

民族社会学研究通讯

普 考 通

SOCIOLOGY OF ETHNICITY

主办单位：

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

第 63 期
2010 年 3 月 25 日

目 录

【论 文】

也谈东方主义和“西藏问题”

沈卫荣

“汉化”还是现代化

马 戎

【书 评】

文化分层下的民族意识构建

——再读盖尔纳：《民族与民族主义》

袁 剑

Association of Sociology of Ethnicity, Sociology Society of China
Institute of Sociology and Anthropology, Peking University

【论 文】

也谈东方主义和“西藏问题”

沈卫荣

一、

去年曾在《天涯》上读到汪晖先生的大作《东方主义、民族区域自治与尊严政治》，日前又蒙汪晖先生以他修改中的长文《东西之间的“西藏问题”：东方主义、民族区域自治与尊严政治》见示，读罢颇受震撼，受益良多。汪晖先生并非专业的藏学研究者，却写出了专业藏学家难以企及的专业之作，从中我不仅读出了作者的学养和学识，也读出了作者的理性和良知。当今世界由专业西藏学家写成的讨论“西藏问题”的著作不多，我所知的仅有美国 Case Western Reserve 大学人类学教授 Melvyn Goldstein 先生十年前出版的那本小书《雪山狮子与龙：中国西藏和达赖喇嘛》(*The Snow Lion and the Dragon: China Tibet and the Dalai lama*, Berkley: University of California Press, 1999)。《雪山狮子与龙》无疑早已过时，而汪晖先生的这篇文章更可为东、西方人理性地观察和考虑“西藏问题”给予帮助和启示，让西方人听到中国知识分子理智和有建设性的声音，并为“西藏问题”的最终解决提供了一个新的思路和契机。

我以为汪晖先生大作最精彩的部分是他对当前东、西视角下的西藏和“西藏问题”，特别是对西藏目前面临的社会和宗教问题所作的深入观察和分析。他在文中指出：“(在 3.14 事件之后)，中国的媒体在对抗西方舆论的同时没有将焦点集中于西藏社会的深刻危机，整个社会没有以此为契机，深刻地反思当代中国社会的发展逻辑与西藏危机的关系。因此，随着西藏危机转化为抢夺奥运火炬的争端，西藏问题被搁置一边。”事实正是如此。3.14 事件后，从媒体到大众更乐于把责任推给达赖喇嘛和海外反华势力的捣乱，却很少有人认真地考虑西藏问题究竟是不是仅仅是一个外在的问题，还是以内在的、深刻的社会和宗教危机为背景的？要有效对抗西方舆论的误导，我们更应该拿出应对西藏现实所面临诸重大问题的报告和分析。汪晖先生从“世俗化过程中的政治扩张”、“市场化、全球化与语言危机”、“日常生活方式的巨变”、“社会流动、移民权利和民族区域的社会危机”，和“‘承认政治’与多民族社会的平等问题”等几个方面，分析了隐藏在表面与外部煽动的分裂活动相关的“西藏问题”背后的更为严重和深刻的社会和宗教背景。他的观察和分析鞭辟入里、发人深省。“西藏问题”与抢夺奥运火炬不同，它远非东、西方之间一时的意气之争。西方媒体在“西藏问题”上一边倒的舆论导向由来已久，回击西方媒体之不公正的最好的方法就是还他们一个政通人和的西藏。而要做到这一点，我们首先必须清醒地了解西藏内部潜在的社会和宗教危机，找到化解这些危机的方法和途径。

汪晖先生大作所讨论的问题中，有些是我关心已久的问题，如东方主义和“西藏问题”，有些则是我近年才特别注意的问题，如中国的民族认同和民族区域自治问题。仔细阅读汪晖先生大作对我来说是一个学习、回顾和思考的过程，受他的启发我开始整理自己对这些问题原有的一些看法，尝试进行更深一步的思考，并希望能够参加这场由汪晖先生开始的、非常有意义的讨论。这里先将我对东方主义和“西藏问题”的理解和思考写出来，作为对汪晖先生大作中相关讨论的一点回应和补充。

二、

“西藏问题”本来应该是一个中国的内政问题，但目前的“西藏问题”无疑是中国政府和百姓经常面临的一个十分棘手的国际问题。这其中有着极为复杂的国际政治、社会和文化背景，而西方社会的“东方主义”倾向无疑是造成今天这个局面的一个不可忽略的重要因素。汪晖先生将对“东方主义”的批判引入到他对位处东、西方之间的“西藏问题”的观察和分析之中，这是一个十分有建设性的举措。我觉得讨论东方主义对“西藏问题”的影响至少有以下两个方面的意义：第一，它可以国人明白到底为什么西藏和“西藏问题”会成为一个让西方人如此动情、执着的问题？显而易见，大部分国人对个中缘由不甚了了，他们对此不是大惑不解，就是认定受过那么好教育的西方人对如此“落后的”西藏，特别是西藏的“喇嘛教”有那么大的兴趣一定是包藏祸心，其中一定有政治阴谋。事实上，如果没有“东方主义”这个劳什子、如果今天的西方人不把西藏当成“香格里拉”——一个后现代的世外桃源、不把西藏当成他们生活中一个非常重要的“他者”，世界上大概没有任何一位政治家能有如此之大的能耐，可以发动一个如此具有国际性的“自由西藏”(Free Tibet)运动。

今天的达赖喇嘛俨然是一个世界级的精神领袖，可是，在上个世纪八十年代以前并没有很多西方人对他很感兴趣，以致他曾经非常绝望地宣布自己将是世上最后一位达赖喇嘛，他不想再回到这个让他充满绝望的世界上来了。与他相比，我们的伟大领袖毛主席显然更有 Charisma，受到了更多西方人的追捧，他的粉丝中甚至也包括达赖喇嘛本人。达赖喇嘛和西藏备受西方青睐不过是最近二、三十年发生的事情。当今的新疆问题对于中国来说一定不比西藏问题次要，但世界上很多人不知道有维吾尔这样一个族群存在，如果今天有西方人对新疆问题格外关心，则很有必要了解他是否有不可告人的政治动机。而“西藏问题”不一样，不管西方人对现实的西藏有多少的了解，西藏都是他们心中的最爱。“西藏问题”牵涉了当今世界上所有最重要的“话语”，如人权、博爱、和平、环保、非暴力、文化传统的延续、男女平等、宗教自由、民族、文化自决等等。对于西方人来说，“西藏问题”是一个立场问题，事关政治正确与不正确。对于西藏的立场和态度表明你是否是一个先进和开明的现代人，它不需要任何的讨论，也来不得半点的含糊。因此，我宁愿相信参与“自由西藏”运动的大多数西方人并没有要颠覆中国、损害中国的政治企图，尽管他们对于“西藏问题”的立场是十二分的坚定。与其说西方人关心的是西藏，倒不如说他们是在关心和表明他们自己。认识到这一点，对于我们理解国际关系中的“西藏问题”很有好处。也只有认识到这一点，我们才能不动辄把所有对西藏感兴趣、有好感的人全部当作是自己的对手，甚至敌人，把所有与西藏相关的活动都看成是政治阴谋。只有这样，我们才不会草木皆兵，四面楚歌。

第二，揭露“东方主义”与“西藏问题”的关系可以使人明白，西方民众受东方主义影响而对西藏表现出的这种超理性的热情业已成为理性地解决“西藏问题”的巨大障碍。正是这种不理智的热情，不但使得中、西双方在“西藏问题”上的理性对话成为几乎不可能的事情，而且也使“西藏问题”的焦点彻底地偏离了方向。只有充分认识到这一点，中、西双方才能理性地审视“西藏问题”的来龙去脉，冷静地就“西藏问题”进行建设性的对话，并寻求最终解决“西藏问题”的有效途径。

当西方人将过去的西藏想象成一个和平、自由、精神、博爱、智慧、慈悲、环保、男女平等、没有阶级、不分贵贱、非暴力、非物质的人间净土，并把这个后现代的乌托邦的重建作为解决“西藏问题”的前提和关键，“西藏问题”就已经偏离了本来的焦点，“西藏问题”的解决就遭遇了难以逾越的障碍。因为我们要解决的不再是现实的西藏所面临的问题和危机，而是要完成一个不可能完成的使命，实现一个建立乌托邦的理想。东方主义的害处就是将西藏彻底的精神化，完全不把西藏当作一个物质的存在。而在现实政治中，他们又要求将精神化为物质，将一个莫须有的乌托邦转变成西藏的现实。南辕北辙，莫此为甚。不说历史上何曾有过这样的一个西藏存在，未来

的世界也一定不可能出现这样的一个西藏。可是，达赖喇嘛非常积极地参与这些西方受众十分熟悉和喜欢的“话语”的建设，到处声称他最关心的不是西藏是否能够独立，而是西藏传统文化能否延续，他所设计的未来西藏的图景正好是西方人想象中的精神乌托邦的再现，难怪他在西方世界如此地受欢迎。

显而易见，只有让西方人认识到东方主义的危害，跳出“香格里拉”情结，“西藏问题”才有获得解决希望。可是，要早已成为“香格里拉之囚徒”(prisoners of Shangri-la)的西方人幡然醒悟并不是一件容易的事情。美国官方一再表明他们的西藏政策并非要求西藏独立，而是要让中国政府和达赖喇嘛回到谈判桌上，讨论怎样找到一个双方可以接受的解决方案。但是，如果双方要讨论的预设前提就是如何建立一个香格里拉，那么这种谈判就注定不会达成理想的结果。与其说美国人是在寻求西藏问题的解决方法，不如说他们是在给中国政府出难题。西方人把西藏理想化为一个乌托邦的同时，还把中国妖魔化为一个与其对立的异托邦(Heterotopia)，一切好东西全由西藏和西藏人包揽，而一切坏东西则都由中国（一个汉人的国家）和中国人（汉人）买单。现今的西方人在很多时候、很多方面对中国和中国人表示出的不友好、甚至敌意，都与这种两极的想象有关。东方主义对于我们的危害，不仅仅在于在“西藏问题”上令我们十分的难堪，而且还整个地损害了中国、中国人和中国文化的国际形象。

