同义词使用，彼此间只有微妙得几乎捕捉不到的色彩差异……”⁴对于这

* 本文原载《世界民族》2014 年第 1 期。

¹ 何俊芳，中央民族大学民族学与社会学学院教授；王浩宇，中央民族大学民族学与社会学学院 2013 级在读博士生。

² **этнос**（**ethnos**）一词的使用与著名的俄国民族学家、人类学家史禄国（С. М. Широкогоров）有关，为了避免现代英语中的 **nation** 一词同时具有国家的含义，他在 1920 年开始率先将该词应用于民族研究领域并进行了相关研究。1923 年，他的《族体：族体现象和民族志现象变化的基本原则研究》（《**Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений**》）一书在上海出版，在这部著作中，他对 **этнос**（族体）进行了界定，认为“族体是那些讲一种语言、承认自己的统一起源、具有一整套习俗与生活方式、以传统来保持和被人尊崇并以传统而同其他同类者区别开来的人们的群体”。之后，随着斯大林民族理论的广泛应用，该术语基本停用。从上世纪 60 年代开始，随着族体理论在苏联逐渐形成，该词可表示不同历史时期的各类族裔群体，如既可以表示现代的各类大小民族，也可表示前资本主义时期的各类族裔群体如氏族、部落、部族等。该词语在我国被译为广义的民族。详见何俊芳：《俄语中的族类概念（上）》，《中国民族报》2011 年 5 月 6 日；“俄国学者史禄国对‘族体’诸问题的研究述评”，载（其他下同）《民族研究文集》，中央民族大学出版社 2012 年。

³ “公民民族”的理念源自卢梭以古希腊城邦民主制为参照构建其理想的“政治社会”即民族国家，后被应用于法国大革命进而影响到整个世界，并成为民族主义的核心内容；“族裔民族”观念的产生与 18-19 世纪德国的种族主义及民族主义者—浪漫主义者有关“民族精神”的观点相关。1944 年，汉斯·科恩（Hans Kohn）明确把民族主义区分为公民民族主义和族裔民主主义，与此相应，民族可被区分为以地缘权利（**soil right**）为根据的公民民族和以血缘权利（**blood right**）为根据的族裔民族。在公民民族中，人们因为共同的法律和权利而团结在一起，而不论其族裔血统，民族成员被视为个人，他们自由地、全权地、独立地在关于自己命运的问题上作决定；相反，族裔民族可被视为族裔群体的延伸。参见成小明：《公民身份与民族国家的构建——简析卢梭的公民民族理念》，载《合肥工业大学学报》2009 年第 4 期；张淑娟、黄凤志：“文化民族主义”思想根源探析——以德国文化民族主义为例》，载《世界民族》2006 年第 6 期；黎英亮：《论近代法国民族主义的理论蜕变——从公民民族主义到族裔民族主义》，载《世界民族》2004 年第 4 期等。

⁴ [俄] 新百科辞典. 圣彼得堡 1916 年, 第 28 卷 119 页. 转引自: 贺国安. 勃罗姆列伊的探索——关于“民族体”与“民

一点,苏联著名民族学家勃罗姆列伊也曾指出:“在俄语文献中,‘**нация**’, ‘**национальность**’, ‘**народность**’ 这些词本来是直接作为同义词使用的,只要看一看19世纪和20世纪初的一些俄语详解辞典,便很容易确信这一点。顺便说一下,这一点也反映在列宁的著作中(特别是革命前的著作)”¹。其他学者也证实列宁总是把**нация**、**национальность**、**народ**、**народность**这几个词作为同义词来使用。最典型的是,列宁在《关于民族问题的提纲》(1913年)中写道:“社会民主党承认一切民族(**национальность**)都有自决权,但决不是说社会民主党人在每一个别情况下就不对某一民族(**нация**)的国家分离是否适宜给予单独的估计”²。在1919年的俄共(布)第八次代表大会关于党纲报告的结论中,我们也可以看到这些术语的同义用法:“在民族(**национальность**)自决权问题上,问题的本质在于,不同的民族(**нация**)走着同样的历史道路……”;在谈到犹太人的地位时,列宁先后称他们为**нация**、**национальность**、**народ**、**народность**。³苏联学者认为,以前之所以把这些词作为同义词使用是因为:“研究民族问题的那部分社会科学在20世纪初还不够发达,因而许多重要的术语还没有确定并加以区分;……例如,毫无疑问,在社会民主工党的民族纲领的基本点即关于民族自决权的提纲中**нация**一词包含的正是这种扩大的含义,它包括那些尚未形成民族(**нация**)的民族(**народ**)”⁴。可见,列宁在表述党的民族问题纲领时对**нация**等概念没有进行区分。

在苏联时期,随着人们对斯大林有关氏族(**род**)、部落(**племя**)、部族(**народность**)、民族(**нация**)这几种人们共同体历史类型的了解,使俄语中的这几个概念特别是在**нация**和**народность**的区别逐渐清晰化。

在当代的俄语文献中,对与**нация**相关的几个术语可做如下的概括性界定。

Национальность (nationality, 民族或民族成分): 该术语源自“**нация**”一词,主要用于两层含义:第一,说明个人属于某个特定的族裔共同体,相当于汉语中的“民族成分”,如在人口普查、日常的身份登记时一般使用这一术语。在这种情况下,该术语实际上指的是一个民族所有成员的总和;当使用于国际话语时,也指属于同一民族所有的人,且不管他们居住在哪里,如所有居住在世界各地的乌克兰族人。第二,该术语还用于对当代族体形式的总称,如2012年12月出台的《2025年前俄罗斯联邦国家民族政策战略》中指出,在俄罗斯联邦居住有193个民族(**национальность**)⁵,指的就是族裔共同体所有形式的总和;而根据2010年全俄人口普查资料,在这193个民族中人口最少的科列克人(**Кереки**,科里亚克人的别称)仅有4人⁶。

Народ (people, 人民, 民族): 在俄语中该词是一个多义的术语,其中包括四个方面的含义:(1)从广义上讲,指大的主要与居住地相联系的人们群体,从指一般的人群到整个国家的居民;(2)从社会哲学和历史意义上讲,指历史的主体,社会发展的主导力量,本社会各阶级、民族、社会群体的总和,他们有着共同的历史命运;(3)各种族类共同体,可指历史形成的所有民族共同体的类型如部落、部族、民族(如非洲民族等)⁷;4)在民族政治含义上,指不同国家社

族社会机体”,《民族研究》1991年第1期。

¹ [苏]И.В.勃罗姆列伊:《论民族问题概念术语方面的研究》,载《苏联民族学》1989年第6期。转引自贺国安。《勃罗姆列伊的探索—关于“民族体”与“民族社会机体”》,《民族研究》1991年第1期。

² (苏)М·В克留科夫:《重读列宁——位民族学者关于当代民族问题的思考》,贺国安、蔡曼华译自作者手稿,载《世界民族》1988年第5期。

³ 同上。

⁴ В·Н·科兹洛夫:《论列宁著作中民族问题的某些方面》,载《苏联民族学》1969年第6期,第18页。转引自[苏]М·В克留科夫:《重读列宁——位民族学者关于当代民族问题的思考》,贺国安、蔡曼华译自作者手稿,载《世界民族》1988年第5期。

⁵ 参见俄罗斯联邦信息分析杂志《СЕНАТОР》, <http://www.minnation.senat.org/Strategiya-2025.html>

⁶ 2010年全俄人口普查结果,见官方网站

http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.html

⁷ 如勃罗姆列伊在《族体和族体过程》一文中指出,“在稳定的共同体当中,称之为**народ**(族、人民)的人们

会、经济、文化关系中相互接近的族体（如印度人民，俄罗斯多民族的人民、美国人民等）。

无论是苏联时期还是现在的俄罗斯，在其官方文件中实际上一直广泛使用“народ”的复数形式“народы”用于说明各类族裔共同体，因为这一概念是“非区别性的”，即是不区分族体类别的（从这一用法看不出各族之间有社会发展程度之分）。我国学界将该术语翻译为“各族”，实际指各族人民，也许译为“族民”更恰当。

Народность (narodnost, 部族)¹一词有两种含义：一是表示早期阶级社会处于部落和现代民族之间过渡阶段的族体类型；二是表示现代那些虽已丧失了部落特征，但还没有形成现代民族的族体（特别是非洲和亚洲国家的一些族体）。这些现代族体之所以被称作部族，主要是由于其人口数量少，没有能力发展现代工业生产，也无法以自己的本族干部为主导来全面发展本族文化。在与其他更发达民族有了紧密联系后，他们只能部分地保留自己的文化、语言，而有时则可能完全与大民族融合²。

二、斯大林及苏联时期民族（нация）概念的内涵

俄语中的нация一词源于拉丁语 natio³，与英语中的nation、德语的Nation、法语的nation 等有着共同的来源。拉丁词“natio”最早何时被引入俄文以“нация”的面目出现，作者暂未见到相关考证。根据一些学者的论述，18世纪时“нация”一词出现于俄语的政治词汇中，但早在17世纪下半期时该词已主要通用于外交领域。在彼得一世执政时（1682-1725）这一术语已牢固地扎根于官方文件、政论作品、报纸、文艺作品、学术论文及私人书信中。在当时，单词“民族”的含义通常与术语“人民、人们”（“народ, люди”）的含义完全一致。如在那些应该通知欧洲宫廷的俄罗斯官方文件中，有目的地翻译成不同的语言，比如说德语，单词“民族”（“нация”）被译为“die Nation”或者“das Volk”。但是在一些史料中，被记录使用的术语“нация”具有狭义阶层（阶级）的含义。⁴就是说，在20世纪之前这一术语在俄罗斯主要用于“人民、人们”的含义，有时也使用于“阶层”（阶级）的含义，并没有形成完全一致的用法。如前所述，列宁也把该词视为“人民”的同义词，没有给它添加特殊的（阶段性的或其他的）含义。

