

「華夏文化主義」與「種族中心主義」的複線民族觀

張帆

在1920至30年代，顧頡剛為了打破漢族純潔性的神話，曾認為正是由於異族及異文化（如五胡、契丹、突厥和佛教徒）的貢獻，中華文明才得以延續。然而，在其著作中，中華（或稱華夏）與異族的交往卻並未被視為混合型中國文化進化的過程，也沒有被認為對中國文化的再生有甚麼貢獻，而是僅僅當作漢人努力奮鬥以保存中華文化的經歷。對此，美國漢學家施奈德（Axel Schneider，又譯施耐德）評論說，顧頡剛持極端的「夷狄」觀念，出於宣傳的需要，常常重複中國傳統史學的成見，來講述正在興起的民族主體如何戰勝胡人；在此過程中，顧成功地把中華民族主體的定義局限於漢人，從而抵消了他自己為把其他種族引入中華民族所做的努力^①。在這裏，我們姑且將顧的思想看作一個分水嶺，至少注意到他在中華民族中加入了少數族群的元素。

近年來，隨着民族問題的日益凸顯，愈來愈多的專家學者也開始關注於中國作為多民族國家發展過程中的各族群關係，以及各個朝代為處理民族問題而採取的相關民族政策。由此得出一個普遍性的結論是：「中國」的多民族性質和「華夏」的多民族來源，帶來了以多民族共存為前提的「天下思想」。在此基礎上，民族屬性被視為一種可以後天發生改變的屬性，即「蠻夷戎狄」如果接受了「華夏」的文明方式就是「華夏」；而「華夏」如果接受了「蠻夷戎狄」的文明方式就是「蠻夷戎狄」。換句話說，一部五千年的中國史，根本就不能簡單地認定是一部充滿了「中國人」歧視、壓迫其他民族的歷史。從多民族角度來看，它更是一部「華夏」與「夷狄」不斷同化、融合，而且「華夏」不斷吸收消化「夷狄」，「夷狄」不斷變為「華夏」的歷史。事實上，這確實為中國「多元一體」民族格局的建構提供了歷史性的理論依據，也為現在促進族群團結，共建和諧社會奠定了實踐基礎。

但是，這一論述卻使更多的人抱着一種「非此即彼」的單一觀念——「天下思想」，即憑藉文化的吸引力來促使不同族群的「華夏化」，並以此「華夏文化主義」民族觀來認識古代的族群關係，而不能清楚、準確地把握中國歷史上所實施過的各項民族政策，更談不上對其積極或消極的後果進行評價。由此，這一論述一方面無法幫助現執政當局參照政治傳統和文化傳統制訂出適合中國現階段發

近年來，更多的人抱着一種「非此即彼」的單一觀念——「天下思想」，即憑藉文化的吸引力來促使不同族群的「華夏化」，並以此「華夏文化主義」民族觀來認識古代的族群關係，而不能清楚、準確地把握中國歷史上所實施過的各項民族政策。

展需要的政策措施；另一方面執政當局全盤地按照西方的模式來認識中國的族群關係和處理民族問題，沒有對緩解族群緊張關係發揮積極的作用。

因此，是否可以說，從二十世紀初期(或者更早)到現在，中國人一直在以一種封閉策略撰寫中國民族線性的歷史，很少甚至沒有在歷史的縫隙和裂紋中去反讀歷史？歷史學家利用所謂的「歷史公式」，最終「鑄造出」一個統一、連續的民族主體^②。因此，釋放被壓抑的歷史成為現階段我們重新認識族群關係，解決民族問題的前提。

一 中國民族觀的雙重性

在現代民族國家誕生以前，中國存在着明顯不同於民族主義的意識形態——「文化主義」，即一種對於文化自身優越性的信仰，而無需在文化之外尋求合法性或辯護詞^③。「華夏文化主義」(「天下思想」)把文化，即帝國獨特的文化和儒家正統，看作一種界定群體的標準。群體中的成員身份取決於是否接受象徵着效忠於中國觀念和價值的禮制，而這些觀念和禮制是以皇帝為中心的。「天下向化」、「四夷賓服」才是天下本來的秩序，在中國歷史上的任何一個時代裏，都有「夷狄的中國化」現象。