三、

从汪晖先生的大作中不难看出，他曾经花了很大的力气来弄清“东方主义”与“西藏问题”的关联。通过从历史和思想两个层面入手而做的非常细致的研究，他最终对西方的东方主义给“西藏问题”带来的影响有了相当深刻的领会。毋庸置疑，他的这项研究，不管是从学术，还是从政治的角度来看，都是相当了不起的成就。由于专攻藏学，近一二十年来，我对东方主义和西方后殖民时代的文化批评一直相当关心，并深感我们东方人对西方之东方主义的批判往往不是太过激愤，情绪多于理性，就是流于皮毛，挠不到痒处。只有西方人对自己先人的批判才真正一矢中的、入木三分。从以前阅读 Donald Lopez Jr.编写的《佛之主宰者：殖民主义下的佛教研究》(*Curators of Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995) 到去年夏天阅读 Hugh B. Urban 的专著《密教：宗教研究中的性、秘密、政治和权力》(*Tantra: Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*, Berkeley: University of California Press, 2003)，都让我确信西方人对自己文化的批判和清算远比我们东方人做的深刻和尖锐的多。上述两部著作分别对西方佛教研究中的东方主义和殖民主义倾向作了深刻的揭露和彻底的清算，将西方引进和研究密教与东方主义的关联解读得一清二楚。国人中很少有真正学贯中西的大家，对西方文化的了解很难达到像西方人自己一样深刻的程度，所以，我们对西方的批评尽管满怀激烈，却很难一针见血。汪晖受瑞士学者 Martin Brauen 先生策划的题为《作为梦幻世界的西藏——西方与中国的幻影》(*Dreamworld Tibet—Western and Chinese Phantoms*)的展览的启发(后来 Brauen 先生出版了专著，即题为《作为梦幻世界的西藏：西方幻影》*Traumwelt Tibet – Westliche Trugbilder*, Zurich: Haupt, 2000; 英文版 *Dreamworld Tibet: Western Illusions*, Bangkok: Orchid Press, 2004)，将东方主义作为研究西方视野中的“西藏问题”的切入点，用心观察和研究了西方视野中的西藏和西藏文化，其成就令人钦佩。

不可否认的是，西方学者对东方主义与“神话西藏”的揭露和批判也早已走在我们的前头。上个世纪九十年代初，我来到西方留学，很快就非常吃惊地发现：那些对西藏所知不多的西方人表现出了比我这位专业的西藏学家对西藏更多的热情。这曾让我大惑不解，弄明白其中的玄秘花费了我很长的时间。1996年春天，我在波恩大学的两位同学 Thierry Dodin 和 Heinz Raether 在波恩组织了一个称为“*Mythos Tibet*”（神话西藏）的国际学术讨论会，许多世界知名的西藏学家参

加了这次会议，其中包括美国最著名的藏传佛教权威 Jeffrey Hopkins 和 Robert Thurman 两位先生。令人跌破眼镜的是，这些西方的藏学权威们，其中还包括几位在西方生活的知名西藏活佛和学者，纷纷一改常态，对他们平日高唱赞美诗的西藏和西藏文化发起了猛烈的批判。原来五世达赖喇嘛是个十分尚武、有强烈复仇情绪的武僧，西藏格鲁派寺院中充满了尔虞我诈，那些转世活佛不见得真的都是菩萨转世，西藏人并不是像他们平日所宣传的那样和平、智慧、慈悲、环保，这些个形象都是西方人在不同的时候和不同的背景下幻想、设计和创造出来的。借用萨义德的话说，由于东方主义，西藏“在过去和现在都不是一个思想或者行动的自由主题”。“神话西藏”本身就是西方人自己的设计和幻想，和西藏毫无关系。现在到了该要解构和清算那些由传教士、启蒙思想家、神智信仰者、遁世主义小说家、新时代人、嬉皮士和藏学家们联手创造出来的这个“神话西藏”的时候了。这些报告听来真是振聋发聩，于我无异醍醐灌顶，让我终于搞明白今日西方人对西藏的这份热情究竟缘何而来。会议次年，“神话西藏”学术讨论会的论文集——《神话西藏：感知、投影和幻想》(*Mythos Tibet: Wahrnehmungen, Projektionen, Phantasien*, Koeln: DuMont 1997; 后来它在美国的 Wisdom Pub. 也出了英文版，改名为 *Imaging Tibet: Realities, Projections, and Fantasies*, Boston 2001) 在科隆出版，它是西方学者集体清算西方“西藏热”中的东方主义倾向的第一部很有影响力的著作。

当然，对“东方主义”和“神话西藏”作了最彻底的揭露和最无情的批判的著作是 Donald Lopez Jr. 先生的《香格里拉的囚徒们：藏传佛教和西方》(*Prisoners of Shangri-la: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago: University of Chicago Press, 1999)。Lopez 是美国密西根大学的藏学和佛学教授，是目前美国一位非常有影响力的佛教学者和文化批评家。他和前面提到的瑞士学者 Brauen 先生是同一时代的西藏学家，他们都经历过从对西藏和西藏文化的狂热崇拜到开始解构“神话西藏”的过程。Lopez 此前主编的《佛之主事者：殖民主义下的佛教研究》就对西方佛教研究中的东方主义倾向作了十分彻底的清算，其中他自己的文章《拜倒在喇嘛脚下的外国人》就是对他自己这一代人之西藏情结的解剖和批判。他大概也是最早从批判“东方主义”的角度来观察“西藏问题”的西方学者，早在 1994 年他就发表过一篇题为《新时代东方主义：西藏的例子》(“New Age Orientalism: The Case of Tibet,” *Tibetan Review*, XXIX, 5, pp. 16-20) 的文章。

Lopez 在《香格里拉的囚徒们》一书中，选择了西藏的七个最有代表性的文化符号(cultural icons) 作为他考察、分析和解构“神话西藏”的切入点，这些文化符号有些是从西藏带到西方的，而有些则是西方对西藏的设计，它们是：1，名称——喇嘛教；2，书——《西藏生死书》；3，幻像——让巴的小说《第三只眼睛》；4，咒语——六字真言；5，艺术——唐卡；6，学科——美国的藏传佛教研究；7，囚牢——达赖喇嘛和香巴拉的囚徒。通过这七个文化符号在西方被引进、设计、塑造、表述和误解的经历，Lopez 用极为引人入胜的笔法，外加众多匪夷所思的故事，带领读者穿越了一座文化迷宫，回顾了欧洲、美国和西藏之间十分具有戏剧性的互动关系，揭露了西藏如何在西方浪漫主义、文化盗用、学术误导和东方主义、殖民主义的大合唱中，终于失去其历史、地理、时间、宗教和现实的根基，最终沦为一个精神的、虚幻的、非人间的香格里拉的过程。Lopez 不但揭露了西方传教士、旅行家、神智信仰者、小说家、嬉皮士、藏学和佛学家们，如何和达赖喇嘛及其支持者联手，创造出了一个“神话西藏”——香格里拉的全过程，而且还十分尖锐地指出了香格里拉化西藏对于推动现实的“西藏事业”(Tibet Cause)所具有的十分严重的危害性。

在 Lopez 看来，这种想象出来的、神话般的西藏形象尽管十分迷人，但严重地掩盖了西藏政治、历史和宗教的极为复杂的现实意义。随着一个精神的、虚拟的西藏的形成，一个现实的、物质的西藏便在人们的视野中消失。将西藏神话化为香格里拉对于达赖喇嘛和流亡藏人的朋友们来说无异于作茧自缚，他们在不知不觉中已沦为“香格里拉的囚徒”。为了赢得西方信众对他夺回西藏领土的支持，达赖喇嘛不得不投其所好，将普世的慈悲、爱、非暴力和环保当作藏传佛教的核心来宣传，而就像打坐、观空和慈悲离不开用“人油做的、以人头发为灯芯的供灯来作供养仪轨”

一样，和平和暴力原本是藏传佛教修习之不可分割的两面。达赖喇嘛为西方提供了一个“天使般的藏传佛教”，而西方人则为他设计了一个“主题公园式”的西藏。为了“解放他的祖国”，达赖喇嘛必须允许藏传佛教从它的本土漂移出去。达赖喇嘛及其支持者目前向世界表述西藏的这种方式或终将走向实现“一个西藏自治国之事业”的反面。

四、

Lopez 先生的《香格里拉的囚徒们》很快成为轰动一时的名作，赢得了一片喝彩声。其影响远不止于西藏学界，它对整个西方后殖民时代文化批评都有相当大的刺激。Lopez 对西方人在构建“神话西藏”中表现出的东方主义倾向的批判无疑句句中的，入木三分，读来令人感觉痛快淋漓。可是，他对“神话西藏”的解构和对那些直接参与了创造“神话西藏”运动的干将们的批评，也引起了很多人的不安和愤怒，其中尤以受到 Lopez 激烈批判的哥伦比亚大学宗教系宗喀巴讲座教授 Robert Thurman 的反应最为激烈。这位当时名列全美最有影响力的二十五位大人物之一的 Thurman 先生忍无可忍地站出来，痛斥 Lopez “责难受害者”(blame the victims)，指责他为虎作伥，已经和 Tom Grunfeld 和 Melvyn C. Goldstein 两位先生一起站到了中国辩护者的队伍之中。

