喜玛拉雅学术文库·阅读中国系列

CHINA IN REVOLUTION

The yenan way Revisited

从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究

〔美〕杜赞奇 著

王宪明 高继美 李海燕 李 点 合译

王宪明 李海燕 校

社会科学文献出版社

Rescuing History from the Nation, Questioning Narratives of Mordern China

Prasenjit Duara

阅读中国序

刘　东

已经是第二次在为这类译丛撰写总序了，这件事本身就使我忧心忡忡——我们如此大规模地引进当代汉学，究竟最终对中国文化是福是祸？

如果在上次作序的时候，我们对于西方同行的工作还只知一鳞半爪，那么今番再来作序，简直就像在介绍老朋友的一些新作了。换句话说，其实再没有什么时候，我们曾对汉学有过现在这样系统的、与时俱进的知识，不仅可以密切关注其学术发展的动向，就连译介工作都与其展开过程日渐同步。这当然可以算作一种成绩，不过这小小的成绩却不仅没有使我沾沾自喜，反倒带来了进一步的精神煎熬。作为长期以来此类工作的主要主持者，我完全无法回避这样的事实——越是系统地引进某种活生生的外来学术话语，就越要给原有的文明基础带来深重的冲击和致命的紊乱，古代的佛学是这样，近代的西学是这样，当代的汉学也肯定会是这样。

的确不错，如果借用康德的一个说法，我们可以尖锐地揭露和批判说，人们对于生于斯长于斯的文明环境本身，往往会产生某种“先验幻象”，以致对那些先入为主的价值或事实判定，会像对于“太阳从东方升起”之类的感觉一样执信。也正因为这

样，那些学术研究家的文化使命，才恰在于检讨现有的知识缺陷，适时地进行修补、突破和重构。在这个意义上，我们必须毫不犹豫地挑明：任何人都不会仅仅因为生而为“中国人”，就足以确保获得对于“中国”的足够了解；恰恰相反，为了防范心智的僵化和老化，他必须让胸怀向有关中国的所有学术研究（包括汉学）尽量洞开，拥抱那个具有生命活力的变动不居的“中国”。

然而，僵化的另一面却又是泡沫化。汉学毕竟既是中学的一支，更是西学的一支，那中间潜伏着许多未曾言明的外在预设，本质上跟本土的国学判然分属于两大话语系统。正因为这样，尽管中国传统早在西风中受到过剧烈震撼，可一旦大规模地引进作为完整系统的汉学，它仍然要面对着新一轮的严峻挑战；我们甚至可以说，此间的挑战竟还大过对于主流西学的引进，因为它有可能直接触及和瓦解原有文明共同体的自我理解，使国人在一系列悖反的镜像中丧失自我认同的最后基础。当今中国知识界可怕的分化与毒化，其实在很大程度上正是缘于汉学和汉学家的影响。这种要命的相对化刺痛着我们：一旦丧失阅读和思考的主动性，陷入别人的话语场中而无力自拔，就有可能被别人特有的问题意识所覆盖，乃至从此难以名状自己的切身体验，暴露出文化分析的失语和学术洞察的失明。

幸而，我们还没有泯灭进行文明对话的渴望，还把这种对话看成惟一现实的救度之路。在这种深深的渴望之中，国学与汉学这两种自成系统的学术话语，在彼此解构与相互竞争的同时，就仍有可能彼此解毒和相互补充，从而在文明之间激发出辩证发展的“中国性”来。换句话说，对抗着堕入绝对主义或相对主义的双重危险，那个构成了两大学术群体之对话基础的“中国性”，作为双方共同意识的主动构成物，仍有可能在学术的文化间性中不断漂移，在互动的知识增长中不断漂移，在超越的文明对话中

不断漂移，从而使我们既不丧失自我认同的坚实前提，又能跟现实世界构成良性的互馈。

由此一来，“中国”一词所包藏的无尽学术潜力，中国研究领域所蕴涵的无穷思想魅力，也就太值得发挥主动精神去阅读去领略了！这个肯定要伴随我们生命始终的学习过程，也同样需要既不封闭又不盲从的阅读心态，以便同时对抗固陋的本质主义和油滑的虚无主义。我们必须认识到，正像当年的佛学曾经挑战出了宋学高峰一样，我们现在大规模引进的汉学成果，也有可能表现为空前文化创造力的机遇和前奏；而中国事实也终究有可能不再只被遵循外来语法去解释，相反倒有可能在理论创新上对世界表现出顺差。——大家赶紧打开这些书本吧，因为所有这一切，其实全都在我们的一念之中！