在「夷狄的中國化」進程中，像唐朝那樣由「中華」同化「夷狄」的實例固然有之，但更多的是「夷狄」主動同化，甚至許多王朝的統治集團本身就是「夷狄」出身，即所謂「舜為東夷之人」、「大禹出於西戎，文王生於東夷」。五胡十六國時代，胡人在中原建立政權，儘管任何胡族政權都沒能統一整個中國，但他們都自認為是中國的正統王朝，或以此作為目標。即使遼、元、清這樣的征服性王朝，為了統治的需要，也會主動接近漢人，模仿中華王朝的制度，甚至主動全盤採用中華文明。異民族進入中原，統治中原，接受中華文化，甚至建立中華王朝，是中國形成多民族統一國家思想和多民族統一國家傳統的社會背景和主要動因，而多民族統一國家的形式之所以能夠超越時間和空間不斷發展，就是因為它在處理民族問題上，表現出一種「文化主義」的傾向。

顯而易見，中國最初的民族思想注重的既不是人種，也不是地域，而是以生活方式、行為方式、價值觀念為代表的文明方式。區別某個人或某個群體或為「華」、「夏」，或為「蠻」、「夷」、「戎」、「狄」，其首要標準是其認同於何種文明方式。然而，中國歷史上就只存在這一種區別民族共同體的方式嗎？在此，歷史再一次遭到壓抑，在「文化主義」這條主線之下，「種族中心主義」其實在各朝各代都曾與之交替出現，卻往往被歷史學家為了滿足現代的某種話語需要而驅散。但正是這些被壓抑着的語言，在某種程度上提供了解釋現存或歷史遺留的問題的可能。

眾所周知，在太平昌盛時期，朝廷對少數族群往往採取比較寬鬆的民族政策，社會對族群成員往往持積極包容的態度，「華夏文化主義」便是受人吹捧的對象。此時，國家彷彿是一個不存在的實體，只有文化共同體在發揮效用。然

中國最初的民族思想注重的既不是人種，也不是地域，而是以生活方式、行為方式、價值觀念為代表的文明方式。在「文化主義」這條主線之下，「種族中心主義」其實在各朝各代都曾與之交替出現，卻往往被歷史學家為了滿足現代的某種話語需要而驅散。

而，當夷狄入侵中原，國家動蕩不安之時，「種族中心主義」便浮出水面，替代「華夏文化主義」成為社會的主流趨勢，朝廷對少數族群也採取排斥態度的封閉政策。

例如十二世紀金人入侵，部分士大夫完全放棄了天下帝國的發散型觀念，取而代之的是界限分明的漢族與國家的觀念，夷狄在其中全無任何地位可言。這種「種族中心主義」的「中國觀」，可上溯到《左傳》中的一句話：「非我族類，其心必異。」無疑，宋朝對族群國家的表述最為強烈，利用「種族中心主義」把朝廷與人民維繫在一起，朝廷甚至在此基礎上希望在鄉村群體中培養出國家的觀念，因此在村民中便湧現出以漢族和宋朝（國家）名義抵抗金人侵略的事跡。但是，這種「華夏文化主義」與「種族中心主義」的民族觀，在中國現代民族國家興起之前的最後一個帝國裏，卻不再孤行於世，而是並駕齊驅，貫穿於清王朝的始末。正如芬徹爾（John Fincher）曾指出的，「文化主義」與「種族主義」相互糾纏在一起，致使「歷史學家找不到滿意的詞彙給傳統中國的政治群體做出一個絕對性的定義」^④。

二 清朝「文化主義」與「種族中心主義」的民族觀

「民族與國家」，是一個貫穿了整個中國近代史的主題。這個主題之所以形成，首先是與中國歷史上最後一個王朝——清朝的民族思想以及國家思想有關。與歷代的王朝相比，清王朝統治了中國歷史上前所未有的為數眾多的族群，它的版圖也大大地超過明王朝。在傳統的專制王朝體制被推翻以後，清王朝的版圖基本上被中華民國及中華人民共和國所繼承，有人認為這就是中國近現代出現民族問題的根源。然而事實上，民族問題，從形式上來看可能會發生在領土層次上，但實際上並不一定與此有關。即使是同樣處在清朝統治之下，中國西部和北部的內蒙古、西藏以及新疆的維吾爾地區，在進入中華民國時代之後，就開始出現了要求獨立的聲音；而在清朝堅持「改土歸流」政策的中國西南地區，不僅沒有出現民族獨立運動，而且湧現出許多摯愛中國甚至為之灑熱血、獻生命的非漢族人士。可以看出，對於任何一個民族來說，它在前民族國家時代中被造就的「國家意識」，可能影響到其在進入民族國家時代以後對於所屬國家的認同。