众所周知，1913年斯大林在其《马克思主义和民族问题》一书中对“нация”进行了界定。中文中对斯大林民族定义的原译文是：“民族是人们在历史上形成的一个有共同语言、共同地

共同体占有特殊地位。在现代科学中，当这个词是指部落、部族和民族一类历史共同体时，人们往往使用‘族体’（этнос）这一概念。汤正方译自苏联《社会主义国家的科学》一书，莫斯科1980年，载《民族译丛》1983年第2期。

¹ 该术语在英语中无直接对译词，俄罗斯学者季什科夫在其英文著作中将该词音译为 narodnost，参见姜德顺译《苏联及其解体后的族性、民族主义及冲突——炽热的头脑》，中央民族大学出版社2009年，第8页。

² 在斯大林的《马克思主义和语言学问题》问世后，在苏联出现了把国内各族划分成民族（нация）和部族（народность）的论点，并运用到苏联的社会实践中。如从1950年代开始该术语主要用于北方、西伯利亚、远东、高加索的人口较少民族，即那些过着传统生活的族体。苏联的一些学者认为：且不说这种划分在理论上没有根据，在实践中也是有害的，它导致产生本身并无现实基础的民族矛盾。因为苏联的一些人口较少民族的成员有时是十分尖锐地看待这一问题：他们到底算是民族还是“部族”——某种尚未达到民族水平的群体？从人们分属于民族和“部族”这个臆造的观点出发，把苏联一些民族与另一些民族对立起来，这是与社会主义革命的最重要成果是相抵牾的，因为社会主义革命保障苏联各民族（不论其数量、种族成分以及过去的民族历史等如何）享有事实上的平等。因此在1986年进行的讨论中，苏联学界提出了必须放弃“苏联各民族和部族”的提法，而要恢复使用以前“苏联各民族（народы）”的用法。苏联解体后，在俄罗斯对国内各族已基本停用“部族”概念，而是普遍使用术语“народы”。

³ Natio在俄语文献的解释中属于一个多义词，就其民族语义而言，一般表示泛指“民族”，如在马林宁编纂的《拉丁文俄语词典》（1961）中，把该词解释为：“племя; народность; народ; нация”。参见蔡富有《斯大林的нация定义评析》，《中国社会科学》1986年第1期。

⁴ 参见В.А. Тишков. Российская нация и российские национальности//ЭТНИЧЕСКИЕ КАТЕГОРИИ И СТАТИСТИКА. <http://www.valerytishkov.ru/engine/documents/document1257.pdf>

域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体。”¹实际上，这一经典译文并没有完全忠实于原文，对照原文²，斯大林的民族定义可直译为：**民族是历史上形成的稳定的人们共同体，它产生于语言、地域、经济生活以及表现于共同文化上的心理素质的共同性基础之上。**我国学者金天明也有与本人类似的想法³。

从斯大林对其民族定义的限定（四个特征缺一不可）及举例看，1913年时他所定义的民族明显带有政治实体（即国族）的含义。如斯大林指出：“北美利坚人”是一个民族，又称“现今的意大利民族是由罗马人、日耳曼人、伊特刺斯坎人、希腊人、阿拉伯人等等组成的。法兰西民族是由高卢人、罗马人、不列颠人、日耳曼人等组成的。英吉利民族、德意志民族等也是如此，都是由不同的种族和部落的人们组成的。”⁴可见，他在这段话中所列举的“民族”都是以国家形式出现的政治民族（политическая нация）或公民民族。斯大林也曾强调指出：“民族不是普通的历史范畴，而是一定时代即资本主义上升时代的历史范畴。封建制度消灭和资本主义发展的过程同时就是人们形成为民族的过程”⁵。也就是说，斯大林民族定义中的“民族”是西欧资本主义上升时代构建民族国家而产生的结果，指的是“现代民族”，而非前资本主义时代的人们共同体。也正因为如此，他把一些尚未发展到资本主义阶段的族体称作“部族”（народность）。这类“现代民族”是在王朝国家时代，国家通过对国内居民进行强有力的政治整合，以及在王朝国家基础上促成的经济整合和文化整合，逐渐塑造出的一个新的民族共同体。……最终，民族与国家的二元关系又通过民族与国家融合的方式得到协调，形成了一种以民族对国家的认同为基础国家形态，并取代了王朝国家。这种全新的国家形态，就是民族国家。⁶因此，“现代民族是‘大众民族’。也就是说，它们适合所有人，当它们把‘人’提升到民族意义上时，理论上讲，它们包括主权民族特定人口的所有阶层……在现代‘大众民族’里，每一个成员都是公民……。现代民族的外在方面体现在自治与主权概念中。现代民族在与其它民族相连而实施自我管理和自治时，是一个‘政治共同体’，无论是在多民族联邦内部还是在作为其它类型主权国家中的一个民族国家都是如此。”⁷

可见，斯大林对现代民族的界定有其科学性，他认识到了现代民族在语言、地域和文化等方面的共同性是在前资本主义时期逐渐形成的，而且认识到这些当时还处于萌芽状态的共同性要素需要在资本主义发展起来以后形成民族市场、经济和文化中心的条件下才能形成民族，但是，无论出于何种考虑，斯大林在其定义中对政治性、公民性等现代民族最本质特征的忽视，使其民族定义成为了一个难以捉摸的概念。其“难以捉摸”性体现在：一方面，正如郝时远教授所充分论证的，我们完全可以把斯大林民族定义中的“民族”（нация）理解为民族国家时代的“民族”（**nation**），即国家民族⁸；但是另一方面，我们也可以用此定义解释像俄罗斯族、乌克兰族这样

¹ 斯大林：《斯大林全集》第2卷，北京人民出版社1953年版，第294页。

² 斯大林民族定义的原文为：“Нация — это исторически сложившаяся устойчивая общность людей, возникшая на базе общности языка, территории, экономической жизни и психического склада, проявляющегося в общности культуры.” // Сталин И.В. Марксизм и национальный вопрос. Сборник избранных речей и статей. М., 1935. С.6. 转引自 В.Р.Филиппов：советская теория этноса. М.: Институт Африки РАН. 2010. С.32.

³ 金天明：《关于斯大林的民族定义和译文问题》，《民族研究》1986年第6期。

⁴ 斯大林：《斯大林全集》，第2卷，北京人民出版社1953年版，第291页。

⁵ 斯大林：《斯大林全集》，第1卷，人民出版社，1955年版，第29页。

⁶ 周平：《对民族国家的再认识》，《政治学研究》2009年第4期。

⁷ [英]安东尼·D.斯密斯：《全球化时代的民族与民族主义》，龚维斌、良警宇译，中央编译出版社，2002，第62-64页。

⁸ 郝时远认为，斯大林所讲的四个特征中共同的语言就是全国通用语言（或官方语言、国语），共同的地域就是民族国家的领土，共同的经济生活、经济上的联系就是全国统一的经济体制及其所形成的地区、行业分工和相互间依存的密切联系（统一市场），共同心理素质就是认同国家（state）、民族（**nation**）的自觉意识（爱国主义/民族主义），而且用这样一种对应关系来分析当代世界的民族国家，认识代表这些民族国家的任何一个民族（**nation**），如“法兰西民族”、“中华民族”等，它们无疑都具备了上述要素，而且确实是“缺一不可”。

一些具体的族裔民族。正因为如此，由于受到对斯大林民族定义理解局限性的影响，在苏联的学术界实际上把“民族”（нация）看作是在社会经济方面比较发达的“族裔民族”，或勃罗姆列伊所讲的“民族社会机体”；在我国的民族识别过程及在民族研究中，除郝时远、马戎等极少数学者外¹，实际上绝大多数学者也一直把斯大林民族定义中的“民族”解读为“族裔民族”。

具体地讲，在苏联的民族研究中，曾根据“族类共同体”以“部落（племя）—部族（народность）—民族（нация）”为基本公式的演进顺序，把“民族”解释为发展程度上最高级别的族体类别。“民族”是处于资本主义或社会主义发展阶段的族类共同体，是族体的最高类型²。而在苏联的学术话语中，学者们把国内的各族区分为“民族”、“部族”和“族群”（этническая (национальность) группа)³等类别。“民族”一般指的那些在人口数量上超过10万、并具有自己的加盟共和国或自治共和国的族体。可见，在社会实践中，苏联认定的“民族”与西欧“民族-国家”（nation-state）中的民族（nation）并不相同，并非整个国家（全苏联）层面的全体国民构成的民族，也不是各加盟共和国或自治共和国的全体国民，而是每一个基于自然、历史形成的具有一定人口规模和建立了政治实体的民族，从本质上讲，这些民族仍属于由一定的血亲纽带联系着的并具有共同文化特征的历史文化共同体，即“族裔民族”（этнонация）。

正因为如此，提议在俄罗斯联邦把“民族”理解为“同一国籍的人”（согражданство，即“公民民族”或“政治民族”或“国族”）内涵的首倡者季什科夫教授在接受媒体采访时认为，苏联曾犯下了严重错误，即把可作为用于形成和巩固共同国家认同的隐喻之术语“民族”，界定为族裔共同体而非全民共同体，且把“苏联民族”不恰当地表述为“新的历史共同体”。⁴季什科夫还指出，在俄罗斯，由于苏联时期进行的社会主义式的民族构建将“民族”概念严格界定在“族裔民族”的框架内，导致了整个社会民众，包括学者群体对民族概念认识的僵化⁵。

可见，在苏联，一方面“民族”被看作是一个新时期所特有的族体类型（即族体发展的高级形式），在把它与之前的族体类型“部族”区分的特征中，其社会经济的发展程度被予以了特别的重视，并赋予以这些民族为主建立某政治种实体的权利，但同时并没有把民族与同一国家的人完全等同起来。

1986年，苏联学者克留科夫率先发表了批评苏联把现代族类共同体按社会发展程度区分为“部族”和“民族”的论文，并指出了这种区分的相对性⁶。随后学者们围绕此问题特别是“民族”概念展开了持久的讨论，有关民族概念的论争延续至今。

郝时远，“重读斯大林民族（нация）定义——读书笔记之一：斯大林民族定义及其理论来源”，《世界民族》2003年第1期。

¹ 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年，第47页。

² 在这种看法流行的同时，苏联有些工具书仍坚持了对нация的传统解释，如1930年版的《小百科全书》、1935年版《俄语详解辞典》以及1958年版《现代俄语标准辞典》中的有关词条。贺国安：勃罗姆列伊的探索——关于“民族体”与“民族社会机体”，《民族研究》1991年第1期。

³ 在俄语中，“族群”（即族裔群体或民族群体）一般指的是各类族体的部分，由于迁移、移民、驱逐、边界变迁等原因从其族体的核心分离了出来，生活在外族环境中，如俄罗斯的保加利亚人、希腊人、波兰人、捷克人、匈牙利人、芬兰人等被看作是族群。

⁴ Александр Механик. О строительстве российской нации. Эксперт, 17 января 2005 года.
<http://www.demoscope.ru/weekly/2005/0187/gazeta025.php>

⁵ В.А. Тишков. Россия как национальное государство // Независимая газета. 1994. 26 янв. № 15. С. 1, 3.