Thurman 把 Lopez 和他们两人相提并论显然不妥。Grunfeld 和 Goldstein 敢为中国说话，故较受国人重视，然在西方学界则备受侧目。他们于九十年代初就“西藏问题”发表了不少较为客观的言论，企图在黑白之间寻求一种中间的灰色地带，显示出正直学者的良心和勇气。然而，或许是因为北京对他们两人的过分友善使他们在西方学界的地位变得颇为尴尬，其影响力不大。而 Lopez 与他们完全不同，尽管他对解构西方“神话西藏”的贡献比前两位先生影响大的多，但他毫无要为中国辩护的意图，他显然更着重于打倒在他之前的那些藏学权威。要说美国藏学研究的领军和代表人物毫无疑问首推 Robert Thurman 和 Jeffrey Hopkins。这两位鼎鼎大名的藏学教授在上个世纪六十年代先后皈依藏传佛教，并与达赖喇嘛结下了很深的交情，成为达赖喇嘛和流亡藏人在美国的代言人。他们不遗余力地在西方制造西藏，特别是藏传佛教的神话，Thurman 无疑是当代西方最杰出的藏传佛教宣传家，他把西藏喇嘛吹捧为心灵科学的宇航员，声称藏传佛教在心灵科学上的成就已远远超出了西方太空研究所取得的成就。而 Hopkins 则更是走火入魔，曾经将本来与藏传佛教毫不相关的、由“疯僧”根敦群培撰写的《欲论》改写成藏传佛教的性爱和精神宝典，声称修习藏传佛教可以让人同时获取肉体的喜乐和精神的解脱。由于 Lopez 和 Hopkins 有师生之谊，故笔下留情，但他对 Thurman 则极尽讽刺、挖苦之能事，难怪 Thurman 如此大人物也不得不亲自披挂上阵，用非常政治化的语言、上纲上线地把 Lopez 痛批了一顿。

以 Lopez 为代表的西方藏学家解构“神话西藏”的努力，无疑对九十年代末西方世界持续升温的“西藏热”有一定的降温作用，对那些狂热的西藏发烧友们也多少有点醒脑的功效，当他们继续执着地把“神话西藏”当作自己的精神寄托时，间或也不得不扪心自问一句：“我们还是香格里拉的囚徒吗？”但需要指出的是，这样的效果实际上只能说是解构“神话西藏”的副产品，Lopez 等西方学界的新权威们不遗余力地抓住西藏这个特例，猛烈地批判东方主义，解构其先辈构建的“神话西藏”，其最直接的目的无非是要打倒其先辈的学术权威，从而树立起他们自己的权威身份。在这个过程中，“东方”或者“东方主义”不过是他们用来达到这个目的的工具，它们早已内化成为西方文化的一部分，和东方无关。和我们东方人批判“东方主义”与东、西之间的政治、文化和学术等多方面的冲突有直接的利害关系不同，对他们来说，这更多是一场西方内部的知识、思想和学术的游戏，和东方和东方人的痛痒无关。他们对东方主义的激烈批判并不表明他们能够改变，甚至摒弃其先辈的东方主义态度，从而更客观、更正确的对待和理解东方。相反，他们在很多方面比他们所批判的前辈走的更远，在与东方交往和互动这一层面上，他们往往与东方更加隔膜、更加乖刺不入。换言之，他们比其先辈更加“东方主义”。在解构东方主义影响下的西方东方

学术研究的同时，他们并没有提出一套更好的理解和研究东方的方法，而往往将脏水和婴孩一起泼掉，在解构东方主义的同时差不多把东方也一起给解构掉了。正如 Thurman 所指出的那样，Lopez 声称破解“神话西藏”是为了加强“西藏事业”，可他的书中“没有任何东西可以使任何人以任何方式喜欢西藏”。

对于这一点，Lopez 们或者真的没有自觉，抑或非常不愿意承认。据 Lopez 自述，有一次他应邀参加国家公共广播电台组织的针对《香格里拉的囚徒们》的辩论。当发现受邀来和他当面对质的竟然是流亡藏人的代表时，他感到非常的诧异，甚至委屈。因为，在政治上 Lopez 从来就站在达赖喇嘛及流亡藏人一边，一直关心着“一个西藏自治区之事业”的实现，所以他原本以为会有一位中国人站出来和他交锋。Lopez 似乎没有意识到自己对西方“神话西藏”的解构实在已经走得太远，已经同时把西藏和西藏文化也给无情地解构掉了，而这显然伤害了正在西方积极寻求支持的流亡藏人们，故引起了他们及其像 Thurman 这样的支持者的强烈的不解、不安和不满。Lopez 归根到底最关心的还是他自己的利益，而且没有意识到他的利益不见得总和他热情支持的达赖喇嘛和流亡藏人的利益完全一致。总而言之，Lopez 等人对“东方主义”和“神话西藏”的批判于西方的东方学界可以说是一场具有颠覆意义的革命，但他们的出发点并不是为了解决东西之间的“西藏问题”提供帮助，尽管其研究结果对我们理解东西之间“西藏问题”的复杂性有许多令人茅塞顿开的启发。

五、

除了《香格里拉的囚徒们》之外，与批判东方主义和“西藏问题”有关联的西方著作还有不少。如果有人对西方文学作品中的西藏形象有兴趣，则 Peter Bishop 先生写于八十年代末的《香格里拉的神话神话：西藏、游记和西方的圣地创造》(*The Sacred Myth of Shangri-la: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Adarsh Books, 2000, 这是修订版，初版于九十年代初)是一本从理论到实证都很出色、非常值得一读的好书。作者对西方大众传媒和文化批评理论的运用和建树甚至超过后出的包括 Lopez 的作品在内的大部分相关著作，他对西方人如何塑造“圣地”(sacred geography)的描述和批判给人以很多的启迪，对后人破解香格里拉的神话有开创性的意义。Bishop 先生后来还写过一本叫做《权力之梦：藏传佛教和西方的想象》(*Dreams of Power: Tibetan Buddhism and the Western Imagination*, Athlone Press, 1993)的书，对荣格等西方思想家对西藏佛教的误读作了颇为深刻的批判，它们无疑也给 Lopez 等学者后来所作的类似研究以很深的启发。美国加利福尼亚大学伯克莱校区新闻学院院长 Orville Schell 先生的《虚拟的西藏：从喜马拉雅到好莱坞寻找香格里拉》(*Virtual Tibet: Searching for Shangri-la from the Himalayas to Hollywood*, New York: Metropolitan Books, 2000)一书，对美国通俗文化，特别是好莱坞电影中所见的西藏形象的塑造及其背景和影响作了非常直观的揭露和批判，揭示当代西方人心目中的西藏实际上只是一种“虚拟的现实”(virtual reality)。

最近，又有 Dibyesh Anand 先生的著作《地缘政治的异国情调：西方想象中的西藏》(*Geopolitical Exotica: Tibet in Western Imagination*, University of Minnesota Press, 2008)问世，它首次从国际关系研究的角度检讨西方对西藏和西藏人的异国情调化的表述和与中国有关的西藏地位问题的争议。它集中探讨了西藏在西方二十世纪电影、小说、游记和回忆录等大众文化媒介中所表现出来的特殊的文化形象，揭露了所谓“异域西藏”(Exotica Tibet)和“西藏特性”(Tibetanness)被人为地建构起来的过程，以及这些建构对那些被表述者们的影响。Anand 先生对目前主流国际关系理论和实践的狭隘的做派提出了挑战，批评这个学科的基本定位依然主要立足于西方。他通过对传统国际关系理论所能提供的词汇的仔细检讨来分析与中国有关的西藏地位，讨论了包括帝国主义、历史、海外散居、表述和认同等在内的与西藏有关、但迄今在国际关系研究领域内尚未得到

较好的理论处理的种种问题。

作为思想史学者的汪晖在他的文章中对西方哲学家的西藏观作了颇为深入的探讨和研究，同样的研究以前也有西方人做过，其中以现居日本京都的瑞士禅学学者Urs App先生最近发表的一篇文章最为详尽。这篇文章题为《哲学家们的西藏：康德、黑格尔和叔本华》（“The Tibet of the Philosophers: Kant, Hegel, and Schopenhauer”），刊登在他太太Monica Esposito主编的《十九、二十世纪的西藏形象》（*Images of Tibet in the 19th and 20th Centuries*, Ecole française d'Extrême-Orient, 2008）一书的第一卷中。这本新出的论文集又是一本集中批判东方主义和东、西方西藏形象的作品，其中也收录了包括我在内的东方学人对东方文化传统中的西藏形象的观察和研究。东方主义作为一种思想方式，绝对不是西方人的专利。西方研究中国少数民族的人类学家们曾经提出过一个叫做“内在的东方主义”（inner Orientalism）的概念。研究汉人文化传统中的西藏和藏传佛教形象或可以为我们理解何谓“内在的东方主义”提供很好的注脚。

《十九、二十世纪的西藏形象》一书中有不少可读的好文章，其中有些文章对以前流行的一些说法作了修正。譬如 Isrun Engelhardt 有关纳粹与西藏关系的著作就很有新意，作者十余年来专心研究纳粹与西藏的关系，她的这篇文章《西藏的纳粹：一个二十世纪的神话》（“The Nazis of Tibet: A Twentieth Century Myth”），和她最近发表的其它几篇文章一起致力于解构目前在坊间颇为流行的有关纳粹和西藏的神话。她的研究表明至少 Hitler 本人实际上并没有对西藏真有那么大的兴趣，这种说法本身是一个应该被破解的神话。十余年前我曾经和 Isrun 一起在慕尼黑巴伐利亚州国家图书馆中查阅过 Hitler 和热振活佛之间来往信件的原件，不曾想到她此后一直在研究这些信件和它们在西方被故意误解和误传的故事（Isrun Engelhardt, “Mishandled Mail: The Strange Case of the Reting Regent's Letters to Hitler,” PIATS 2003: *Proceedings of the Tenth Seminar of the International Association for Tibetan Studies*, Oxford），她的研究成果结论给人很多的启发。