由元朝開始的土司制度，雖然在中華帝國傳統的「以夷制夷」思想的延長線上受過唐宋時期羈縻府州制的影響，但是比起由漢人所建的中華王朝來，元朝有着不同的一面——在尚未滲透中華文化的地區確立起了國家主權，這實際上是超越了以往的中華王朝傳統。元朝之前，王朝對周邊的非漢民族，實行的主要是「羈縻政策」。王朝對少數民族的統治，是通過少數民族的酋領來實現，即朝廷封授少數民族酋領一個職官稱號，仍由他們世領其地，世長其民，朝廷不過問其內部事務，只要其表示臣服就行^⑤，而並未追求一律實行中央集權劃一的「天下」。然而，在土司制度下，雖然王朝也對異民族實行間接統治，但也積極推動了邊疆地區的「內地化」和非漢民族的「漢化」。明朝的土司制度和改土歸流基本

在太平昌盛時期，「華夏文化主義」是受人吹捧的對象。當夷狄入侵中原，國家動蕩不安之時，「種族中心主義」便浮出水面。「華夏文化主義」與「種族中心主義」的民族觀，在中國現代民族國家興起之前的最後一個帝國裏，卻是並駕齊驅，貫穿於清王朝的始末。

上是同時確立的，明朝在這些非漢族地區的統治，一定程度上表明土司制度一開始就是作為過渡性措施，其終極目標則是土司制度的廢止和流官的導入。

清朝繼承了明朝的傳統，為了減少威脅而只設立五品以下的小土司，土司的任務也只限於「惟貢、惟賦、惟兵」，從嘉慶年間開始以禁止土司出省等各種手段來削弱土司勢力^⑥。同時，清朝也繼承了明朝的改土歸流。雖早在順治、康熙時期就已出現徵兆，但大規模的改土歸流則是始於雍正時期，這與當時盛行於漢族精英分子中的「種族中心主義」式排滿情緒的碰撞，不僅僅是一次歷史的巧合。

1644年滿族入主中原之後，鼓吹種族主義最力者當推王夫之。王氏把滿族與漢族之間的差別比作玉石與白雪之間的差異，二者雖然都是白色，但性質卻完全不同，從而提出了「夷狄者，殲之不為不仁……何也？信義者，人與人相於〔與〕之道，非以施之於夷狄者也」^⑦。儘管王夫之的說法可能代表了當時一代人中最極端的觀念，但明清之際的數位著名學者（如傅山等）都抱着夷狄不可被華夏同化的觀念。這些建立在中國精英階層的文化價值觀念與學說基礎之上的表述，不能說對民間普通國民的觀念沒有絲毫影響；從某種意義上講，精英份子決定着規範與界定政治化群體的標準。

例如，雍正六年（1728）發生了著名的曾靜反清事件。曾靜是湖南的知識份子，他在《知新錄》中寫到：「中華之外，四面皆是夷狄。與中土稍近者，尚有分毫人氣，轉遠轉與禽獸無異」，表現出對夷狄的一種露骨的民族歧視。他稱清朝對中國的統治是「夷狄盜竊天位，染污華夏」。曾靜為了呼籲人們不要承認滿清對中國的統治，公然主張「人與夷狄無君臣之分」^⑧。雍正親自組織了對曾靜的訊問，之後又收集整理了曾靜的供詞及相關的上諭，冠以《大義覺迷錄》的書名於第二年出版發行^⑨。

雍正正在書中主要批判一部分漢人思想中荒謬的「華夷」認識，證明滿族統治中國的正當性。他坦率承認滿族自為夷狄：「夷狄之名，本朝所不諱」，同時也指出，中國歷史上華夷的區別在於文化的區別：「韓愈有言，中國而夷狄也，則夷狄之；夷狄而中國也，則中國之。……盡人倫則謂人，滅天理則謂禽獸，非可因華夷而區別人禽也。」^⑩雍正還認為，清朝的統治事實上給「中國」帶來了莫大的利益：「歷代人君，不能使中外一統，而自作此疆彼界。……我朝統一萬方，削平群寇，出薄海內外之人於湯火之中而登之衽席之上，是我朝之有造於中國者大矣，至矣。」^⑪