⁶ 当时划分民族和部族时参考的指标除经济发展程度外，还有本族的工人阶级、知识分子的比重以及城市化水平等。但这些指标的参考价值是相对的，如哈卡斯族人有自己的自治州，但还是被认为是部族，而哈卡斯族人当时在工业、交通和通讯等行业中所占的比例（如城市化的综合水平和工业中工人阶级的比例），曾不少于有自己国家的白俄罗斯族人。在这些方面日耳曼人与鞑靼人也没有什么不同。在民族运动高涨的浪潮中，哈卡斯、阿尔泰、阿提盖、卡拉恰耶夫-切尔克斯等自治州宣布自己为共和国并得到了俄罗斯联邦政府高层机构的承认。这些决定再次说明了区分民族与部族的相对性。参见克留科夫：《再论民族共同体的历史类型》，载《苏联民族学》1986年第3期，第63页。

从上世纪八十年代末、九十年代初的理论探讨看，一些学者认为，把某个人民认定为“民族”，为提高其地位至民族的国家水平（即成为加盟共和国）或者民族区域的水平（在一些加盟共和国内成为自治共和国）提供了可能性。因为正是把民族理解为族类共同体的高级形式，特别是在苏共的纲领性文件中民族被赋予“民族自决权”之后，这一术语还具有了政治的负荷。在苏联及俄罗斯联邦各共和国的民族运动中，各民族正是以这一权利为依据，掀起了脱离苏联和俄罗斯联邦的浪潮，增加了国家解体的危险性。在当时的情况下，“公民民族”思想的提出，实际上有着维护国家统一和尝试削弱民族或者它们的精英希冀拥有自己尽可能最大的或完全独立的国家的意图。

正是在这次讨论过程中，季什科夫和他的很多同事建议对民族概念进行重新界定，赋予民族“公民的”而不是“族裔的”内涵，即把原来的民族概念当作“同一国籍的人”（即“公民民族”、“政治民族”）来看待。这一路径的依据是，整个国际实践和很多现代国家都在政治共同体和公民共同体的含义上使用术语“民族”；另外，在俄语中“нация”这一词语有时也使用于国家政治层面，如俄文中的联合国（Организация Объединенных Наций）、国家安全（национальная безопасность）、国民收入（национальный доход）等词组中的国家、国家的就是“民族”、“民族的”一词，在这种情况下“民族”与“国家”是同义词。实际上，在一些俄语词典中“国家”也是“нация”一词的第二个词义¹。因此，季什科夫等关于重新看待民族概念作为公民的、而不是族裔内涵的建议，是对原有术语体系的巨大挑战，被认为是一种战略性的转变。

三、苏联解体后围绕“нация”的论争：“族裔民族”还是“公民民族”？

在季什科夫提出要“忘记”原有“нация”的内涵，而是把它理解为“同一国籍的人”即“公民民族”的内涵之后，远不是所有的人支持这一认识。在中央、各共和国都有这一路径的支持者和反对者。无论是来自哲学家、国家法专家（государствовед）还是来自族体理论传统研究领域民族学家的批判至今在进行。

很多国家法专家和哲学家坚持把民族作为族类共同体高级形式的原有认识，认为民族是在经济联系、地域和语言的统一、文化和心理特殊性基础之上形成于资本主义时期。这一观点的赞同者认为，保存民族的国家性是解决民族问题的民主方式。²

1994年4月在给叶利钦总统写信汇报有关制定民族政策纲领的相关情况时，时任俄联邦委员会副主席的阿布杜拉基波夫（Р. Г. Абдулатипов）写到：来自莫斯科的一些学者建议用什么“同一国籍的人”代替民族……。俄罗斯很久已经不是‘民族志学原生体’（этнографическая протоплазма）……。一些‘顾问’推动并继续推动您把联邦建设成这样一种模式，在其中找不到针对民族、有关他们特殊利益的位置。在族际关系中，我们的不幸全然不是因为俄罗斯联邦包括共和国和其他自治实体，就像一些人对此所全面阐述过的。……族民（народы）猜测着作者们这类讨论的逻辑：俄罗斯需要车臣、图瓦、卡尔梅克，但不需要车臣人、楚瓦什人、图瓦人、卡尔梅克人。³

不仅是命名民族共和国的精英，而且还有不少早就在中央研究民族问题的专家表达了类似的想法。如巴戈拉莫夫（Э.А.Баграмов）、陀孝卡（Ж.Т.Тощенко）等表示捍卫术语“民族”传统的含义⁴。

¹ С.И.Ожегов. Словарь русского языка. М.:русский язык. 1982. С.350.

² Ю.В.Арутюнян. Этносоциология М., Аспект пресс 1999. С.29.

³ Р. Г. Абдулатипов. Россия на пороге X XI века. Состояние и перспективы федеративного устройства. М.,1996. С.232-233.

⁴ Э.А.Баграмов . Нация как согражданство ? //Независимая газета. 1994. 15 марта. Ж.Т.Тощенко. Концепция

在有关术语“民族”使用的讨论中，哲学、国家法、社会学领域的专家更常使用政治实践的论据，民族学学者则更多地关注苏联的学术传统。民族学家科兹洛夫（В.И.Козлов）写道：至少在20世纪时期内单词“нация”和由它派生的“национальность”的使用，在俄语中通常用于族裔的含义，与是否具有国家无关。这反映在大量的著作中，并进入了数千万人们的心灵。¹

如何理解“民族”的讨论，还走出科学院机构和中央的学术中心之外，在鞑靼斯坦最积极和建设性地讨论了这一理论问题。如时任鞑靼斯坦总统的国家顾问哈基穆（Р.С.Хахим）不同于本共和国的很多其他人，曾准备接受把术语民族作为“同一国籍的人”来理解²。

目前，无论是在中央还是地方上，已有不少学者和政界人士转向在“同一国籍的人”的意义上使用概念民族，但是从原苏联范围内发表的大多数论著看，更多的人仍然在传统意义上使用这一概念。在“同一国籍的人”含义上使用“民族”概念的首倡者季什科夫明白，在原有含义上使用该术语有着深厚情感上的和政治上的合法性，因此不能用任何禁止的法令取消它。季什科夫写道：“没有人禁止共和国的领袖们或者文化团体的积极分子、甚至专家们在族裔的含义上使用术语民族，但联邦政府为了公民民族建设的进程有义务留出一些理论空间，否则任何一个国家都不可能存在。”³

四、新时期俄罗斯官方话语中“民族”（нация）概念内涵的重构

自季什科夫等提出把“民族”理解为“同一国籍的人”即“公民民族”的内涵后，虽然一些人对此有不同的看法甚至有不少反对的声音，但这一思想得到了高层领导的重视和支持，如普京、梅德韦杰夫曾在很多场合发表演讲时，以“公民民族”的含义使用“民族”一词。如普京在2000年的就职演说中曾提到：我们拥有共同的祖国，我们是一个民族。2004年2月普京在切博克萨雷市谈到族际关系、宗教间关系时强调指出：“早在苏联时期我们就讲统一的共同体——苏联人民的问题，并为此建立了一定的基础。我认为，今天我们有充分的理由讲俄罗斯人民（российский народ）是统一的民族（единая нация）。我个人认为，正是这种统一的精神将我们联系在一起。我们的前辈付出艰苦的努力正是为了让我们深深地感受到这种统一。这就是我们的历史以及我们今天的现实。”⁴ 2008年6月28日，梅德韦杰夫总统在汉特-曼西斯克出席第5届芬兰-乌戈尔族国际会议时指出：“俄罗斯民族的历史发展本身在很大程度上建立于精神财富及族裔文化和多信仰环境的保持之上，建立于居住在同一国家内的160多个族民多个世纪和平共处的经验之上。因此，俄罗斯民族的统一经受住了众多的考验”。⁵ 另外，值得关注的是，在2012年颁布的重要官方文件《2025年前俄罗斯联邦国家民族政策战略》中，十分明确地将“民族”（нация）使用于“公民民族”的内涵，并把俄联邦“多民族的人民”（многонациональный народ）⁶明确界定为“俄罗斯民族”（российская нация），而在指称国内的各族时使用“族民”（народы）一词，并界定为族裔共同体（этнические общности），同时把“强化俄联邦多民族人民（俄罗斯民族）共同的公民意识和精神同一性”作为该时期内战略的首要目标⁷。

опять не состоялась//Независимая газета. 1996. 4 июня.