对于纳粹与西藏的关系，汪晖在文章中提到了那位在西方大名鼎鼎的西藏专家、《西藏七年》的作者 Heinrich Harrer 先生的纳粹身份问题。非常有意思的是，据和他同时期在西藏逗留、并在国民政府驻藏办事处供职的汉人学僧邢肃芝先生透露，这位日后成为世界头号“西藏通”和达赖喇嘛密友的 Harrer 先生，还曾经是每两周要到驻藏办事处汇报他所收集到的情报，和每月领取一百五十元大洋月俸的国民党线人。这听起来是有点匪夷所思（事见邢肃芝口述、张健飞、杨念群笔述，《雪域求法记：一个汉人喇嘛的口述史》，北京：三联书店，2003年），可见这位被好莱坞神话化为英雄的人物，他的人生其实有很多不光彩的一面。对解构今天西方流行的“神话西藏”作过贡献的学者还有不少，像德国洪堡大学的 Toni Huber 教授曾经写过一篇题为“西藏人是如何变绿的？”的文章，不但解构了西藏人的“绿色”环保形象，而且还揭露了西方是如何和流亡藏人一起创造出这一形象的具体过程，是一篇非常有意思、有启发的好文章。

六、

若从萨义德先生于 1978 年发表《东方主义》一书算起，西方学界对东方主义的批判至今已有三十多年的历史了。西方藏学家们拿起“东方主义”这把“批判的武器”，把矛头对准“神话西藏”，清算东方主义给西藏和西藏文化带来的危害，也已有十多年的历史了。但作为一种思想方式，东方主义依然无处不在，远没有在我们的视野中消失，它对今日国际间的“西藏问题”依然有着巨大的影响。要彻底清除其影响恐非一朝一夕之事。我们今天批判东方主义，弄清它对“西藏问题”的直接影响，不能指望西方人幡然悔悟，立马改弦更张，而是要让我们自己对西方的“西藏话语”有更清晰的了解和认识，从而积极而有建设性地参与到这种“话语”的互动和建设中去，最终打破西方在“西藏问题”上的话语霸权，为“西藏问题”的解决找到有利的时机。

“话语权”是近年来国人新创和常用的一个词汇，但说者似乎并不理解什么是“话语”，常把

“话语权”和“说话的权利”混为一谈。事实上，“话语”(discourse)不是简单的“说话”(speaking)，按照福柯的说法，“话语”是指谈话时说话者将其理念或讯息以可以辨认而由组织完整的方式传递给听者的过程，它泛指人类社会中有形或无形的传递。社会的各个层面都存在其特定的“话语”，它们互相推衍连结，形成一个话语结构。在这一话语结构下，所有知识的获取，及其思维行动的方式都有一定的轨迹可寻，由此产生一个特殊的文化和认知体系，即所谓“知识领域”。“话语”不是一个僵化静止的过程，其两端，即说话者与听话者之间常常产生复杂的变化。每一个“话语”下的意指结构千头万绪，其本质永远是动态的、有所企图的。“话语”具有排他性，被“话语”所包括或排斥的事物状态永远处在相对立的竞争局面中，它隐含了权力，甚至暴力的过程。

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、收买得到的一种权力。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，将你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，如果你能够建设性地介入、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，你就拥有了使这些“话语”为自己利用、服务的一种能力。否则，你就只能受这些“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)。

中国作为一个地域大国和经济强国显然已经不再缺乏在世界任何地方说话的权利，但由于我们长期缺乏与西方主流话语互动、对话的机会和机制，致使我们还没有足够的能力，用相同的语言、以他们能够理解和接受的方式和西方人对话，进而充分地参与和介入到世界主流话语的互动和运作之中，更没有办法积极地影响和引导这些话语的变化和发展，以打破西方的话语霸权。与此相应，我们以前既不熟悉西方这一套现存的在东方主义影响下的“西藏话语”体系及其运作规律，没有机会和能力介入这些既有话语的互动和运作之中，更没有能力建立起一套有利于自己的新的话语结构，所以在“西藏问题”上难免受西方话语霸权的牵制而时常显得笨嘴拙舌、动辄得咎。不管是大力度地宣传我们在西藏进行现代化经济建设所取得的巨大成就，还是言辞激烈地批判达赖喇嘛及其追随者分裂中国的狼子野心，都因为和西方主流的“西藏话语”背道而驰而显得我们多半是在对牛弹琴，完全无的放矢，其宣传的效果往往适得其反，根本得不到西方受众的理解和支持。这种受西方强大的话语霸权的牵制、压迫而左右失据的尴尬局面，不但大大损害了中国人的国际形象，而且也把自己和别人都逼得似乎只剩下极端一条道路可走。

与此相反，达赖喇嘛和西方人亲密合作，创造出了一套与西方诸主流话语非常合拍的“西藏话语”，牢牢地掌握着国际上运作“西藏话语”的主动权和发言权。达赖喇嘛在西方大受欢迎的一个很重要的原因，就是他对西方诸主流话语有极好的把握，所以说出来的话对西方受众来说是句句中听、声声入耳。当代“神话西藏”绝不是西方人一厢情愿的创造，达赖喇嘛和流亡藏人的积极配合功不可没。在欧美新时代人用力“东方化”西藏的同时，达赖喇嘛也很卖力地、巧妙地“自我东方化”，不但将西方人对西藏的精心设计照单全收，而且还自我设计、创造、改变，乃至篡改西藏的传统，以迎合西方人对西藏的热望，最终塑造了一个人人向往的精神、智慧、慈悲、和平、自在、平等、绿色、环保的西藏形象。随着西藏一变而为香格里拉，达赖喇嘛也一步跨出中世纪，成为引领后现代世界的精神领袖。当代世界的“西藏话语”就是围绕着达赖喇嘛这一位来自东方的长老、智者、圣人和香格里拉的神话建立起来的。在打破达赖喇嘛和香格里拉的神话以前，这套“西藏话语”力大无比，可以掀起全球性的“自由西藏”运动这样巨大的风浪，让正全力以赴发展经济、使包括西藏在内的所有地区尽快实现现代化的中国人错愕不已、措手不及。

然而，正如 Lopez 所担心和警告的那样，“神话西藏”对于达赖喇嘛和他的支持者来说无异于

作茧自缚，他们在创造香格里拉的神话的同时，即已沦为“香格里拉的囚徒”。他们主创的这套“西藏话语”也为他们自己的思想和行动设定了难以逾越的樊篱。原本或希望不惜一切手段，包括诉诸武力，建立一个独立、自治的西藏国家，而现在不得不满足于以和平、非暴力的手段，建立一个可供后现代西方人怀旧、颐情、修身、养性的主题公园。更令 Lopez 们担忧的是，一旦达赖喇嘛和香格里拉的神话被打破，西藏又该走向何方？又是谁会来关心这片美丽的雪域？我相信到时候一定是我们（藏裔、汉裔）中国人会还给世界一个美丽、富饶、和平和绿色的西藏。而眼下我们迫切需要做的就是打破西方人和达赖喇嘛联手制造的香格里拉的神话，推翻西方在“西藏问题”上的话语霸权，同时警惕国人也对西藏作香格里拉式的二手炒作，不走“自我东方化”的老路，开放、自信地把一个真实的西藏展示给世界，并把我们对一个将现代和传统、物质和精神完美结合的未来西藏的规划和设计，用西方人听得懂的语言和可以接受的方式，传递给他们。我们不只是为了和西方人合作建立起一套新的“西藏话语”，而且还要吸收、借助全世界的智慧、特别是西方处理现代化和保护传统文化这对矛盾的经验来建设一个神话般美丽、真实的西藏。

（作者为中国人民大学 国学研究院 教授）

【论 文】

“汉化”还是现代化

马 戎

美国社会学家戈登（Milton Gordon）在分析美国社会族群同化问题时，把历史上美国族群互动的第一个阶段称作是“盎格鲁-萨克逊一致性”，即以英伦三岛的“盎格鲁-萨克逊文化”为基础的主流白人群体对其他少数群体实施的同化过程。他用一个公式来表现这一过程： A （盎格鲁-萨克逊文化）+ B （其他群体）= A （盎格鲁-萨克逊文化）。即是说在这个同化过程中，其他族群的文化（语言、宗教、习俗等）统统消失了，他们的成员完全接受了主流群体的文化而不可能被区分开来了。这是西方社会学家提出的著名“同化”公式。

现在世界发展到重视文化多样性和大力保护世界文化遗产的历史阶段，“民族同化”已经普遍不被接受，并被批评为泯灭少数族群传统文化的做法，而生物多样性需要得到尊重和保护，文化多样性也需要得到尊重和保护，在这一点上，人们已经达成普遍共识。

但是，我们必须指出，随着工业化和城市化从欧洲向其他大陆的持续传播，欧洲文明的主要内容（科学技术、政治理念、法律、道德价值等）甚至形式（宪法、学校制度、医疗体系、社会组织、经济制度、交通规则等）在世界各地得到普遍接受，与此同时，起源于欧美的建筑风格、服装款式、饮食习惯、交通工具等也在很大程度上被吸收进各地民众的衣食住行等日常生活当中。这一潮流是以源自于欧美的现代文明为主导并涉及全世界的“同化”浪潮。近年来人们热议的“全球化”和“反全球化”反映的正是人们对这一“同化”潮流的态度与反思。那些反对“全球化”、要求保护各地传统文化、坚持文化多样性的人们并不是没有道理，但是看起来这一“同化”潮流仍会继续传播，并不以他们的主观意志为转移。

中国自鸦片战争后，在应当如何看待和对待“西化”的问题上曾有过无数争论。当年的大清朝似乎举朝上下都是反对被欧洲人“同化”的，但在甲午战争中被毅然决然“脱亚入欧”的日本人狠狠地教训了一下，这才猛醒过来，开始积极接受西方文明。当时激进的改革者甚至主张废除

汉字，改用拉丁字母拼写汉语。当年男人剪辫子、妇女放脚、废科举、兴学校、修铁路、建工厂、办实业、办同文馆、办报馆，办出版社，也曾热闹了一阵子。尽管遗老遗少们痛哭流涕，如丧考妣，但中国若想在强邻环伺的险境中生存，这个社会总要放下传统“中央之国”的架子向前走。