因此，我們可以把清王朝從順治、康熙開始到雍正時大力推行的改土歸流看作是一則「活廣告」，即這不僅僅是一個王朝對周邊民族地域統治政策的變更，同時還是清朝企圖努力證明自己是正統中華王朝的一種政治手段。換句話說，雍正希望通過非漢民族接受中華文化，即「華夏文化主義」的模式，來消除基於「種族中心主義」之上的華夷區別。

清朝否定了漢人出於反清意識而持有的華夷、中外之分的思想，甚至違背中華王朝以文化為背景推動「夷狄的華夏化」和「周邊的中國化」的傳統，在西南地區以武力手段強行推行了「內地化」和「漢化」，因而清朝的改土歸流遭到了強

清王朝大力推行的「改土歸流」，不僅僅是一個王朝對周邊民族地域統治政策的變更，同時還是企圖努力證明自己是正統中華王朝的一種政治手段。雍正希望通過非漢民族接受中華文化，即「華夏文化主義」的模式，來消除基於「種族中心主義」之上的華夷區別。

烈的抵抗。但是，一個不容忽視的事實就是，當年實行了改土歸流的西南地區，正是今天中國社會最為穩定的民族地區。而清王朝最後征服的是居住於今天新疆維吾爾自治區南部塔里木盆地周圍綠洲的突厥語系居民，現被稱呼為「維吾爾人」。「維吾爾」這一名稱是從1930年代起才開始使用的。也就是說，在這之前，這裏的居民並沒有清醒地認識到自己是一個共同的民族。值得注意的是，「維吾爾」名稱出現的時期，也正是維吾爾獨立思潮開始出現的時期。為甚麼一個在此之前甚至沒有統一民族意識的集團中，能夠突如其來地出現民族獨立的傾向？為了解開這個疑團，有必要審視清王朝所採取的民族政策，檢驗其如何培養突厥語系居民的族群意識，或者說向他們灌輸了甚麼樣的國家意識？

清王朝取「新闢疆圍」之意，將天山北部的准噶爾地區和天山南部的「維吾爾」地區並稱「新疆」。「新疆」原是清王朝新得疆土之意，後來作為這一地區特有的名稱被固定下來。清王朝將准噶爾人地區稱之為「北路」，天山南部的維吾爾人地區稱為「南路」，設伊犁將軍管轄北路、南路和東路（即以前就已經進入清王朝統治的新疆東部的哈密和吐魯番地區）。在此基礎上，清王朝實行了三種不同的行政制度：

在包括烏魯木齊在內的東路，於乾隆二十四年（1759）設置了道、府、州、縣，導入了與內地相同的州縣制。其原因有二：一是這一地區在唐朝施行過州縣制；二是這裏距內地較近，以前便有大量的漢族人及講漢語的回族移民定居於此，並且這裏是南北兩路與內地之間的交通要衝。正是由於導入與內地相同的制度，使得後來這一地區的漢族、回族移民成為居民的多數。在北路的哈薩克、蒙古遊牧民社會與東路的哈密、吐魯番地區的維吾爾社會，清王朝實行了扎薩克制。所謂「扎薩克」就是「旗長」；扎薩克制實際上是一種軍政合一的制度，在中國歷史上，它是王朝最大限度地承認被統治民族自治權利的制度。在南路的維吾爾社會實施伯克制。「伯克」是突厥語「頭目」的意思，是表示統治階級身份的稱號。清王朝以「伯克」為官，將維吾爾社會原來的官僚體制改造成了清王朝統治下的維吾爾社會的統治體制，即所謂的「修其教不易其俗，齊其政不易其宜」的政策。