¹ В. И. Козлов. Национализм и этнический нигилизм Свободная мысль. 1996. №6. С.98,104.

² Р. С. Хахим. Сумерки империи. К вопросу о нации и государстве. Казань. 1993. С.30-32.

³ В. А. Тишков Этнология и политика Москва Наука 2005. 63.

⁴ Президент В.В.Путин на рабочей встрече по вопросам межнациональных и межконфессиональных отношений в г. Чебоксары 5 февраля 2004 года. Российская газета, 6 февраля 2004г.).

⁵ Из выступления Президента Д.А. Медведева 28 июня 2008 г. при открытии V Всемирного конгресса финно-угорских народов в Ханты-Мансийске. http://www.admhmao.ru/obsved/Znam_sob/27_06_08/priv1.html

⁶ 1993年12月12日经全民公决通过的《俄罗斯联邦宪法》第1章第3条第1款明确规定：俄罗斯联邦主权的体现者和权力的唯一源泉是其多民族的人民。参见：Конституция российской федерации.М.:проспект, 2005,с.3.

⁷ 参见俄罗斯联邦信息分析杂志《СЕНАТОР》, <http://www.minnation.senat.org/Strategiya-2025.html>

目前，俄罗斯已明确将公民民族建设视为政府和社会的一项长期工程，为此政府还专门设立了“俄罗斯民族”（《российская нация》）网站，发行《俄罗斯民族》（《российская нация》）杂志，为社会各界人士探讨建设俄罗斯公民民族的思想搭建平台。学术界也不时举办各类学术会议，进行专题研究，为这一思想的推行提供理论指导。公民民族的观念已逐渐被大多数的政治界精英所接受，也已逐渐渗透到俄罗斯大众的意识之中。

实际上，在国际上很久就存在对民族的上述两种理解：一种源自把民族作为公民民族（政治民族）的西欧式的理解¹，另一种是奥地利马克思主义者观点中的文化民族（культурная нация，即族裔民族）²。这两种理解一直都并存于现代国家的范围内，它们的使用并不具有相互排斥的特点。前者产生于法国并传播到英语中，目前在国际上“民族”主要地被看作是国家的构成物，即同一国籍的人；但同时，还存在另一种传统，把民族作为文化共同体，这一传统产生于东欧并传播到苏联，现在在亚洲及非洲的一些国家也在这一含义上理解民族，甚至在欧洲也有它的拥护者。就是说，使用词语“民族”两种不同的传统——民族作为族群和民族作为一个国家的公民一直是并存的。正因为如此，才引起了很多的混淆。目前，在民族概念的界定难以达成共识并面临困境的情况下，在国际学术界出现了对民族从全景式界定向类型化界定的转向，如出现了诸如人种民族与公民民族、国家民族与文化民族、政治民族与文化民族、现代民族与传统民族等等，而俄罗斯学界有关“公民民族”（гражданская нация）与“族裔民族”（этнонация）的区分，实际上是对“民族”（нация）概念内涵争持不下的一种妥协，这种类型化处理，不仅使“нация”这一原有词语在这两个术语中得以保留，而且还使其内涵明晰化，在一定程度上化解了民族概念内涵争持不下的困局。

总之，在围绕术语“民族”讨论的过程中，在俄罗斯的学术及政治话语中逐渐形成了把民族作为公民共同体和把民族作为族裔共同体并用的局面，与此同时，两个新术语“公民民族”（гражданская нация）和“族裔民族”（этнонация）在俄语中也广泛传播开来。但从原苏联范围内发表的论著看，在传统意义上使用民族概念的人至今仍占多数，因此要完全把“民族”的内涵从族裔民族转向公民民族的理解，还需要经历一个很漫长的过程。

¹ 现代意义及政治意义上的民族，是相当晚近才出现的。如根据《新英文词典》的记载，在1908年之前，“民族”的意义跟所谓族群单位几乎是重合的，不过之后则愈来愈强调民族“作为一政治实体及独立主权的涵义”。参见[英]埃里克·霍布斯鲍姆：《民族与民族主义》，李金梅译，世纪出版集团上海人民出版社，2006年，第17页。

² 如奥地利社会民主党人、民族理论家鲍威尔认为：“民族就是那些在共同命运的基础上形成了共同性格的人们全部总和。”就是说，鲍威尔把民族界定为以共同文化的特殊形式出现的性格共同体，在他看来，民族的决定性的基础乃是共同的文化。Бауэр.О. Национальный вопрос и социал-демократия. СПб.,1909. С.2. 转引自 В.Р.Филиппов : советская теория этноса. М.: Институт Африки РАН. 2010. С.14.

【论 文】

试论现代“汉化”：一个被泛化的概念*

——以甘肃省天祝藏族自治县为例

何俊芳 王浩宇

所谓现代“汉化”，是针对古代“汉化”而言的一个概念。“汉化”这一在中国历史上曾长期存在过的社会文化现象，在现代条件下其内涵实际上已发生了很大的变化，但人们仍然在广泛地使用着这一术语。那么，当今人们所说的“汉化”究竟指的是什么？现代“汉化”与古代“汉化”有何异同？当今中国社会对“汉化”一词是否存在滥用与误读，如果存在是否对我国的民族关系产生着不利影响？这些问题都是我们值得关注和探讨的。

一、何谓古代“汉化”？

有鉴于现代“汉化”是一个与古代“汉化”相对应的概念，因此在这里首先有必要对中国古代“汉化”的内涵进行简要的梳理，以作对比。

综观我国学者对古代“汉化”内涵的探讨，我们认为具有代表性的观点主要有以下几种：一种认为“汉化”是各少数民族主动向汉文化靠拢并改造本民族文化的历史现象；第二种认为“汉化”是各少数民族出于政治目的而被动利用汉文化的过程；第三种认为“汉化”是汉族统治者用一系列手段同化少数民族的观点；第四种认为中国历史上少数民族的“汉化”，或是由统治者主动倡导，或是在民众中自然而然发生，都表现为少数民族主动地向较高水平的汉文化接近与学习。在以上观点中，前两种观点指的是少数民族统治时期，第三种指的是汉族统治时期，都是由统治者推动的一种“自上而下”的“汉化”；第四种观点实际上认为汉化是一个双向的过程，既有统治者推动的，也有民间自然而然发生的¹。从以上观点我们可以看出，中国古代历史上的“汉化”问题即是少数民族“汉文化化”的问题。

从学者们对古代“汉化”问题的研究看，历史上少数民族“汉文化化”的具体内容包括“改汉制”（如采用中原王朝的各类典章制度）、生产、生活方式的转变（如从采集业、游牧业转向农业及相应的生活方式的改变）、对汉语言文字的学习和使用、改汉姓、穿汉服以及婚姻丧葬习俗乃至宗教信仰的改变等等，即包括从制度文化到物质文化、精神文化等等各个方面。一般而言，制度文化和物质文化属于表层文化，较易改变，精神文化属于深层文化，一般需要通过教化才能改变。而在古代少数民族的“汉化”过程中，“儒学”教育及“儒化”是其核心内容。

当然，这里的“化”，我们既可以认为它是一种过程，意味着它正处于演变之中；也可以认为它是一种状态，意味着事物发展的“度”，已经朝目标状态演化、迈进到了较高的程度。林悟殊在论及“胡化”、“汉化”时也曾谈到，在汉语中，“化”可以作为质变的终局状态理解，即已经变成性质不同的另一事物；但也可以理解为事物处于量变的过程，即正在改变²。实际上，任何事物的发展都要经历一个从量变到质变的过程，有关“族群的汉化指的是被汉民族、汉文化所

* 本文原载《中南民族大学学报》2014年第1期。

作者简介：何俊芳 中央民族大学教授；王浩宇，中央民族大学在读博士研究生。

¹ 王浩宇，“汉化”研究及其思考[J]. 民族论坛，2011(11).

² 林悟殊，陈寅恪先生“胡化”、“汉化”说的启示[J]. 中山大学学报，2000(1).

同化”¹的“同化说”正是指的“终局状态”这种情况，其结果我们可以用学者戈登对美国社会族群同化总结的公式“A+B+C+……=A”来表示²，其中“A”可表示为汉文化，即“同化”（汉化）的结果是汉文化对少数民族文化的全面替代，是少数民族在语言、文化等方面大幅度地向汉族靠拢，同时自己原有的文化传统可能所剩无几。但在中国历史上，所谓的“汉化”即“汉文化化”实际上并不纯粹是“以夏变夷”，而是一种互变互化的过程。在此过程中，少数民族学习汉族的先进文化，汉族也在不断接纳吸收少数民族的先进元素。正如学者姜小莉所言，“在每一次少数民族汉化的表象背后，实际上汉文化都得到了很大程度的丰富和发展”³。今天的汉文化实际上也是在吸收了很多其他民族的文化并通过重新整合而形成的一种复合文化。

那么，当今人们所说的“汉化”与历史上的“汉化”是否还具有可比性？过去意义上的“汉化”是以传统汉文化为参考的，而在当代的中国社会，汉族本身的传统文化因向现代文化的转型及全球化浪潮的冲击也大量流失，那么在这种情境下，把少数民族传统文化的流失，少数民族与汉族在生活方式、风俗习惯等方面的趋同性完全说成是“汉化”或“汉文化化”，还是能够成立？

二、现代“汉化”的内涵——天祝人的表述

甘肃省天祝藏族自治县是一个主要居住有汉、藏、土三个民族的自治县，其人口约分别占全县总人口数 22 万的 66%、32%和 6%⁴。天祝县也被普遍认为是“汉化”最严重的藏区，生活在这里的藏族、土族居民也普遍认为现在自己的生活与他们周围的汉族非常相似，他们在谈论到这个问题时，都会使用“汉化”一词。从我们的调查可知，天祝人对“汉化”最直接的感受就是讲汉语、穿“汉装”（大众服装），以及大量的“汉式”建筑（楼房）的存在等。在这里，人们把医生也分为两类，一类是传统的藏医，另一类是“汉医”（实际上是西医）。