改革开放后，中国社会和经济的发展速度令全世界惊异，市场经济和现代基础设施建设已经深入到国家的边疆地区，企业、人员、资金、商品的跨地域流动空前活跃，许多长期曾保持一定封闭和隔绝状态的少数民族聚居区的传统文化生态遇到了前所未有的冲击。在这样的形势下，关于“民族同化”和“汉化”的批评也逐渐多了起来。这也必然引起国内学者和国际社会的广泛关注。

在讨论“民族同化”和“汉化”之前，有一点是首先必须搞清楚的，那就是什么是“汉文化”。现在许多人（包括少数民族和汉族在内）认为现在汉人使用的语言文字、汉字印刷的教材书籍就是“汉文化”，汉人穿戴的服装鞋帽、使用的各种器物就是“汉文化”，汉人乘坐的汽车火车就是“汉文化”，所以少数民族学生到使用汉字课本的学校读书是被“汉化”，改穿汉人普遍穿戴的服装鞋帽就是“汉化”，使用和接受市场销售的汉人普遍使用的器物也是“汉化”，在少数民族聚居的城市里如建起了汉人地区常见的新式办公楼、住宅楼等建筑物也是“汉化”。我想这种对“汉文化”和“汉化”的理解可能存在很大的误区，需要仔细讨论一下。

首先，汉字汉语是否就是“汉文化”？

不错，我国汉人都在使用汉语汉字，这是中原地区流传和演变了上千年的传统语言和文字。但是，如果说汉文汉字就是单纯的“汉族语言文字”，这并不准确。除汉族外，我国 55 个少数民族中有两个民族（回、满）以汉语为母语，4 个民族（赫哲、土家、畲族、东北锡伯）绝大多数民众以汉语为自己的语言，一些少数民族（蒙古、壮、撒拉、苗、瑶、东乡、土、保安、羌、仫佬、白族等）人口中有相当大比例的干部民众通用汉语，其他少数民族的知识分子和干部也大部分通晓汉语，汉语文的使用早已超越了汉人的范围。

无论是历史还是今天，我国许多少数民族政治家和文人曾以汉文写作并得以流传，如元代诗人萨都刺和清代旗人纳兰性德的诗作、曹雪芹所著《红楼梦》等，都是中华文学史不可缺少的组成部分，历史上许多出身边疆少数民族裔的皇帝官吏的政论，都是在后朝修史时以汉文形式记载下来的，今天我国许多少数民族学者的研究成果也以汉文形式发表。综合以上种种情况，我们不应只看名称就简单地把今天的“汉语”顾名思义地看作是“汉族的语言”，在中国几千年的文化发展史和现代社会发展过程中，汉语文在客观上已经成为中华民族大家庭的“通用语言”、“公共语言”或“族际共同语”，而且各族对汉语的“共用”已有很长的历史。

其次，用汉字书写印刷的知识体系是否是汉人的传统知识体系？

当人们谈论少数民族地区的教育时，有时有意或无意地把用汉文编写的学校教材和课程体系看作是汉人的文化知识体系。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。由于沿海汉人社会对外开放得早一些，较早就仿效欧洲建立了学校体系，所以吸收和学习这一知识体系比西方少数民族早一些，也对这套知识体系的教学经验积累得多一些。中国传统的算学（如珠算）、地理（如阴阳五行，风水堪舆）、植物学（如《本草纲目》）等并没有系统进入统编教材。今天，来自西方国家的这套知识体系已经成为全世界各国（包括日本、中国、印度、非洲国家）公立学校课程的核心部分，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。

为什么我国的少数民族学生需要借助汉语教材和印刷品作为学习载体？这是因为自清朝末年废科举、兴学校后，中原汉满回各族知识分子首先开始引进西方国家的学校体制和学科知识体系，翻译教材并在教学中不断摸索改进。今天使用的汉语数理化等统编教材的内容是近百年无数教师

学者不断改进更新的结果。现在中国以汉文出版的各学科最近研究成果及国外文学作品译本，也是无数学者作家辛劳的成果。我国其他任何一个少数民族都没有如此庞大的学者队伍来从事把它种文字翻译为本族文字的工作、以达到目前汉文出版物对介绍西方知识体系的完整和系统的程度。同时，翻译和出版是必须考虑成本和经济效益的，有了十二亿汉文读者和学者这样一个庞大的图书购买和消费群体，才有可能使中国的汉文翻译和出版机构能够及时开展西方最新成果的翻译，而且能够使许多冷僻学科和专业前沿的出版物得以生存和发展。2000年中国总计出版图书143376种，汉文出版物占98.2%。所以，能够利用汉文出版物来学习现代知识体系，对于我国的少数民族学生来说，是一个应当从积极方面来看待的语言优势。相比之下，蒙古、越南、朝鲜、中亚、东南亚各国就需要靠自己的学者和读者队伍来艰难地支撑本国文字的出版机构。

第三，现在中国以汉字书写印刷的知识体系，从源头看是真正的“汉字”吗？

中国统编教材中的“汉语”课讲授的是汉语言文学，但是仔细分析，现在中国通行的汉语词汇中，大多数实际上是引入的日文汉字。新加坡《联合早报》2009年2月9日刊登了一篇署名裴钰的文章，题目是“浑身发麻：不讲‘日本汉语’就不能说话”？该文指出目前中国“70%多的人文学科和社会生活用词，都是源于日本汉语。如果我们不用这些外来词，我们几乎张不开口，说不成整句，甚至可以说，会影响我们的语义表达”。该文列举了我们现在每天都在使用的几百个词汇（如“干部”、“组织”、“主义”、“工业”、“学校”、“课程”、“唯物论”、“思想”、“生产关系”、“批评”、“独裁”、“社会”、“共产党”、“政府”等），并告诉我们其实这些都是日文汉字，在引入日本汉字前，这些词汇并不曾被国人使用。

甲午战争后，中国大批学生留学日本，希望通过日本的经验来推动中国的现代化。这与中国知识阶层用“白话文”来取代文言文在时间上同步，所以大量表达西方社会思想观念和西方器物、知识体系的日文汉字便被直接吸收进了如饥似渴学习西方文化的中国。所以，这篇文章认为：“中国的近代化和现代化，在文化层面上，日本汉语的贡献居功至伟，中国知识分子借用日本汉语现成的词汇，能够方便、快捷地展开研究，有力地推动了‘西学’在中国的传播，大大推动了思想启蒙，这对中国近代化和现代化进程起到了巨大的推动作用”。

看完以上这段话，我们就会认识到，今天我们使用汉语的七成词汇实际上是日文汉字，只是我们用汉语读音来读它们就是了。那么，在我国国家课程中，不仅用这些词汇来讲授的数理化知识不能说是汉人的传统文化，严格地说，除了古代文学（如唐诗宋词、《古文观止》）之外，汉语文课程里现代文部分的许多内容也不能说就是纯粹的汉人传统文化。我想，我们应当把现在用汉文编写的知识体系看作是鸦片战争后中国被动地进入工业化进程后吸收的源自西方的知识体系，而日文汉字在其中起到了重要的媒介的作用。

所以，当代中国学校使用的统编教材也不能与“汉族文化知识”简单地划等号，它的主体部分只能说是由汉人首先吸收的西方世界的知识。用汉语学习这些知识，也不能简单地与“汉化”划上等号。我们需要以一种开放和理性的视角来看待主要由汉语文编写的各科目“国家教材”，以一种前瞻和发展的态度来认识学习这些知识对我国各少数民族发展与繁荣所起的积极作用。

第四，现在汉人普遍穿的衣服是“汉装”吗？

在一次民族教育的研讨会上，一个云南少数民族中学的校长讲到，他们的学校里原来还有一些少数民族学生穿本族传统服装上学，现在绝大多数学生穿的都是“汉装”，已经被“汉化”了。他认为当地少数民族改穿“汉装”即标志着民族传统文化的丧失和被汉族“同化”。我当时曾经问他：“什么是汉装”？其实，现在汉人民众从头到脚所穿的已经几乎没有中国的传统服装了，无论是正式的西装皮鞋球鞋还是休闲的体恤夹克大衣，都是来自西方国家并被世界各国普遍接受了“国际服装”款式。即使是穿长袍马褂旗袍和戴瓜皮帽，也只是在清朝时汉人接受满人习俗后的流行服装，并不能算汉人的传统服装。也许近年来有些人推行的“唐装”可以算是汉人的传统服装。现在，西装皮鞋和夹克体恤衫已经被全球五大洲各国普遍接受，中国的少数民族接受这样的

“世界服装”款式，与“汉化”扯不上任何关系。

现在中国城市建筑设计中，除了维修宫殿寺庙或“仿古建筑”外，凡是新建筑都是使用钢筋水泥玻璃等西式建筑材料修建的，出现在边疆城镇中的这些建筑由于与当地传统房屋的建筑风格、使用材料很不一样，也很容易被当地人认作是“汉式建筑”，这同样是误解。

那么什么是汉人或中原地区的传统建筑形式？国家邮政局曾发行过一套“中国民居”普通邮票，其中既有“内蒙民居”（蒙古包）、“云南民居”（竹楼）、“西藏民族”（碉房）等少数民族民居，也广泛介绍了全国各地民居的建筑风格，大致反映出各地汉族和其他民族的建筑风格，“北京民居”即为四合院。北京的故宫、天坛等也应归为中原建筑，而近代传入中国的西洋建筑（如北京东交民巷、上海外滩）在当时是被称作“洋楼”的。现在中原地区建造的办公楼、住宅楼等等都是学自西方国家的建筑设计，使用的也是世界通用的建筑材料，我们在非洲、东南亚等地的城市中到处都可看到，不应被称作“汉式建筑”。当年这些现代建筑设计和建筑材料被引入中国时，也被人们指责会使中国城市风貌失去传统文化特色，所以我们看到部分现代建筑上增加了有点体现“中国特色”的部分装饰物（如大厦屋顶加上中式瓦檐或加个亭子，大会堂的柱子上加些中式图案等），但那仍不能算是“汉式建筑”。