清王朝對維吾爾社會實行的各種統治政策有一個特徵，就是嚴格禁止維吾爾人與漢人交流，防止維吾爾人接受中華文化的影響。清王朝在北路實行駐防兵制，即允許家屬隨軍且部隊不變更駐扎地；而在南路則實行換防兵制，即不允許家屬隨軍並且部隊要在一定時間之後變換駐扎地^②。在南路，清王朝禁止軍隊士兵與當地的維吾爾人結婚甚至進行交往，並且建「漢城」以區別於維吾爾人居住的「回城」；同時，朝廷禁止中國內地的漢人進入天山南部的維吾爾社會，商人前往貿易也要事先取得批准，且嚴格限制在「漢城」與「回城」之間的「買賣城」進行交易^③。

清王朝也在新疆實行過屯田來補充駐軍軍隊的經費，但這種屯田主要集中在北路，因為北路有大量的漢族和回族農民移民，而直到1831年為止，在南路僅有數處「兵屯」而已^④。清朝征服維吾爾社會的第二年，乾隆決定「當以滿洲將軍大員駐守」，露出了他想要把新疆變為滿族的軍事自治領地的想法；伊犁將軍和烏魯木齊都統被定為「旗缺」（只能任命滿族出任的官職）；對駐疆八旗兵採取消

「維吾爾」名稱出現的時期，也正是維吾爾獨立思潮開始出現的時期。為甚麼一個在此之前甚至沒有統一民族意識的集團中，能夠突如其來地出現民族獨立的傾向？清王朝如何培養突厥語系居民的族群意識，或者說向他們灌輸了甚麼樣的國家意識？

極態度，卻獎勵伯克子弟學習滿語^⑤；強迫漢人留滿族式髮辮，但在新疆只允許高級伯克蓄留，即把它作為對維吾爾人的一種恩惠。清王朝還在新疆鑄製了與中國內地貨幣異質同價的貨幣——普盧，以限制新疆人與中國內地人於內地進行經濟交流^⑥。

這種充分反映了民族差別意識的統治體制，無論怎麼看都不能說是清王朝的統治者出於保衛國家邊疆的目的，而完全是出於防備漢族的一種私心而設。由此，對於清王朝採取以上的統治政策，至少有一部分有勢力的維吾爾人認為，這是清王朝對維吾爾人的一種「恩義」；反過來，出於一種道義感，他們承認了清王朝統治的「合法性」。由喀什噶爾和卓家族發動的「聖戰」（1864年穆斯林起義），加上整個國家已面臨嚴重的財政困難，為清王朝改變在天山南部的維吾爾民族隔離政策提供了契機，開始允許中國內地的農民移民天山南部的維吾爾社會。但由於「聖戰」，清王朝在新疆的統治體系從此全面崩潰，新疆變成了獨立的政治單位，於是沙俄和英國都希望利用這個機會將新疆劃入自己的勢力範圍。國際勢力的介入，最終致使1884年清王朝開始在新疆實行與中國內地一樣的省制。

以此為契機，新疆從此由滿族的軍事自治領地變成了中國國家的領地，漢族人向包括天山南部維吾爾社會在內的各地區的移民活動也開始受到鼓勵，而當地的居民也被定性為中國國家的國民。為了使當地人逐漸脫離民族風俗，接近中華文化，清政府在各地建立官費學堂，同時強制推行對維吾爾人的漢語教育。但是清王朝傳統的新疆統治制度，維持了維吾爾社會傳統的社會體制，使維吾爾人的文化傳統和宗教傳統得到繼承；長期防止維吾爾人與漢人的接觸與交流，使維吾爾人沒有被中華文化圈吸收，文化差異之大使得兩種文化在近現代的碰撞之下，產生激烈的「反應」，族群矛盾尖銳，從而升級為族群衝突，直至今今天都綿延不絕。由於當時國家衰落，對於周邊民族來說，中華文化已不再是唯一的具有絕對吸引力的文化，這時候想建立起新疆人的「國人意識」，不能不說是為時已晚。在康、雍、乾三世，蒙古、西藏和新疆進入清王朝的統治之下，這成為清王朝日後引以為驕傲的地方，然而，這三個地區也正是中國近代以來頻頻爆發民族問題的地區所在。

清朝在中國西北與西南所施行的截然不同的民族政策，反映出兩種截然不同的民族觀：「華夏文化主義」通過模糊族群意識，使得滿族的統治具有了「合法性」；「種族中心主義」主張保持一個純潔的民族根據地，使之成為牽制「中國人」、牽制「漢人」的政治資源。這種模式在非漢人統治王朝都有表現，但是清王朝將其發揮到北部、西部少數民族與漢族的關係上，以牽制漢人的力量，這要比其他非漢族王朝更加「高明」的地方。