在天祝，“汉化”最明显的特征之一就是藏族、土族等少数民族语言的丢失和改为讲汉语，并且也有相当一部分居民认为讲汉语本身就是“汉化”。因为与过去相比，对于生活在天祝县的藏族、土族居民而言，他们生活中最大的变化之一就是现在越来越多的人开始讲汉语，而逐渐遗忘了自己本族的语言。⁵藏语在天祝的使用情况如下面的被访者而言：

“在天祝县吧，其实藏族和汉族差不多，说藏话的人特别少。在街上很少碰到有人用藏语交流，也就是说，比如我会说藏语，遇到一个人会说藏语的，我们才会说一下（藏语），但是大多数时间说汉语。”

“就我们天祝的藏族来说，说藏语的越来越少。其实有些村子还说藏语的，关键就是像我们

¹ <http://baike.baidu.com/view/85072.htm>

² 戈登将美国族群关系演变的第一阶段称之为“盎格鲁—撒克逊化”阶段，它的文化导向明确以强化盎格鲁—撒克逊民族的传统文化为中心，用公式表达为“A+B+C+……=A”，“A”表示盎格鲁—撒克逊文化。即不管你是什么文化背景，要想在美国生活，就必须盎格鲁—撒克逊化。参见马戎：《民族社会学》，北京大学出版社，2006年第182页。

³ 姜小莉. 满族汉化与中华民族多元一体格局的形成[J]. 大连民族学院学报, 2007(4).

⁴ 《天祝藏族自治县概况》编写组. 天祝藏族自治县概况[M]. 北京：民族出版社，2009：21.

⁵ 根据调查，本地 25%的藏族居民已完全不会藏语，会一些和掌握比较好的分别占 18.9%和 54.5%；土族居民中不会土族语的占 39.7%，会一些和掌握比较好的分别占 14.6%和 45.3%。参见陈晶：《多民族杂居地区民族交融实证研究——基于甘肃天祝藏族自治县的调查》，载《西北人口》2011年第5期。

这些人一出来工作，就不得不说汉语，所以慢慢地藏语就不说了，环境特别重要。”

的确，语言作为思维的工具、文化的载体对民族文化的传承起着至关重要的作用，对本民族语言的遗忘就等于舍弃了本民族的部分传统文化。从这个意义上讲，天祝县的居民把转用汉语即“汉语化”称为“汉化”是恰当的，实际上这一点对于中国的很多少数民族地区都具有共同性。

另外我们注意到，一些人对“汉化”的解释是带有一定的时间顺序性的理解。实际上，在藏族与汉族趋同的一些现象上，也有人意识到这很难用汉文化对传统藏文化的影响这一原因来解释，但是他们依然认为这种趋同的现象就是“汉化”，他们的理由是“汉化”不是谁跟谁更相似，而是谁先谁后的问题，即时间性。一位穿着西装的土族受访者声称自己身上穿的是“汉装”，这便是一种“汉化”。尽管他承认西装是西方人的服饰，而非汉族人所发明，但他依然坚持自己穿西装是“汉化”的表现，他所给出的理由是：

“人们就是把这个理解为‘汉化’。应该说汉族地区接受了这个服饰，先是汉族地区穿西装，后来慢慢地其他地区也开始穿了。”

的确，现在在民族地区人们普遍讲的“汉化”实际上指的就是这种情况。

在天祝，除被认为是典型的“汉化”特征讲汉语、过汉族的节日、穿“汉装”（大众服装）、住楼房、使用手机等之外，一些人还把“汉化”理解为一种变化的过程。如一位藏族居民是这样理解“汉化”的：

“汉化也就是潜移默化的变化吧，比如说我们家就很明显了。我们上面是一家汉族，下面是一家汉族，中间是我们一家藏族，然后就跟着他们一起走了。”

另外一个藏族居民比较清楚地讲述了这种“潜移默化”：

“汉化是潜移默化的。感觉也没有什么刻意的东西，没有什么是藏族刻意向汉族学的。我所说的‘汉化’不是汉族人强加给我们什么，这个‘汉化’不是什么强制性的，可能有些人感觉这个是强制性的，但是我们当地不是什么强制性的。你像汉族人家也是祖祖辈辈生活在这个地方，我们也是。”

尽管人们对“汉化”的理解很模糊并且含义不尽相同，但是正如上面那位藏族居民所言，“潜移默化”是众多居民对“汉化”的普遍看法。

即使人们认为“汉化”是“潜移默化”的，但是天祝县的居民认为“潜移默化”的结果也有其原因所在，如一位本地藏族居民的解释是：

“人多力量大吧。我这边五个人，你那边一个人，你一个改变不了什么。五万人（指藏族）和十三万的比例差距是相当大的，而且这五万人还不纯。这是不可能改变的事情，胳膊拧不过大腿，这是藏汉两家都知道的事情。但是现在好在也都不分什么民族了，把民族都给忘了，不在民

族上谈问题。”

实际上，造成天祝地区“汉化”的因素有很多，如杂居格局、族际通婚、教育模式、经济交流等，但人口比例是其中最重要的因素之一。

总之，在我们的调查中，天祝居民对现代所谓“汉化”的理解实际上不尽相同的，除上面所述外，还有人认为在习俗上和汉族相同就是“汉化”，也有人认为汉族与藏族在文化上的交融就是“汉化”，还有人认为天祝这些年的变化就是“汉化”等等。总之，当地居民对“汉化”的普遍看法就是在各方面和“汉族一样”。从我们的实地调查看，实际上天祝县的多数居民，包括汉族居民，并没有太多地审视过“汉化”这个问题，他们只是给藏族人、土族人与汉族人在生活方式、思想观念和行为方式上的趋同这种现象起了一个名称而已。但是，人们所说的“汉化”的确反映出这样一个客观事实：少数民族社会正在发生着巨大的变化，当地的少数民族居民也正在经历着一个剧烈的文化变迁过程。

三、现代“汉化”的特征

我们认为，古今“汉化”相比，二者在内容上既有一些相同之处，但也体现出一些不同的特征。如果说古代“汉化”具有汉文化单一文化化的特征，现代“汉化”则具有汉文化、西方文化、当代国家主流文化等多元文化化的特征。

首先，现代“汉化”具有汉文化化特征。必须承认，在当代中国的少数民族中以转用汉语、过汉族节日等为代表的“汉化”现象是客观存在的事实。新中国成立后，特别是上世纪八十年代以后，随着中国从传统社会向现代国家的快速转型，为适应国家一体化构建及现代化发展的需求，国家在学校教育及社会各领域开始全面实施推广汉语普通话的政策，这极大地促进了各族民众对汉语文的掌握；另外，随着以电视为主导的汉语大众传媒的普及，随着在市场经济条件下人们越来越重视学习汉语、英语等“更有用的”语言，随着人口流动性的增长对族际交际语需求的增加等众多原因，汉语的普遍使用几乎对我国所有少数民族语言的使用造成了一定冲击，特别是对一些人口较少民族语言的使用造成的冲击更大，其中一些甚至面临生存的威胁，这是不可否认的事实，这也是最令人担忧的“汉化”。随着汉语的使用，汉族的思维方式、价值观念等无疑也会对少数民族产生一定的影响；另外，在生活习俗等方面汉族对少数民族也产生着一定影响。如在天祝地区，藏、土等少数民族会同汉族居民一样过春节、端午节，少数民族青年也会在“七夕”情人节一起聚餐，部分少数民族居民也喜欢收看秦腔、二人转等以汉文化为主体的民间艺术节目等。

不过，在这里我们有必要指出一些“汉化”表象背后所表现出的“文化涵化”现象¹。如在天祝县，藏族居民视春节为一年中最隆重的节日，这也被看作是当地藏人“汉化”的又一重要方面。真实的情况是，虽然藏族居民在过汉族人的春节，但却保留了很多本族的传统文化因子，这体现在服饰、饮食、礼仪、宗教活动等多个方面。如他们在过春节时必须穿藏服，不穿藏服不仅被看作是对藏族传统文化的漠视，更是对他人的不尊重。另外，当地藏族人在过春节时也非常注重各种宗教活动，在整个春节期间，一定要去寺院拜佛，给僧人拜年，要点酥油灯、煨桑、念平安经、叩头等；有的到大寺院里面参加春节期间的“毛木兰”，从事隆重的宗教活动，如正月十四观看法舞，正月十五白天看“晒佛”，晚上欣赏酥油花等。² 总之，由于天祝地区长时间受

¹ 目前，学界对文化涵化有着不同的界定，如李安民认为：文化涵化是指两种或两种以上的不同文化在接触过程中，相互采借、接受对方文化特质，从而使文化相似性不断增加的过程与结果（参见李安民：《关于文化涵化的若干问题》，《中山大学学报》1988年第4期）。我们这里所说的文化涵化，是指一种文化从另一种文化中逐渐地获得文化元素并使其适应自身文化的过程和结果。

² 煨桑，汉语译为“烟火祭祀”或“烟祭”，举行仪式时，在煨炉中燃烧松柏树枝，香烟弥漫中敬献哈达以祭神

到汉文化的影响,当地的藏族、土族民众逐渐接受了过汉族人的传统节日春节,但是从某种意义上可以说,他们更多地只是接受了过春节这种形式,而并不是完全接受了春节中的汉俗。即使他们接受了节日中的某些汉俗,也是要加以改造以适应本民族的传统文化。比如天祝县的藏族居民在过春节时家家户户都会贴春联,但是春联是用藏文写的,而不是汉文;他们会同汉族人一样吃饺子,但是主要原料为牛、羊肉而不是猪肉。类似的情况在我国其他民族地区也普遍存在。就是说,在我国一些民族地区“汉化”表象的背后,实际上表现出的是一些少数民族借用汉族文化的某些形式后附加了自身的文化特色,最后实际上形成了一些富有民族特色的新文化,这类文化已不再是传统意义上的汉文化。