所以，当我们看到拉萨、乌鲁木齐新建了许多现代风格的建筑物时，不要简单地因为在汉族地区见到许多类似的建筑就把它们认定是“汉式建筑”，而应当把它们视作世界流行的现代建筑。其实，假如真的在这些边疆城市建造一些“汉式建筑”（如故宫、四合院风格的建筑物），它们与当地藏族、维族的传统建筑会更加和谐，就像雍和宫、黄寺和老北京建筑很和谐，承德外八庙和避暑山庄其他建筑很和谐一样。少数民族民众对单调、死板的现代建筑的文化隔膜与反感和中原汉族建筑学家对这些现代建筑的反感是完全一样的。

至于家中的日常用具，如果我们把身边使用的东西仔细翻检一遍，想想其中有哪些是鸦片战争前中国人就使用的，恐怕很少很少。从卧室到厨房，从洗漱用具到炊具，从家具到文具，我们都很难再找到中国人的传统器物了。那么，我们现在这样的生活方式是“汉人”的生活方式吗？接受了这样的生活方式就算是“汉化”吗？我觉得不能这样看。

第五，中华文化不等于“汉文化”

我们要在中国建设和谐社会，就需要加强中华民族的整体凝聚力，要使全国各族民众在心目中建立一个对“中华文化”的文化认同。那么究竟什么是“中华民族的整体性文化”？或者什么是“中华文化”？我认为中华文化不仅包括了中原汉族的传统文化，也包括了边疆各族的传统文化。所以“中国民居”邮票系列里包括了蒙古包、竹楼等少数民族风格建筑是很应该的。特别需要指出，今天中原汉族地区的传统文化也是在几千年中华民族发展过程中吸收融合了边疆各族文化成分、相互交织而最终形成的，如南北朝、元朝和清朝时期边疆族裔的文化就曾对中原文化发生过重大影响。按照费孝通先生的话讲，“我中有你，你中有我”。中华各民族的传统文化遗产中有许多宝贵灿烂和必须继承发扬的内容，汉族传统文化当中有这些需要继承发扬的文化遗产，各少数民族也都有。

我国各族的传统文化源远流长，它们是在中国 960 万平方公里的这片国土上发展起来的，即使是那些自境外流传进来的宗教和文化，也已经在中国流传多年，在各族民众中具有深厚的影响。譬如儒家学说中讲述的忠孝仁义礼智信，藏传佛教中讲述的博爱和人与自然的和谐关系，伊斯兰教中强调做人清洁和追求真理，这些内容其实与建设没有剥削压迫社会的共产主义理想并不冲突，而且有可能成为当前中国建设和谐社会的有积极作用的文化元素。在我们的教材中有选择地吸收中华各族传统文化中的精华成分，向各族学生介绍这些传统的道德文化，有助于中华文明的延续，是帮助学生了解中华文化历史根基的重要渠道，应当成为“中华文明”建设的重要组成部分。

第六，中华文化的“多元一体”结构

中华各族的传统文化，虽然相互之间有许多交流和一定程度的融合，但是仍然可分为不同

的支系，可以被视作“中华文化”一体内部的多元现象，如西北地区以伊斯兰教为主脉的伊斯兰教文明，青藏高原地区以藏传佛教为主脉的佛教文明，中原地区以儒家学说为主脉并包含大乘佛教、道教的中原文明，西南地区各少数民族的传统信仰、沿海山区的民间宗教信仰（如福建、台湾的妈祖信仰），等等。它们各成体系，同时它们之间又存在着千丝万缕的联系和彼此重合的部分。因此，在介绍“中华文化”的教材中不仅要向学生介绍本地的传统文化、历史传说、地方习俗（介绍有关宗教的基本知识，并不是传教），而且应当介绍非本地的中华文化的其他传统文化的内容，使学生系统和全面地了解中华民族各部分的历史和文化遗产，了解传统文化中关于道德教育的精华内容，认识到传统文化中过时的需要淘汰的东西，例如吸收儒家文化中关于“忠”、“孝”道德中的爱国、敬老的内容，摒弃“愚忠”、“愚孝”的内容。要使学生既认识和学习本地本族的传统文明，又系统地学习和了解到整体性的“中华文化”，在文化认同上接受中华民族“多元一体”的大框架，在文化认同的基础上构建对祖国的政治认同。

第七，近代以来中国社会发生的变化主流不是“汉化”，而是现代化

21 世纪的中国仍然在现代化的道路上奋力前行，我们不仅需要向西方国家学习先进的科学技术和工程管理，在社会管理和政治建设方面同样需要借鉴西方国家的经验与教训，中国人需要进一步解放思想，以开放的心态来积极学习人类社会创造的一切先进的文明成果。居住在沿海地区和大城市中的汉人在推动现代化建设这方面先行一步，边疆的少数民族也会很快跟上来，并在现代化进程中展现出自己的特色。在商品化和市场经济运行机制下，发展不平衡的地区之间无疑会出现一些问题，这些问题都是可以通过各种渠道和机制来进行调整 and 解决的。

如果我们回到本文开始时提到的戈登“同化”公式，在中国发生的族际互动过程并不是 A （汉文化）+ B （其他群体）= A （汉文化）这样的同化过程，这一互动实际上是一个后发展国家各个群体共同接受西方文明的现代化进程。无论是欧美资本主义文明，还是前苏联的共产主义文明，都是来自西方的现代文明，如用公式表示应当是： A （汉文化）+ B （其他群体）+ C （西方现代文化）= C^{A+B} （带有汉文化和中华其他群体特色的现代文化）。如果我们只是看到汉人是这些进程的推动者和现代知识和器物的较早使用者，就把一些实质上应属于现代化内容的发展视作是主流群体的“民族同化”和“汉化”，那就把问题看得过于简单化和形式化了。假如从“反对同化”这个观点出发，把接受现代文明看作是“汉化”进而排斥这一进程，那对我国少数民族的现代化发展肯定是不利的。

第八，现代化与“多元文化”的并存

由西方世界主导的现代化进程已经深入到世界各个角落，源自西方国家的意识形态、经济制度、国家形态和社会组织形式已逐渐被其他国家所接受。所以有人把西方国家的观念、制度、文化的扩散过程称之为“全球化”过程。但同时人们也注意到，正是“全球化”势头最强的时候，在许多国家（甚至包括一些欧洲国家）的民间社会都出现了“本土化”的反弹思潮。世界各国原本都有自己的文化传统和政治传统，他们当中有许多人并不希望自己在“全球化”进程中最后转变为美国人，而希望能够保存自己祖先留下的传统文化，保留自己民族的特色。

在国际经济体系中，各国在科学技术、制造业、管理理念方面的标准化，行政体制的趋同、意识形态的相互渗透、政治影响的扩散，这些发展在 21 世纪的今天都是不可避免的，因为各国都不可能脱离目前的国际贸易和经济体系而独立生存。但是在此之外，各个民族的传统文化仍然有自己的生存空间。生活在现代城市中，人们天天看着彼此雷同的高楼大厦，也会希望在闲暇时看看本土的庙宇和传统建筑，欣赏带有本土风貌的音乐舞蹈。在人们的内心世界，在人口规模较小的基层社区，在基层社会组织的内部交往活动中，在人们的精神世界和日常文化生活中，总有努力保留本民族、本国传统的愿望，会产生“本土化”的要求来维护自身的文化传统。所以，全球化和本土化，这二者在两个层面上同时并存、彼此镶嵌。

中国处在激烈的社会竞争态势下，在体制建设和科技经济方面必须走现代化的发展之路，但

是无论是汉族还是各少数民族的文化，仍会找到自己的生存和发展空间，而且人们也会越来越意识到保存本土文化的重要性，民族文化事业也将会得到越来越多的关注与支持。现代化和本土文化并存，每个国家的主流群体的文化和少数群体的文化并存，这应当是人类社会文化发展的大方向。

【书 评】

文化分层下的民族意识构建

——再读盖尔纳：《民族与民族主义》

袁剑¹

在人类社会与人类历史上，可以说，除了家庭与家族之外，族类成为人们可以为之前赴后继的一种“神圣性”分类。在茫茫的人类战争历史中，人们不曾为神圣罗马帝国或神圣同盟慷慨赴死而自豪过，但为了自己所在的法兰西、德意志或者美利坚去死而无怨无悔。这种心中的家园来自何处，它来自那个远处的呼唤——正如盖尔纳所说的，我们是一群人，我们要让我们的文化有自己的政治屋顶。

盖尔纳（Ernest Gellner）是现代民族主义研究者中最为著名的人物之一，他的这一著作与同年在同一出版社出版的本尼迪克特·安德森：《想象的共同体》（Imagined Communities）被视为当代民族主义研究的双峰巨著。盖尔纳在书中的民族观是颇为功能主义化的，并以政治建构作为其思想的主线，与安德森的“民族想象论”形成鲜明的对比。盖尔纳认为，当代民族主义的理念构成方式是“民族主义首先是一条政治原则，它认为政治的和民族的单位应该是一致的。”

（nationalism is primarily a political principle that holds that the political and the national unit should be congruent）² 即“一个民族，一个国家”（one nation, one state）的原则。这实际上已经成为最近一轮民族裂变的政治“口号”，尽管这种具体的实践已经背离了其原初的语境。这也盖尔纳在书中所说的“民族主义者一般都会抨击政治权力的分配和政治疆域的实质，但是他们绝少为既不存在权力、又没有疆界的现象而哀叹”。³

盖尔纳认为，“民族主义是一种关于政治合法性的理论，它在要求族裔（ethnic）疆界不得跨越政治的疆界，尤其是某一个国家中，族裔的疆界不应该将掌权者与其他人分割开——这一偶然性在该原则制定时早已被正式排除了”。⁴依盖尔纳的看法，民族主义和民族构成是与国家、社会直接联系的。“国家是社会掌握着合理使用暴力的垄断权力的那个机构”（韦伯语）在各种为了维持秩序而进行的制裁中，最终的制裁（即使用武力）者，只能是社会内部一个特殊的、明确的、高度集中的、纪律严明的机构，而这样的机构目前可以找到的只能是“国家”。一般来说，产生民族主义的条件，并不总是国家本身缺少的那些条件，或者是使国家的现实受到严重怀疑的那些条