儘管清廷的這一策略在確立合法性方面獲得了成功，但最終卻無法徹底壓制民間知識精英階層對其統治的「種族中心主義」式抵抗，並且在乾隆皇帝試圖重新支撐或建構起滿族的身份認同時，前功盡棄。乾隆創製的對滿族淵源的經典敘述《滿洲源流考》^⑦，將雍正試圖在中原消弭的「種族中心主義」又一次喚醒，並且推向又一個高潮——儒家的天下觀念被種族排外性所抵消。儘管這是作為滿族裔皇帝擔心其本族文化徹底滅絕的結果，但乾隆此舉與滿族身份在十九世

清王朝嚴格禁止維吾爾人與漢人交流，防止維吾爾人接受中華文化的影響。這完全是出於防備漢族的一種私心而設。一部分有勢力的維吾爾人認為這是清王朝對維吾爾人的一種「恩義」；出於一種道義感，他們承認了清王朝統治的「合法性」。

紀後期悲劇性地膨脹並非全無干係。愈來愈清晰的族群界限和在此基礎上的族群認同，使得族群關係日益緊張，最終導致了太平天國及辛亥革命時期滿族旗人及其家屬被大量屠殺。但是容易被人忽略的是：在這之前的十九世紀最後幾十年，各種教門及義和團「亂民」在企圖驅逐「可憎」的洋人過程中，支持清廷，將其視作中國文化的代表。民間文化中這些因為外族（洋人）入侵而與滿漢之爭背道而馳的趨勢正在醞釀，然而卻被接下來的革命黨人在社會達爾文主義的指導下，扼殺在萌芽狀態中。

反滿革命黨人章太炎、汪精衛以及陳天華、鄒容、宋教仁等都以社會達爾文主義觀念動員現存的文化象徵，來構建一面族群之牆，把滿族擋在牆外，但世紀之交的革命黨人對於種族記憶的訴求並不僅僅局限於把滿族「他者化」，而是要締造出以漢族為主體民族的中華文化。貫穿於整個清王朝的「種族中心主義」以及清統治者所採取的民族政策，使大多數少數族群都把自己看作清帝國的一員，對於清王朝所採取的統治政策，認定是朝廷的「恩義」，因此而承認清王朝統治的「合法性」，將自己視作與被迫納入清帝國的漢族平起平坐的族群。從某種意義上來說，這些今天所謂的「少數民族」在當時並不把清朝等同於「中國」。顯然，1911年清王朝的滅亡為他們創造了爭取獨立的機會，而革命黨人極力宣傳的社會達爾文主義思想又強化了獨立的緊迫性。

因此，革命黨人既然把民族與種族等同起來，就很難反對日益發展的蒙古獨立運動及獨立蒙古國的建立，也無法對付西藏和新疆此起彼伏的危機局面。也正是意識到這樣的弊端，孫中山迅速用五族共和的「文化主義」思想來補充自己的種族主義結構，從而「名正言順」地繼承了大清帝國的邊界線，避免了社會達爾文主義驅使之下的「分裂」禍端。從種族主義、同化主義轉向各民族自治，這本身即是政策上的權宜之策——脆弱的共和國不僅面對着蒙古、西藏的分裂運動，同時也擔心：若中國對這些地方的主權要求過於積極地加以壓制，會招致帝國主義的威脅。

清朝在中國西北與西南所施行的截然不同的民族政策，反映出兩種截然不同的民族觀：「華夏文化主義」通過模糊族群意識，使得滿族的統治具有了「合法性」；「種族中心主義」主張保持一個純潔的民族根據地，使之成為牽制「中國人」、牽制「漢人」的政治資源。

三 兩種民族觀對當下中國民族關係的啟示

清楚地認識到中國歷史上兩種民族觀的相互交替出現，並自始至終同時貫穿於最後一個王朝，有利於我們正確地解析歷朝歷代的民族關係及其相關的政策措施，從而借鑒促進民族融合的模式，以指導今天民族問題的解決。