在这里还需指出,在天祝存在“汉化”、不同文化间相互“涵化”现象的同时,实际上在某些方面也还存在着“藏化”的现象。最典型的“藏化”现象就是生活在天祝的汉族、土族也普遍信仰藏传佛教¹。

总之,在多民族杂居区,在节庆习俗、饮食习惯及其它生活方式、行为方式等方面,实际上是各民族文化从形式到内容都在不断地广泛吸收和采借周围民族的文化元素,在文化接触中很多文化元素不再为某一民族所独有,而是经过有机地融合成为当地共有的民俗文化的一部分。

其次,现代“汉化”具有西方文化化特征。如前所述,古代“汉化”包括我国少数民族从制度文化到物质文化、精神文化等各个方面对汉文化的吸纳,而与之相比,现代“汉化”在很多方面实际上具有更多的西方文化化的特征。

从前述天祝人实际上也是各民族地区普通民众对现代汉化的直接感受看,目前在民族地区被普遍看作是汉族的服装鞋帽(如西装、夹克、T恤、牛仔裤、高跟鞋、运动鞋等)、楼房等各种“汉式”建筑以及很多器物等“物质文化”,实际上都是在世界的现代化进程中,源于欧美的现代文明通过汉族地区向民族地区的扩散,因为这些东西是处于东、中部的汉族地区使用在前,民族地区的人使用在后,所以才会有西服是“汉族人的服装”这样的说法,这与历史上少数民族在物质文化方面的“汉化”完全不同。

再以学校教育的内容为例,在我国古代少数民族的学校教育中,历代少数民族的统治者都把儒家经典奉为其教育后代的教科书,如无论是官学、私学或书院,都以儒学或发展了的儒学——理学为主要教学内容²。而在现代的学校教育中,通过现代汉语所传授的主要地已不再是汉族的传统文化,除了古代文学如唐诗宋词、《古文观止》之类外,“现在学校统编教材中,数学、物理、化学、生物、自然、地理、外语等整套知识体系和教学程序虽然是用汉语文在表述和讲授,但其内容都是自清末民初废除科举制度后从外国学来的,准确地说这是一整套欧洲知识文化体系。”³事实上,无论是我国的初等、中等教育,还是高等教育,除少数课程及一些特色专业外,主要传授的都是源于欧美的知识文化体系。“少数民族学生学习这些知识是在学习全球化的现代知识体系,不是在学习‘汉人知识体系’,只是借用了汉语教材作为这一现代知识体系的载体。因此,用汉语学习的其它知识,我们不应简单地与‘汉化’划上等号”。⁴

此外,在现代化进程中,以经济一体化为主要特征的“经济全球化不仅极大地改变了人类的

灵。煨桑原是宗教仪式,在近代已经逐渐演变成为一种民俗活动。“毛木兰”也称正月大法会,源于宗喀巴大师于1409年在拉萨举办的祈愿会,从正月初二起,到正月十七止。酥油花是以酥油为原料做出各种佛像、花草、艺术作品等。

¹ 如根据调查,有52.5%的汉族人称自己信仰藏传佛教,有42.1%的汉族称自己不信教;土族中85.4%的被调查者称自己信仰藏传佛教,不信教的占11.7%。实际情况是,声称自己不信教的部分汉族、土族人平时也会去寺院礼佛(参见陈晶:《多民族杂居地区民族交融实证研究——基于甘肃天祝藏族自治县的调查》,《西北人口》2011年第5期)。

² 何俊芳. 儒学教育与中国古代少数民族的双语文教学[J]. 西北民族大学学报, 2005(3)

³ 马戎. 汉化还是现代化[J]. 民族社会学研究通讯, 2010(63).

⁴ 马戎. 汉化还是现代化[J]. 民族社会学研究通讯, 2010(63).

生产方式、消费方式和交换方式，也极大地改变了人类的思维方式和行为方式，从而对民族文化造成极大的冲击”¹。目前，我国内地和民族地区的人们在思维方式、价值观念、生活方式及其他行为方式等方面发生的许多变化，实际上体现的正是全球化浪潮中西方的价值观念、消费模式及生活方式、行为方式对各民族包括汉族原有传统文化的冲击，或者说，体现的更多的是“西方化”特征，而并非“汉文化化”特征。比如，对于传统的天祝藏族、土族居民而言，节俭是一种美德，然而现代的人们已开始追求更多的物质享受和丰富的文娱生活，房产、各式家电乃至汽车已成为普通家庭的消费品，有条件的居民开始追求苹果手机、丰田汽车等高端品牌产品，现代西方资本主义国家的消费观念正在慢慢取代着人们的传统消费观。再如，越来越多的少数民族青年开始吸收西方的流行文化，他们不仅观看流行的好莱坞影片，现代西方流行的音乐和舞蹈，如爵士乐、街舞等也成为年轻少数民族一代所追求的艺术文化。总之，与汉族地区一样，一些流行的欧美文化也正在逐步改变着民族地区人们的生活方式，潜移默化地影响着人们价值观念的走向。

总体而言，实际上随着现代化进程从欧洲大陆向其他地区的传播，不仅西方文明的主要内容如科学技术、政治理念、法律、道德价值等，而且形式如学校制度、经济制度、国家管理和行政体制等在世界各地包括在我国已得到普遍接受，这一“全球化”浪潮实际上是全世界接受西方现代文明的“西化”浪潮，是西方的强势文明向世界其它地区扩展的过程，因此全球文化也必然会带有明显的西方强势文化的特征。

第三，现代“汉化”具有当代国家主流文化化的特征。 所谓主流文化，一般指一个社会、一个时代倡导的、起主要作用的文化，是主流意识形态的重要组成部分²。国家主流文化作为表达国家意识形态的文化，具有无可置疑的权威性，当政者会主要依靠对传播媒介、价值观念的主导及消费市场的控制等方式来实现。古今汉化虽都表现出国家主流文化的特征，但在内涵上却完全不同。

在中国古代社会，自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”之后，儒家思想逐渐成为了中国“大一统”的正统文化，直到清末，由于历代各族帝王都推崇儒学，把儒家思想奉为其治国圭臬，使儒家文化在整个中国封建时代都具有主流文化和精英文化的双重属性和功能，因此有很多学者把古代少数民族的“儒化”等同于“汉化”。如美国汉学家何炳棣就认为，对于满清而言，“儒家化”就是“汉化”³。

新中国成立后，中国共产党一直坚持把马克思主义作为国家意识形态领域的指导思想，中国化的马克思主义文化成为了国家的主流文化⁴，特别是在1980年代前的非市场经济体制下，马克思主义文化始终统摄着其他各种文化形态，其世界观、人生观、价值观不仅对共产党员也对各族普通民众的思想、行为方式都产生了巨大影响，总体上对各民族的文化走向产生着支配性的影响。如在解放初期，在提倡社会主义革命的原则是“阶级斗争”、“不破不立”，必须“破坏和砸烂旧世界，建立新世界”等政策的影响下，各民族的传统文被视作“原始文化”进行了全面的改造。如中国共产党对无神论的提倡乃至文革时期对宗教信仰的禁行，极大地改变了中国各族人民的宗教信仰状况。再如，天祝县作为新中国成立后第一个实行民族区域自治的地区，在社会主义改造过程中传统的藏族社会制度逐渐被淘汰，这从根本上动摇了天祝地区的传统社会结构，在中国其它广大民族地区的情况也是如此。总体上而言，在改革开放前，国家主流文化对中国各民族文化所产生的影响是十分巨大的，在此不多赘述。1980年代以后，随着改革开放的不断深入，中

¹ 俞可平. 现代化和全球化双重变奏下的中国文化发展逻辑[J]. 学术月刊, 2006(4)

² 卢衍鹏. 主流文化的解构与文化研究的重生[J]. 内蒙古社会科学, 2011(4)

³ 何炳棣. 捍卫汉化: 驳伊芙林·罗斯基之“再观清代”(上) [J]. 清史研究, 2000(1)

⁴ 学界对当代中国主流文化的内涵有着不同的认识, 如有人认为, 当代中国的主流文化就是有中国特色的社会主义文化, 但也有学者认为, 有中国特色的社会主义文化是以马克思主义理论为指导的, 可包含在中国化的马克思主义文化之中。

国社会越来越多地融入国际社会，西方外来文化以及大众文化对各族文化的影响日益凸显，国家主流文化的影响则相对减弱，但即使如此，国家主流文化依然对各民族传统文化具有制约作用。

四、结语

不可否认，无论是古代还是现代，我国少数民族在语言使用等方方面面的“汉化”的确存在；但同时必须指出，与古代的“汉化”即单一的“汉文化化”相比，现代所谓“汉化”的内涵中实际上同时还包含着当代国家主流文化、西方文化乃至日本文化、韩国文化等多元文化的成分，可见这是一个明显被泛化的概念。在天祝县，由于这里的民族关系长期保持着一种良好的状态，“汉化”一词的泛用并没有对当地的民族关系产生不利影响，但在有些民族地区，由于一些人把当地传统文化的流失误解为“汉文化化”并归罪于“汉化”，在一定程度上引起了一些民众的不满。因此，在这种情况下，需要我们对现代“汉化”一词的含义加以明确，并建议慎用这一术语，以防对民族关系造成不利影响。