刘　东

2001 年 12 月 18 日于北大草庐

目　录

中译序…… 1

导　论…… 1

第一编

第一章　线性历史与民族国家…… 3

一　西方学术中的黑格尔传统 …… 10

二　线性历史的困境与民族主义的政治蕴涵 …… 14

三　民族国家与启蒙模式的中国史 …… 21

四　结　论 …… 36

第二章　中国和印度的复线历史 …… 39

一　政治群体的历史模式 …… 44

二　群体封闭的解析与承异的叙述结构 …… 54

三　现代民族国家体系与历史问题 …… 59

四　结　论 …… 71

第二编

第一章　反宗教运动与被压迫者之复归 …… 75

一　自觉意识与历史终结 …… 76

二　为终结历史而创造人民 …… 81

三　反宗教运动 …… 86

四　结　论 …… 102

第二章　兄弟会与共和革命中的革命话语 …… 106

一　19世纪晚期中国的秘密会党 …… 107

二　矿工、儒家思想与满族问题…… 112

三　革命党人对秘密会党的表述…… 116

四　孙中山：现实的考验与叙述的封闭…… 125

五　革命意识形态与全球种族话语…… 130

六　结　论…… 136

第三章　“封建”的谱系：对市民社会与国家的叙述…… 138

一　市民社会与西方中国史研究…… 139

二　对市民社会的混杂叙述…… 143

三　实践中的叙述结构：建国与市民社会…… 152

四　孱弱的国家与国家主义话语…… 162

五　后记：梁启超与《封建制之附论》 …… 166

第四章　地方对国家的叙述：现代中国的联邦主义与中央集权主义…… 168

一　省与联邦国家的话语…… 169

二　湖南：自治与民权…… 179

三　广东：民族主义与背叛的政治…… 184

第五章　中国与印度现代化批评…… 196

总结论…… 221

参考文献…… 230

附录：东游记——记我的学术生涯…… 264

中译序

自从杜赞奇先生的《从民族国家拯救历史》于1995年由美国芝加哥大学出版社出版以来，已有不少学者从不同的文化学术背景对之进行过评论[①]。同时，杜赞奇先生本人为帮助读者了解其思想历程、学术背景和主要学术观点，也已应邀在百忙之中为本书中文版寄来了学术自传（见本书附录）。这些都是阅读本书很好的指南。这里谨就本书的主要内容和翻译情况简要介绍如下。

杜赞奇先生的这部新著是继其享誉国际学术界的《文化、权力与国家：1900～1942年的华北农村》一书之后研究近代中国历史的又一部力作。全书共分为理论和实例研究两大部分，共七章。

第一部分包括两章，是西方经院派学术著作中典型的“理论”模型部分。第一章探讨了近代萌芽中的民族是如何接受西方启蒙历史的叙述结构并用之建构一个从远古向现代发展的民族主

① 有关书评可参见 James L. Hevia, in *Philosophy East and West*, volume 47, no.4, (Honolulu, Oct, 1997); Kennetth Pomeranz, in *The American Historical Revew*, volume 102, no.4, (Washington, Oct.1997); Theodore Hunters, in *The Journal of Asian Studies*, volume 56, no.1 (Feb.1997); Judith Wyman, in *Historian*, volume 60, no.2 (Winter 1998); 李猛：《拯救谁的历史》，《二十一世纪》1998年第10期。相关文章可参见王晴佳《后殖民主义与中国历史学》，刘东主编《中国学术》第3辑，商务印书馆，2000。

体的。在本章中，作者对1911～1949年间中国几部较有影响的通史著作中所盛行的上述叙述模式及分期方法等进行了研析。在第二章中，作者提出了“复线的历史”（bifurcated history，一译“分叉的历史”）的观念，来取代长期以来史学界流行的“线性历史”（linear history）的观念。在“复线的历史”中，过去并非仅仅沿着一条直线向前延伸，而是扩散于时间与空间之中，历史叙述与历史话语在表述过去的过程中，根据现在的需要来收集摄取业已扩散的历史，从历史中寻找有利于己的东西，也正因为如此，新的历史叙述与历史话语一旦形成，又会对现实形成制约，从而揭示出现实与历史的互动关系。由于这种“复线的历史”注意研究历史话语形成的具体过程，这就便于我们在所摄取的话语系统之外去发现历史性。