2008年西藏拉薩發生的「3·14」事件、2009年韶關發生的「6·26」事件以及新疆烏魯木齊發生的「7·5」事件，此起彼伏。正如巴克（Ernest Barker）所說，「如果我們記住一個民族的生活現在多麼像『海底潛艇』（或許現在流行的話說，只能採取『地下運動』的方式），那麼我們不能不預言它終會浮出水面。」^⑩由此，國家高層在慎重考慮如何解決新疆問題的同時，把敏感的民族問題也重新提上了核心議程。如何緩解當下各族群，特別是漢族作為主體民族與非漢族的少數群體的緊張關係，成了當前最為人們關心的話題，也是最為棘手的問題。

在此情形之下，國民的「民主」呼聲也愈來愈高，竟連一些知識份子也動不動就拿「民主」說事兒，將中國現存的諸多社會問題無法解決的原因，簡單地歸結為「民主體制不健全」，全民集體患上「民主幻想症」，認為只要建立起西方所謂的「民主制度」，所有問題便迎刃而解。殊不知，民主政治是一個極其複雜的政治體系，它的運作依賴於整個民族的文化，而非通過「改革」就能確立起來的。因此，在筆者看來，抱着民主政治形勢必須在中國確立來解決迫在眉睫的族群問題的態度，不免與古人以西江之水救涸轍之鮒的行為如出一轍。

回顧過去，我們不難看到，當今的大多數民族問題與歷史上被大多數人忽略的「種族中心主義」民族觀有相當的聯繫。通過「華夏文化主義」和「種族中心主義」民族觀這兩條截然不同的脈絡，我們可以清楚地意識到，一些學者所提出的中國「多元一體格局」並非一個「自在」的實體，而是需要我們「去粗取精」，從政治和文化傳統中剝離出適合我們現階段解決民族問題的新思路、新途徑。西方通過民主的政府形式，在國際上樹立了公民國家的典型形象，無論是美國的「自由多元主義」還是歐洲的「共同體」，都為世界其他多民族國家提供了寶貴的實踐經驗和理論基礎，然而一味地模仿西方，最終只能是東施效顰，蘇聯解體後的民族關係就是一個活生生的例子。

今天，很多人認為新疆等民族自治區的問題不是甚麼民族問題，只是經濟發展不平衡所造成的客觀現象，與族群、族性問題沒有關係。這種認識只是表面地看問題。就算是經濟因素導致的族群矛盾，很大程度上也受族群特性的驅使。換句話說，政府一味強調民族地區的經濟發展，認為國內生產總值(GDP)的增長可以贏得族群認可，而忽視了族群矛盾的緣由之一也正是經濟的高速發展。很多研究民族政策的人們，依舊固執地將經濟發展作為其解決民族問題的核心、關鍵。

費孝通曾提到^⑩：

在同一塊地方不同民族出現貧富上的差距可以是立體的，……青海省那麼大的鹽礦，由甚麼人去搞，是否可以交給當地藏族去發展？如果向外地引進人力和技術，也會發生現在海南島的立體差距……我將這些就是說要具體分析如何發展各民族的特點，讓他們自己發展起來。

這樣看來，費孝通甚有遠見！今天這種「立體差距」比比皆是，同一塊土地，少數族群與漢族出現極為明顯的貧富差距，且日益擴大，使族群間的關係複雜化，也自覺不自覺地使族群意識不斷膨脹。也就是說，經濟的不平衡發展已經對所謂的「民族團結」構成威脅，並且在現代化的推進下，少數族群的生產力仍然得不到適應社會的發展。在這種水平差異下，經濟愈快速發展，對少數族群的傷害愈大，最終因為不能適應發展而淪為「邊緣人」處於灰色地帶時，這種族性就愈為突出。當然，也不是說停止經濟的發展，就能使族群關係緩和。依照費孝通的看法，我們應該秉持着「讓他們自己發展起來」的思路來制訂發展政策。

通過「華夏文化主義」和「種族中心主義」民族觀這兩條截然不同的脈絡，我們可以清楚地意識到，一些學者所提出的中國「多元一體格局」並非一個「自在」的實體，而是需要我們「去粗取精」，從政治和文化傳統中剝離出適合我們現階段解決民族問題的新思路、新途徑。