那么，在现代化、全球化的双重背景下，我国少数民族的文化发展是否面临着更大程度上的“汉化”、“西化”？费孝通先生在回答这一问题时曾认为：“一个社会越是富裕，这个社会里的成员发展其个性的机会也越多；相反，一个社会越是贫困，其成员可以选择的生存方式也越有限。如果这个规律同样可以用到民族领域里的话，经济越发展，亦即越是现代化，各民族间凭自己的优势去发展民族特点的机会也越大。”^[12]众多研究现代化、全球化与民族文化之间关系的结论也表明，在现代化、全球化进程中民族文化被削弱、文化间趋同性增强的同时，这一过程也“决不是一元论的西方文化的流行化，决不是某种文化的独断化和主宰化”，“而是多元文化互动的全球化，是取长补短，交流对话，共存共荣，和而不同的全球化”^[13]。的确，全球化的冲击促使了民族意识的觉醒和增强以及国家对文化多样性的普遍尊重和保护，各民族自身也掀起了民族文化复兴的高潮，一些民族还借助全球化浪潮使自己的文化走向了世界。从这个意义上讲，全球化既是挑战，也是机遇，只要我们对自身的文化有“自知自明”，加强民族文化转型的自主能力，就能取得适应新时代文化选择的自主地位。

【藏区随笔】

拉布讲述家乡的故事

李健

在讨论少数民族地区的发展与政策制定问题时，经常能听到学者们比较一致的呼吁，要多倾听少数民族地区民众的声音，多倾听当地人的心声。但实际上，所谓当地人的声音，他们的观念、想法，他们对现代社会的认知，仍然并不容易被听到，更不容易被以文字的形式呈现出来。不同文化之间需要互相沟通，不同族群之间需要互相理解。没有沟通与理解，就很难谈得上族群间关系的真正和谐。可能这个过程很漫长，但需要我们从一点一滴做起，从学会倾听和理解做起。可能读者会觉得有些讲述的内容很荒诞，有些并不一定真实，但我们更需要思考的是，他们为什么

^[12] 费孝通. 中华民族多元一体格局[M]. 北京:中央民族学院出版社, 1989:35.

^[13] 郭建宇. 当代中国的文化选择[M]. 北京: 北京大学出版社, 2004:156-157.

会这么想？为什么这么说？如果能以“他者的目光”来慢慢品读，也许会有新的感悟和认知。

讲述者：拉布，西藏山南地区加查县拉绥乡人，31岁，中国农业大学本科毕业，现为一名民间唐卡画师。

时间：2013年11月10日

地点：北京首都博物馆

野人·生态

我的老家在西藏山南地区加查县拉绥乡。我们那个村子只有二十多户人家，村子很小。现在村子里的人搬到外地去的还很少，有些有钱的人就搬到县里去住了，现在在县城买房子的人开始多了，因为我们老家可以挖虫草。这两年，我们老家那边野人多起来了，我们当地藏语把野人叫做“哲蒙”，村里看见过野人的人也很多，我爸爸、哥哥在山上放牛时也见过。现在野人伤人的事也发生了，但野人只伤害那些做坏事的人。我们村里有一个女人，30多岁了，前不久被野人伤了。这个女人性格不好，我们村里修路，刚好修到她家的地里，其实只占用她家耕地很小的一个小角，但她说什么都不行，最后路就没法修了，村民对她都有意见。有一天她去井边打水，忽然感觉后边有人拍她，她一回头，看到是野人，野人一下把她抓起来扔到山的斜坡上。这个女人从山坡上滚下来受了伤。野人据说个头不是特别高，但力气很大。村里人说，野人可以一只手拖着一头两颗牙（四岁）的牦牛往前走。野人和这里的山神应该有关系，人们认为野人出现是吉祥的兆头，说明我们这里风水好了。早以前野人比较多，后来上世纪七八十年代以后，村民们大量砍树，野人就绝迹了，这些年不让砍树后，野人就又出现了。

现在谁家的牛被熊或者其他动物吃掉了，把现场拍下来，然后到村里开个证明，到县里可以给一点补贴，也就几百块钱，那些动物也不让杀。前年有一个村民被熊抓伤了，后来县里给了一点医药费，其他的没有。被野人扔下山坡的那个女的，也给了点医药费，因为别人也没看到，没法证明嘛，给的也不多。一般的话，人家也不会编出这样的谎言。我也想过，不知道北京这边有没有研究野人的机构，哪怕在村里和山上按个摄像头。我哥哥在山上放牧，经常能看到，大家都知道野人的形象，现在村里很多年轻人也见过。野人的脚比较大，是普通人的一个半多，野人是居无定所的。从“福报”的角度讲，这个地方的风水好，各种动物就会来，如果风水变坏了，动物就撤离。野人的活动范围一般比较大，整个乡都有，朗县那边一直也有，我们跟朗县是挨着的。林芝的八一、墨脱那些地区肯定也有。我们那边熊也有，是黑色的，但熊跟野人不一样，毛的颜色不一样。野人一般不伤人，伤到的那些人，都做了些不对的事。野人跟山神有点像，所以有人说野人是山神的化身。比如你今天上山，心里想着要打一个野人，那可能真的会碰到野人，可能被野人吃掉。但如果你心里抱着本能的善良，即使碰到了也不会受到伤害。以前森林靠近村子的时候，野人也会到村子里来。我听他们说，以前野人到村里会偷山羊，人们看到了也不敢过去，野人就直接去羊圈里拿只山羊就跑了。这些事情见过的人，经历过的人都还在，那是七几年八几年的事。

现在生态变好了，野生动物也多了，我哥哥在山上放牧，发现的鹿特别大，白色的鹿，有犏牛那么大。还有野山羊也多了。像我爸爸是专门保护森林的，叫护林员，已经干了18年了，以前的话都没什么工资，给一点装备什么的。从2004年开始给一点补贴嘛，每年给1000或2000元，现在就是每个月给500块钱。现在一个小村子就有五六个护林员，每个月定期隔三四天就上山转一下，看看有没有打猎的痕迹，发现有捕兽的钢丝那些东西就剪掉带回来。还有就是看看村子里有没有砍树的迹象，看在山上放牧的那些人有没有偷偷地打猎，有没有着火点。

狩猎·因果

现在我老家那边还有偷猎的，主要是偷猎獐子，为了弄麝香，麝香很贵的，现在一个一万多块钱。獐子走路有一个规律，它总是在一片地方走。路边上有些长的树枝断了嘛，獐子它痒痒嘛，

就找这些矮一些的树枝，蹭一下。闻一闻獐子蹭过的树枝，打猎的人就知道这个獐子是母的还是公的。所以在有这类树枝的地方，地下就放一个铁丝圈子。獐子走到树枝那儿闻一下，知道是以前磨过的地方，它就还在那磨，就会被套住。

现在麝香买的人多，有些人是买过来给领导送礼的，有些人是民间的，就像收古老的佛像一样，它有一个“行”，通过一个人一个人他会找到买家的。有些买家通过一个一个人他会找到卖家的。今年8月份，我一个亲戚，是另外一个村的，他有一个麝香，说要卖，后来他在山南那边考驾照，驾照很难考嘛，送礼，就送给驾校了。前几天那边又有一个麝香要卖，这东西，就是你有求就必然有应。现在麝香也有很多假的嘛，在林芝的朗县，獐子多，但那地方假的也多。在外地造假，然后拿到那边卖。就像虫草一样，在内地作假，然后拿到西藏来卖。

现在我们村的人不打猎了，一个原因就是，像我们村的人比较信佛。你去杀一个獐子，就是为了取麝香，一个麝香往大了说也就值一两万块钱，是吧？靠这个你也不可能一下就发大财，去杀死一条生命，就觉得划不来。你要是为了吃肉吧，獐子也就那么一点点肉，犯不上，所以人家都不打。以前我们村里一些年轻人会打，后来就是遭报应嘛，很惨的。这里面有很多事情，因为时间过了很久，时间久的话大家都可以观察分析。村里某某年轻人死了，人家肯定会问，他以前做什么了？然后人家这样一追问，就知道了。这个报应还比较灵，所以现在村民也不敢打猎了。

还有，山上的这些动物有些是山神的坐骑，有些獐子是山神的坐骑或者山神手下的，你打到了它，你就完蛋了，这个是真的。以前有一个人，他去打猎，打到了另外一个村子祭拜的山，在那个山后面打到了一个白色的獐子，一般的獐子是这种颜色，他打到的是白色的。打到了回来之后，他就发病了，半死半活的样子就过了一年半，后来去山南那边医院去治疗啊，还是不行，最后死在路上，卡车拉回来的。很年轻的一个人，差不多就是三十八九岁这样。去看病的时候，藏医院的医生一看就知道，这是自然的发病还是比如对灶神不敬这种中邪的病。藏医院的医生当时一看他就说，你这个病用医药的办法治不了，要用念经或其他办法治。这是一个例子，还有另外一个人去打猎，他打到的一个獐子，背上的毛有马鞍的纹路，就像我们骑马的时候垫在下面的那个，这个獐子就是山神的坐骑，他打着了，打着之后就病了。这种事情都是真实的事实嘛，所以人家对打猎还是有点害怕的。

为什么打猎的都是年轻人呢？因为年轻人比较爱钱，打了之后他就可以直接卖钱嘛。有些人打了獐子就把肉扔掉，麝香取下来。因为獐子一剥皮，这个毛很容易掉下来，掉下来之后，村子里面的人很容易就会发现的。如果他拿了麝香之后，封闭得好，人家也不会发现。这种事，村里的人就算知道了，毕竟是一个村的人，把他告上去了，他肯定会坐牢，所以大家都睁一只眼闭一只眼。经常打猎的这些人，一般都不太信佛，平时一看就知道不太信佛，这很明显嘛，平时家里面也不念经。这种人的家庭有富的，也有穷的，有些家里父母可能也不念经，到他那一代也不念，这种情况比较多。现在信佛这个也是很模糊的概念，佛教里面的很多忌讳现在慢慢慢慢都打破了嘛！