¹ 袁剑，德国弗莱堡大学哲学学院历史系博士

² 盖尔纳：《民族与民族主义》，中央编译出版社 2002 年版，第 1 页。下面引用本书径称本书。

³ 本书，第 6 页。

⁴ 本书，第 2 页。

件，民族主义似乎只会在国家的存在早已为人们熟视无睹的地方出现。在没有国家的情况下，不会出现民族主义问题，但是，这也并不意味着每一个国家都必然会出现民族主义问题。在盖尔纳看来，民族主义的出现具有国家选择性。在现代社会，民族性已经深深地嵌入其中。但是，盖尔纳又指出，民族和国家一样，实际上都是偶然的产物，不是普遍存在的必要，此外，民族与国家也不是相同的偶然产物，它们各自的出现是独立的。但是，民族主义者不这么看，他们认为，民族和国家注定是连在一起的，如果失去对方，就会失去自己，这就是所谓的“one nation, one state”¹。让那些有着文化共同特征的人群生活在同一个政治屋顶下，就构成了近现代意义上的“民族-国家”（nation-state）。

韦伯对于国家的论述实际上隐含着这样一种内在预设：所谓“国家”都是以西欧国家为模板的，在这种“国家”语境中，核心地域与边缘地域是高度融合的，权力高度集中，并且还具高度明确的和重要的社会劳动分工。而对这种状态的界定实际上就反过来对没有高度明确和重要的社会劳动分工的社会作出了界定：它们不是“国家”。这种判断与黑格尔的国家进化论颇为一致。而依据这样的思路，在工业社会之前的时代，是没有国家的，也就不会存在民族主义问题。那么，在这样的时代，其中的民族现象又是如何生发的呢？

盖尔纳在书中为我们提供了两个权宜的、临时的定义：首先，当且只当两个人共享同一种文化，而文化又意味着一种思想、符号、联系体系以及行为和交流方式，则他们同属一个民族；其次，当且只当两个人相互承认对方属于同一个民族，则他们同属一个民族。换言之，民族创造了人；民族是人的信念、忠诚和团结的产物。如果某一类别的人（比如某个特定领土上的居民，操某种特定语言的人），根据共同的成员资格而坚定地承认相互之间的权利和义务的时候，他们便成为一个民族。使他们成为民族的，正是他们对这种伙伴关系的相互承认，而不是使这个类别的成员有别于非成员的其他共同特征²。但是这两个定义仍然颇有问题的，事实上，在用这样的定义为基础去再思考民族主义的问题时，往往会产生对这些先前预设定义的解构，从而形成一种无所稳定的理论状态，在某种循环论证的圈子中将自己转晕。

在盖尔纳看来，传统农业社会的社会结构具有鲜明的层次性，从上到下分布是：（1）军队、行政管理与神职人员；（2）商人统治阶层；（3）分层的水平层级；（4）农业生产者横向绝缘的社群。在此，我们可以发现这样的现象：在农业政体中间，意识形态突出了而不是掩饰了阶级的不平等和统治阶级脱离其他阶级的程度。这个社会所提倡的乃是一种水平的文化分化，在这种环境下，“这个社会中的几乎一切，都妨碍了从文化边界的角度对政治单位所下的定义。”³在这种状态下，遗传差异和文化差异被归因为仅根据功能而划分为阶层的東西，其目的是强化这种区别，赋予其权威和永久性。这种社会形态的层级间流动性极为微弱，故而，按照盖尔纳的观点，民族主义也就不能在这种社会中得以生发。⁴只有到了高级文化社会（事实上就是资本主义时代），由于高级文化遍及整个社会，界定着整个社会，同时也需要得到政体的支持，民族主义在此环境之下方开始出现。

当我们再次反思这样的问题时，我们不禁会追问，为何在农业社会就不能产生这种民族主义？如果说是因为农业社会内部所进行的在相当大程度上固化了的水平划分无法形成一种纵向性的对自身身份的共同体认的话，那么为什么就不能在水平划分的上层进行纵向化的身份划分呢？按照盖尔纳的说法，在农业社会的国家结构中，其统治阶层通常是僧侣、官僚或军人阶层，尽管这些人这个较为固化的社会中可以其有生之年占据优势地位并形成强大的政治、军事与经济势力，

¹ 本书，第 8-9 页。

² 本书，第 9 页。

³ 本书，第 15 页。

⁴ 与马克思主义让人们预料的相反，喜欢在社会内部进行水平划分的恰恰是前工业社会，而工业社会则加强了民族而不是阶级之间的界线。

但是，这些人并不具有继承性，他们往往由来自下层社会的新成员加以更新，因此也就没有足够的时间型塑一种固化的高层群体意识，他们很少会思考这样的问题：我们是一群什么样的人？我们有什么共同的目标？这些在型塑民族的过程中都是至关重要的。而工业社会的情况则完全不同。

所谓工业社会，实际上就是马克斯·韦伯在其《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*）中所推崇的“理性化”社会的最初模型，而在这种社会中间，有着两个核心化的概念贯串其间，一为连贯性和一致性，即用相同的方法处理相同的情况，也就是规律性；另一个是效率，即冷静理智地选择可得到的最佳手段，来实现给定的、明确阐述的、孤立的目标，这是一种企业家精神。基于这样两个概念，传统的社会秩序中间的“自治的体系”（有着很多的表现形式，如宗教意识、家族团体、劳动分工不明、自足生产、内部流动等）得以破解。在此情况下，劳动分工得以细化，这就一步步地积累着民族主义的“生命力”。

在工业社会下，社会培训的“主要内容是一般性的训练，所涉及的人从事的高度专业化的职业活动没有特殊关系，并且是先于后者的。工业社会按照大多数标准，可能是迄今为止专业化程度最高的社会；但是，其教育体制无疑是有史以来专业化程度最不强、标准化程度最高的。……工业社会的专业化，正是以共同的非专业化的、标准的培训为基础的。”¹

而到了现代社会，则更进一步建立了独立的庞大的社会教育体制，从而使得所有原本在前工业社会（传统社会）中能够自我“分形”的次生社群不再具有这种自我生产性。再生产完全社会化的人这件事本身，成了劳动分工的一部分，不再由次生社群自己担任。于是，“一个建立在高能量的技术和对持续增长的期望基础之上的社会出现了，它要求劳动分工有流动性，陌生人之间要持续、经常和直接地进行交流，共享一种标准的习惯用语和必要时用书面形式传递的精确意思。由于一些集中的原因，这个社会必须完全由外部提供教育：每个人都由专家来培训，而不仅仅由他自己所在的地方社群（如他的确属于某个地方社群的话）来培训。

这个社会规模庞大，具有流动性，较之传统的农业社会极缺乏内部结构，它的组成部分根本不具备再生产自己的人员的能力或者资源。这个社会的成员要想具备工作的资格并享受真正的、充分的公民权利和义务，就必须按照一种标准的媒介和共通的概念的要求，达到相当高的识字和技术能力的水准，这是家族或者地方单位根本不可能提供的。只有某种类似现代‘国家’教育体制的东西，某种金字塔似的体制才能做到，它的底层是小学，其教职员接受过中等教育，而中学教职员又是由接受过大学教育的人担任，由研究院的毕业生负责管理。这样一个金字塔规定了可行的政治单位的最小规模。如果单位太大而不能容下这个金字塔，则不可能正常运行。单位不可能小于此。一些阻止单位过于庞大的限制因素在不同情况下也起着作用；但这是另一回事。……现代社会秩序的根基不是刽子手，而是教授。国家权力的主要工具和象征，不是断头台，而是（名副其实的）国家博士（*doctorat d'état*）。如今，对合法教育的垄断，比对合法暴力的垄断更重要，更具核心意义。理解了这一点，民族主义的规则，以及其根源，即存在于某种现在普遍存在地社会秩序而不是人的本质中，也就可以理解了。”²在这种论述中，盖尔纳对工业社会上层文化建构的认识实际上与安德森对于上层知识分子对民族意识的有意识重塑很相似，即强调顶层意识对非顶层社会的意识规制作用。民族作为国家社会中的次生单位，它无法自我生长，而必须通过外部的介入加以整体性的培育与规范。尽管在工业社会中对个人技艺的整体性要求大为下降了，但是对于社会技艺的要求则大为提高，并进而达到一种整体性的秩序，而民族主义就生长在这一秩序之中。

科层制在民族主义萌发的过程中扮演了重要的角色。韦伯曾认为“充分发展的科层制组织与其他组织形式相比，就如同把机器生产与手工劳动的生产方式相比较一样。”³从某种意义上说，

¹ 本书，第 37 页。

² 本书，第 45-46 页。

³ Gerth, H. H. And C. W. Mills (eds.), *From Max Weber*, New York: Oxford University Press, 1946, p. 214.