眾所周知，人類從傳說時代起直到今天，始終面臨着民族問題的挑戰。有所思考的人都清楚民族問題在任何性質的國家都存在，在任何情況下也都是最為棘手的，而民族國家內部的族際利益衝突一直以來也都是最為典型的民族問題。歷史已經證明，解決民族問題絕對沒有簡單的、整齊劃一的模式或路徑可循。清王朝作為在中國民族國家興起之前的最後一個帝國，這種「華夏文化主義」與「種族中心主義」的民族觀並駕齊驅、貫穿始終，從而給近現代中國留下了難以下咽的苦果。行文至此，並非是要責難歷史，或是聲討滿清^⑩，只是在「大漢族主義」死灰復燃、族群意識日漸增強的今天，族群衝突此起彼伏的當下，通過回顧歷史認清問題的源頭，而釋放被壓抑的歷史也成為現階段我們重新認識族群關係的重要籌碼。只有從本質上認識族群關係，並以此作為根據，制訂相關的民族政策，才能造福子孫後代，避免歷史的悲劇再一次重演。

在「大漢族主義」死灰復燃、族群意識日漸增強的今天，族群衝突此起彼伏的當下，通過回顧歷史認清問題的源頭，從本質上認識族群關係，並以此作為根據，制訂相關的民族政策，才能造福子孫後代，避免歷史的悲劇再一次重演。

註釋

- ①④ 轉引自杜贊奇(Prasenjit Duara)著，王憲明等譯：《從民族國家拯救歷史——民族主義話語與中國現代史研究》(南京：江蘇人民出版社，2009)，頁43；59。
- ② 杜贊奇的複線歷史觀表明：看似清純或連續性的歷史語言背後，掩蓋着對不同意義的利用。參見杜贊奇：《從民族國家拯救歷史》，頁35。
- ③ 杜贊奇：《從民族國家拯救歷史》，頁55。
- ⑤ 龔蔭：〈「羈縻政策」述論〉，《貴州民族研究》，1991年第3期，頁90-97。
- ⑥ 張捷夫：〈清代土司制度〉，載中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史論叢》，第三輯(北京：中華書局，1982)，頁199。
- ⑦ 轉引自〈中國民族主義研究〉，台灣茶黨，<http://taiwanbbs.org/cgi/index.pl?b=col,m=1253692195>。
- ⑧⑩⑪ 清雍正帝撰，沈雲龍主編：《大義覺迷錄》(台北：文海出版社，1969)，頁178、174、172；16-22；10、13-14。
- ⑨ 「將呂留良、嚴鴻逵、曾靜等悖逆之言及朕諭旨一一刊刻通行頒布。天下各府、州、縣、遠鄉僻壤俾讀書士子及鄉曲小民共知之，並令各貯一冊於學官之中，使將來後學新進之士人人觀覽、知悉。倘有未見此書，未聞朕旨者，經朕隨時察出，定將該省學政及該縣教官從重治罪，特諭！」參見清雍正帝撰，沈雲龍主編：《大義覺迷錄》，頁25。可見雍正帝對此事的重視及其堅決的態度。
- ⑫⑬ 故宮博物院編：《欽定新疆識略》，卷八(海口：海南出版社，2000)，頁193；282。
- ⑭ 華立：《清代新疆農業開發史》(哈爾濱：黑龍江教育出版社，1995)，頁164。
- ⑮⑯ 林恩顯：《清朝在新疆的漢回隔離政策》(台北：台灣商務印書館，1988)，頁302；228。
- ⑰ 于敏中、阿桂等修：《欽定滿洲源流考》(台北：文海出版社，1967)。
- ⑱ 轉引自金利卡(Will Kimlick)著，馬莉、張昌耀譯：《多元文化的公民身份——一種自由主義的少數群體權利理論》(北京：中央民族大學出版社，2009)，頁81。
- ⑲ 費孝通：〈區域自治和少數民族的發展〉，載《費孝通民族研究文集新編》，下卷(北京：中央民族出版社，2006)，頁198。
- ⑳ 正如錢穆所言：「對其本國以往歷史略有所知者，尤必附隨一種對起本國以往歷史之溫情與敬意……至少不會對其本國以往歷史抱一種偏激的虛無主義，亦至少不會感到現在我們是站在以往歷史的最高之頂點，而將當身種種罪惡與弱點，一切諉卸於古人。」錢穆：《國史大綱》(台北：國立編譯館，1977)，頁1。