我小时候经常逃课，跑到山上去，弄走那些打猎用的钢丝圈，不知道什么原因，我小时候特别喜欢把别人打猎的那些工具偷过来，把钢丝圈剪下来，要爬很多很多的山呢。然后小孩之间比赛，看谁比谁偷得多。实际上现在来讲，这些也是很好的事。那个年代打猎打的主要是獐子，为了麝香，那时一个麝香卖2000元，当时2000元很值钱的。专门打熊的很少，因为打熊需要枪，80年代末藏枪都被没收了，所以没人打熊。而且，打枪有个说法，只要山里面响了枪声，山神会愤怒的。

伐木·环保

现在我们也不让砍树，过去烧饭都是烧树，现在不让烧了，只能砍那些干死的树，还有烧牛粪。现在一天只能砍一点点，过去我们上山一天可以背两大捆回来，在家里推起来，烧的特别厉害，现在不让烧了。我们村子的森林边界线，以前就在村子边上，后来逐渐后退到要走半个

小时的地方，再后来就退到了大山上，现在又开始慢慢慢慢下来了。我们以前还做木碗，八九年九几年的时候，我们村都做木碗为生。一个树比如有一米五的，可以做木碗的材料，做木碗的时候，就把树高处那一点点取下来，除了那个，其他的木头都没用了，做不了木碗。能做木碗的部分砍下来，其他木头仍在那儿，等到第二年第三年变成干的了，就搬到村里面，再卖到城里面。现在已经没人做木碗了。

砍树是从70年代80年代开始的。自从有了卡车之后，就有了伐木的这个事情，没有卡车的时候，这个木材没法往外运呢。过去我们老家砍伐树木，都是运到城里，医院、学校还有其他单位都是烧木头的。旧社会砍树的情况也有，像建寺院时候，但毕竟是少数。七几年的时候，我爸爸他们才十几岁，那时候森林茂盛得很，那1959年之前森林肯定更茂盛。过去就是放牧、烧柴，其他没什么，再说人口又少。后来人口慢慢慢慢越来越多，不光是村里烧，还往外面运。那时候虫草一根只卖两块三块钱，一年也挣不了多少钱。砍树砍一个月能挣七八百块钱，那时候七八百块钱还是挺值钱的。但是冬天砍不了，冬天太冷，路全都结冰，差不多就是春天那段时间砍树。春天冰雪都化了，路上都是泥，可以把木头一路拖回村子里。夏天因为下雨，新砍的那些树太沉了，不好弄。所以一年也就卖个一卡车两卡车，就可以了，不是每个月都砍树。

文物·信仰

现在村里面打猎的比以前相对少一点，但是偷佛像的多了。加查那边寺庙多，现在人家连佛塔都挖了，挖空了。现在就是如果寺院里和尚多的话还好，现在我们老家那边寺院里真正的上百年的佛像比较少，都被偷了，老百姓偷了以后去卖钱，有的能卖几百万。我们村里没有，我们整个乡里被怀疑偷过佛像的有三个人。一个人去年死了，一个人始终还没有发财，还有一个人现在发财了，但不知道是不是这个偷过佛像的人。现在我们老家靠近朗县的一个乡，里面有很多很多老板，村子里有好几个人都是家产几百万、几千万，他们刚开始时就是偷佛像，偷了佛像之后再搞项目。村子里互相攀比，男人去外面挣钱，女人在家里互相攀比看谁家更有钱，好多人家有大货车。人家说在拉萨那边倒卖文物的人当中，加查县的人就有20个，人家这样说的嘛。

以前我们村子里面有一个很有名的寺院，已经废弃了，文化大革命的时候毁了。毁了之后，有一个很有名的佛像，在村子里面挨家挨户互相保管，后来就丢了。丢了之后，人们怀疑的有三个人，第一个人去年车翻了就死了，人家主要就是怀疑他，他还有两个帮手。那个人死了之后，村里人都觉得就是他偷的，两外两个人也没事，因为县里面也不会去追查。不知道现在那个佛像是卖了还是藏在哪儿，是个紫铜佛像。所以很多古老的佛像、古老的东西我们一般不沾手，不敢碰，内地人一般很喜欢古老的东西，但是从西藏来说，古老的东西是有秽气的。就算是佛像，佛像很神圣，但毕竟是寺庙里过来的，如果是别人送的那可以，不会因为自己喜欢就去买。

我们村子里，我妈妈那个家族，过去在村里有一个很大的庄园，他们说在七几年的时候，我们家有个屋子，整个满满的全是佛像。我妈妈的妈妈的兄弟有一个是活佛，所以家里有很多佛像。因为在文革的时候，佛像都要没收嘛，我家里就像办公室一样，没收的佛像都堆在那儿。现在四十几岁的人都有经历，他们小时候到佛像那儿抓一下呀，弄一下那个手臂呀，上面的绿松石、红珊瑚特别特别多，他们当时只是拿过来玩玩，就扔了。那些佛像后来不知道弄到哪儿去了，可能有些扔到河里面，有些运回内地，有些藏到山上去了。这几十年也没有人去，慢慢慢慢就忘了，埋在哪儿也没有人知道。这几年有的人上山就捡到了，有些是银器，有些是佛像。有些人捡到之后，他们家里面发生了很多不幸的事情，所以有些人又悄悄地把佛像还给了我妈妈的那个家族，山上有些人们修行的地方，就放到那里面去了。比如我上山放牧捡到了一个老佛像，如果我心里面想着要卖掉，那肯定不是我出事就是我家里面出事，很多事情都能证明的。但有一个奇怪的事就是，我们山上的山神，对外来的人没有惩罚，尤其是对汉族人好像没有影响，只对当地人有影响。比如我们村祭拜的那个山神，一个人上山的时候，不小心碰到石头，石头往山下滚，山神马上就知道，那个人马上就病了。但是按同样的道理，来进行考古的那些人，他们就没什么。比

如说我们有个山神，山下面有个墓葬，那个墓葬是归山神的，不归我们。如果去挖这个墓葬，就会受到报应。

水电·圣迹

藏木水电站就在我们乡里，从我家住的地方到水电站，坐车只要 20 分钟。藏木水电站那边有很多莲花生大师的莲花洞，藏语直接翻译的话叫做“莲花门”。有一块很大的石板，周围都雕刻得特别像门。如果我是一个特别有佛缘的人，心里面特别虔诚，许个愿，这个门就开了，我进到里面，就等于到一个极乐世界去了，然后还可以出来。修水电站之后，这些地方很多都破坏掉了。本来人家一直以为这个就是外面有个门的形状，后来修水电站的时候，就把这个门打掉了，结果里面真是有一个洞，很多人都看到了嘛。洞里面有很多我们说的那个“让迥”（自然形成的佛像），有很多很多！都破坏掉了，水电站刚好修到那里嘛！上次我回家的时候，班车上刚好有一个在那边干活的人嘛，他跟我说，有几个汉族是内地来修水电站的人，有一次过来找帮手，叫我们过去帮他们搬东西，说每个人给 200 块钱。那是水电站下班之后，人家肯定很乐意啊，随便帮一下忙就给 200 块钱，报酬很高了。然后他们就开了辆 130 车，开到山洞那儿，里面有一座很大的石雕像，他们就用铁锁链和钢丝绳把雕像捆起来，然后用卡车往外拉，从山上面滑下来，然后就运走了。

那地方有很多很多宝藏，有很多名胜古迹。翻过水电站的这一边有个雪山，雪山下面有很多很多修行洞，特别特别多，以前没有发现。现在有很多人去那边找文物嘛，那地方也能找到文物。因为这种地方，在元朝蒙古人来的时候，受到一次大的破坏。那个山上有像寺院和庄园的那种房子的遗迹，有些人说是元朝的蒙古骑兵把那里的人全都杀掉了，能拿的拿走，不能拿的都留在那底下。这些地方慢慢慢慢变成我们祭拜山神的地方，所以那地方一直都没人挖过，这种遗址一直都没人敢动。现在很多人去找嘛，那些偷盗的人肯定去找嘛，去找的人中，当地的人和外地的人都有。还有就是文化大革命的时候，很多寺院里的东西，和尚还俗嘛，就把寺院里的很多佛像藏到山上去，后来过了几十年之后，佛像还一直就放在那里。现在慢慢被人家发现了，这种也多。还有一个就是家族式的，没收地主家财产的时候，一部分也埋在了山上，到山上面去找的时候能找到一些。

神山·金矿

我们那个乡叫拉绥乡，“拉绥”在藏语里就是祭神的意思，文成公主的时候祭拜山神，第一个就是到我们拉绥乡祭拜山神，有这样一个传说。我们那儿的神山叫加布神山，人家一直当作是西藏最大的神山之一。英国人侵略西藏的时候，派人勘察，发现那里有金矿，是铂金，英国人做了记号，他们没挖成嘛，回去了。现在就是我们中国黄金部队正在挖金子嘛，一个最好的金矿，那也是神山嘛。1998 年的时候有第一批人过来勘察，待了一段时间，他们就晚上做恶梦啊什么，后来就回去了。2004 年的时候又来了一批，就开始挖，挖了半年的时候，很多人就开始拉肚子，在那边待不住就回内地了。然后第三批是 2006 年左右，又来了一批，从内地请了大高僧，据当时我们村里很多村民看到，从内地来了很多方丈，汉族的菩萨，用水泥做了一个特别大的释迦牟尼佛，他们做法事，然后挖地洞，把佛像埋在地底下，后来就再没发生什么事情了。

这个地方本来是我们乡的神山，我们在山的前面，他们从山的后面挖，山后面就归另外一个乡了。挖矿的每年给那个乡十万还是多少钱，村子里面都给钱，村民也给钱，还给盖房子，然后我们这边就什么都没有。现在我们乡的水源已经开始受到影响，水明显比以前减少了。因为他们那边挖了之后，水全部流到那边了。但是这个就是说是国家的项目，我们那边已经开始受到影响。我们那儿老百姓有意见，说了很多次，但是没人理。所以西藏的很多事情就是这样。

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