科层制的全面铺开是在工业社会，同样正如韦伯所指出的，一旦科层制完全建立起来之后，它就成为社会结构中最难被摧毁的部分，可以说，科层制的高度和专业化、职业化使其成为管理民族国家的必要手段，同时民族国家的组织结构又反过来固化了这种科层制。在中世纪欧洲的历史中，由于农业社会不足以支撑稳固的科层制，故而欧洲国家社会中试图保持自身文化同质性和政治结构稳固性的努力往往没有效果，也就没能真正形成近代意义上的欧洲民族国家。但是，从另外的角度来看，在世界整体范围内的统一科层制则是不可能的，文化宿命的分化使得全世界试图糅合文化和教育理念的努力徒劳无功，从而不可能实现一个单独的政治权威以及统一的教育体系，进而就无法形成现代意义上的世界民族与世界民族国家。

埃里·凯杜里（Elie Kedourie）曾认为：民族主义并不是强加同质性，然而，客观的、必然的规律必然带来的同质性，最终会以民族主义的形式出现。盖尔纳认为，向工业主义过渡的时期也必然是一个民族主义的时期，“这是一个狂暴的调整时代，政治疆域或文化疆域，或者两者都在被改变，以便满足第一次使人感到它的存在的民族主义的要求。”¹ 在真实的历史中，民族主义的影响往往与工业主义带来的其他后果融合在一起。虽然民族主义的确是工业化社会组织的结果，但是，它不是强行实行这种新的社会形式的唯一后果。依照盖尔纳的看法，“是民族主义造就了民族，而不是相反。人们公认，民族主义利用了事先业已存在的、历史上继承下来的多种文化或文化遗产，尽管这种利用是秘密的，并且往往把这些文化大加盖头换面。”²

按照盖尔纳的分析思路，“我们的模式的出现，得益于引入了三个真正有意义的因素：在我们希望意义上的权力、教育和共同的文化。”³ 权力的分化产生了统治层与被统治层，而在加入了教育这一维度之后则形成四种情况：“可能只有掌权者有受教育的机会，他们用自己的权力特权来保持自己对受教育机会的垄断；或者是掌权者和其他人都享有这种机会；亦或只有其他人（或他们中的一部分人）享有这种机会，而掌权者却没有；有时候，双方都没有这种机会，或者更简单明了地说，掌权者和行使权力的物件全都是一群毫无知识的人，用卡尔·马克思的话说，沉浸在乡村生活的极端愚蠢的活动中。这种局面非常可能存在，非常实在，在人类以往的历史发展过程中并不少见，甚至在我们这个时代里，也不是完全不为人所知的。”⁴ 若再加上文化的维度，则产生了八种可能的情况：

1. 掌权者与不掌权者处于不同的文化背景中，双方皆没有接受近代教育，故而都无法提出有效的号召以实践其民族主义。盖尔纳称其为“典型的前民族主义状态”（Typical pre-nationalist situation）。

2. 掌权者与不掌权者处于相同的文化背景中，双方都没有接受近代教育，故而也都无法实践民族主义。盖尔纳称之为“非典型的前民族主义状态”（Untypical pre-nationalist situation）。

3. 掌权者与不掌权者处于相同的文化背景中，掌权者接受了近代教育，而不掌权者没有接受这种教育，就形成了盖尔纳所谓的“没有族类区分的早期工业主义”（Early industrialism without ethnic catalyst）。

4. 掌权者与不掌权者处于不同的文化背景中，掌权者接受了近代教育，而不掌权者没有接受这种教育，这就形成了“族类民族主义”（Ethnic nationalism）。

5. 掌权者与不掌权者处于相同的文化背景中，双方都接受了近代教育，于是就形成了一种成熟的同质化工业主义，进而产生了一种没有内部冲突的理想型的民族主义（Satisfied nationalism）。

6. 掌权者与不掌权者处于不同的文化背景中，双方都接受了近代教育，进而产生了要求阶级解放的西方式民族主义（Classical liberal nationalism）。

¹ 本书，第 53 页。

² 本书，第 74 页。

³ 本书，第 128 页。

⁴ 本书，第 119 页。

7. 掌权者与不掌权者处于不同的文化背景中，掌权者没有接受近代教育，而不掌权者则接受了这种教育，就会形成一种犹太式散居化的民族主义（Diaspora nationalism）。

8. 掌权者与不掌权者处于相同的文化背景中，掌权者没有接受近代教育，而不掌权者接受了这种教育，就会产生一种十二月党人式的革命，而非民族主义者的革命。

盖尔纳在其中所作的相应概括强烈体现出他对民族主义的强烈功能主义视角。依据他的思路，民族主义是近代化的一个结果，民族主义对于近代化工程中的国家是有益处的，因为一个高度分化的劳动阶层需要一种统一的高层文化加以维系，而这种文化在一种高度发达的和专业化的教育体制中更为稳固。在盖尔纳的分析路径中，民族主义被那些进行近代化的历史行动者们所有意识型塑，而民族主义与近代化之间的因果关联也并没有被那些在近代转型社会中的机制所深刻意识到，民族主义通过近代化国家的行动而得以推广。“民族主义并不是它表面上显现的那样，尤其不是它自认为的那样。民族主义声称保卫和复兴的文化，往往是它自己杜撰的东西，或者被它修改得面目全非。尽管如此，这种民族主义原则不同于它的每一种特殊形式，也不同于它鼓吹的各种毫无意义的东西，它深深地植根于我们共有的当前文化状况之中。”¹

在工业社会时代，社会的离散性²成为一种常态，社会中的次生群体日益弱化，而民族作为一种抗拒离散性的社会组织方式，而“现代性的出现，总的说来取决于许多约束力强的小型地方组织的衰败，取决于它们被流动的、无个性特征的、识字的、给人以认同感的文化所取代。正是这种普遍化的状况，使民族主义规范化，并具有普遍性。”³

当然，在盖尔纳这种民族主义分析路径的盛名之下，批评之声亦多。塔比尼（Tambini）批评他的分析过于功能主义化；史密斯（Smith）认为他误读了民族主义与工业化的关系，而且并未能成功解释非工业社会中的民族主义以及后工业社会的民族主义复兴问题；沃尔克·康纳（Walker Connor）认为用民族主义无法全然解释人们为国奋战牺牲的激情；柯文斯（Conversi）指出了盖尔纳分析路径忽视了战争与军事问题在型构民族主义问题中的巨大作用。但不管怎么说，正如约翰·戴维斯（John Davis）在《卫报》1995年11月7日的纪念文章中所称的，盖尔纳“拒绝接受相对主义的立场，他将这种立场视作是对知识分子责任的一种背叛，一种懦弱的自我放纵”（he refused to accept relativist positions, which he regarded as a betrayal of an intellectual's duty, as a kind of unmanly self-indulgence）。从这种意义上说，盖尔纳对其理论的坚持是值得尊敬的。

“民族并不是印刻在事务的本质里的，它们并不是自然理论的政治版本。民族国家也不是什么族裔或者文化群体明显的最终命运。实实在在存在的是文化，它们往往微妙地组成群体，互相之间存在一些细微的差别，相互交迭，相互缠绕；通常但并非始终存在着形态各异、大小不同的政治单位。”⁴每一种有效的民族主义，相对会有多种潜在的民族主义，在某些民族主义风起云涌的同时，更多的民族主义注定无法生根发芽。事实上，民族主义并没有把同质性强加于人，而是反映了对同质性的客观需要。在现代国家的形成过程中，是民族主义本身而不是任何一种特定的民族主义注定会占主导地位。盖尔纳认为，民族主义并不是某种古老的、潜在的和休眠的力量的觉醒，而应是一种新的社会组织形式的结果，这种社会组织形式以深刻内化的、依赖于教育的并且受到各自的国家保护的高层次文化为基础。“民族主义，作为一个永久性的问题，就像一把达摩克利斯的宝剑，悬在任何一个胆敢违抗民族主义融合政治文化疆界的使命的政体头上，它终将消失，不再构成一种始终存在的尖锐威胁。”⁵民族主义使用的文化针线和补丁绘制出了民族的图腾，同时又吹响了鼓舞人心的号角，如果说本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）的民族主义生发

¹ 本书，第 74 页。

² 这在中译本中译作“瘤”。

³ 本书，第 114 页。

⁴ 本书，第 64 页。

⁵ 本书，第 155 页。

于大众内心的自我呼唤（一种内在的想象共同体过程）的话，那么盖尔纳所指称的民族主义则面对着那个远处的呼唤，正如他所说的：“一个人所受的教育当中最重要的、赋予他身份的那一部分不再是专门的技术，而是与他人共有的普通技能，人们依赖的，是一种界定着‘民族’的共同的高层次文化。只有这时，这种民族/文化才能变成自然的社会单位，如果没有它自身的政治躯壳即国家，它通常是不能生存的”¹，我们无法断然指出谁对谁错，唯有从这些满富激情的深度分析中寻找深深契合于自身的表达方式，而盖尔纳用其毕生精力作了具体而微的实践。

[英]厄内斯特·盖尔纳著，韩红译：《民族与民族主义》，中央编译出版社 2002 年版。（Ernest Gellner, *Nation and Nationalism*, Basil Blackwell, Oxford, 1983）

【书 讯】

（社会学人类学论丛）

中国西部地区少数民族教育的发展

马戎、郭志刚 主编

目录

序言

从社会学的视角来思考双语教育	马戎
西部开发中的劳动力市场与少数民族教育	马戎
新疆民族教育的发展与双语教育的实践	马戎
新疆民族教育政策的演变与发展	葛丰交 马军俊
少数民族教育与教育的成功——新疆大学双语教育体系的个案分析	祖力亚提·司马义
新疆哈萨克族双语教育现状分析——巴里坤哈萨克族自治县调查	王晶晶
新疆南部中小学双语教学调查	李晓霞
新疆高校招生中对少数民族考生优惠政策的分析	李晓霞
南疆儿童失学情况调查	李晓霞
内蒙古自治区教育机会和双语教育政策、现状以及存在的问题	苏金星
内蒙古民族中学的双语教育	常宝
草原上的学校——牧区蒙古族基层教育事业的变迁	马戎
内蒙古镶黄旗综合高中民族教育情况调查报告	李健
西藏牧区小学的发展——那曲地区达萨乡小学调查	朱志勇
高山上的小学——云南一所苗寨小学的调查	杨雪
四川凉山彝族双语教育	赵蕊
云南省白族双语教育的历史与现状分析	王晶晶

（本书已由民族出版社 2009 年 12 月出版，全书 70 万字，480 页，定价 72 元）

中国社会学会 民族社会学专业委员会
北京大学 社会学人类学研究所
邮编：100871

本期责任编辑：马戎、于长江

电子邮件：marong@pku.edu.cn

¹ 本书，第 187 页。