第二大部分共包括五章，实际上是作者为尝试“复线的历史”而撰写的一系列个案研究论文的汇集。其中，前两章集中论述历史叙述结构与历史表述是如何摄取或隐匿与其世界观不相适应的错综复杂的历史现实的。第三章考察20世纪20年代后期国民党人与民间信仰或“迷信”的冲突。在作者看来，在那场反宗教迷信运动中，现代性的表述不仅隐匿了一个极其复杂的社会世界，甚至不得不将其自身意义的变化也一并隐匿起来。第四章探析辛亥时期的革命家是如何努力从民间秘密会社摄取浪漫叙述结构并将之融入一种全球性的社会达尔文主义的民族主义话语系统。最后三章探析边缘叙述结构是如何向辛亥革命以来业已占据话语霸权地位的、强调集权、强调国家的历史叙述结构提出挑战的。其中，第五章涉及近年来国际中国学界有关晚清中国是否存在“市民社会”的论战。作者从能动的历史观出发，探讨了19世纪末的历史人物是如何试图通过重构过去来建立一个现实的市民社会的。第六章主要分析20世纪初期中国的“联省自治”运动为批评中央

集权、建立自下而上的民族观而努力追寻的替代性历史叙述结构。最后一章集中反思现代性，作者一反以往学术界在比较现代化研究中多以中日或中俄两国现代化为比较对象的做法，对20世纪上半期中国和印度两国思想家对于现代性的反思和批评及其对于线性的、进化的现代民族史观的抗拒进行了比较研究。

杜赞奇此书具体论点上或有可商之处，史料，尤其是中文史料的使用上未必尽妥，个别章节中的表述也不无冗繁之感，但从总体上看，此书视野宏阔而不失精深，既能以全球眼光来审视近代中国历史，又能从关键之点切入，洞察细微，把握要害，融世界与中国、历史与现实、思想文化与政治实践和社会制度等诸多因素于一体，尤其是书中所提出的“复线的历史”的观念，对于拓宽近代史研究的视野，深化对近代中国史的理解，特别是拓展对于近代中国史学与政治社会互动关系的研究，具有重要的学术价值，无疑是自20世纪70～80年代国际学术界“语言学转向”和美国汉学界“在中国发现历史”思潮出现以来较具代表性的学术著作之一。希望此书中文本的出版，会对近现代中国史的研究起到一些推动作用，则我们作为译者，将会感到万分荣幸。

此书译稿完成于去年12月，后经原作者杜赞奇先生及其助手李海燕审阅，并提出了修改意见。由于出自多人之手，译文风格上前后不尽统一，加以译者水平有限，错误之处在所难免。我们诚盼方家和读者批评指正。

在翻译过程中，我们得到了北京大学刘东教授、中国社会科学院罗琳研究员、清华大学彭刚博士、刘晓峰博士等的帮助和支持，在此谨表衷心感谢。

王宪明　2001年11月于清华园

导　论

现代社会的历史意识无可争辩地为民族国家所支配。然而，尽管历史总是属于某个民族，民族本身却是颇有争议的现象。一个民族内的政权、政治家以及普通百姓并不总是能对本民族应该做什么或意味着什么达成共识。无怪乎研究民族主义的学者对“民族”、“民族国家”及“民族主义”等词语的界定感到非常为难。自从1882年厄尼斯特·冉南发表题为《什么是民族主义》的演讲之后，学者纷纷试图给这些概念下定义。路易斯·斯尼德为澄清民族主义而撰写了一篇长达208页的定义（Snyder，1983：253）[①]。如果存在于历史中的事物真的不能界定，那么，民族在历史中寻求最终归宿，就显得十分滑稽。当然，尤其奇特的是，我们仍然很难撰写出不属于当代任何一个民族的历史。

本书着重研究20世纪初期的中国，我将探讨民族国家、民族主义与线性进化史之间的密切关系。我对民族和民族主义的理

① 一般而言，对民族主义定义的讨论都围绕着这样一些方面：主客观条件的相对比例和角色，以及怎样区分少数民族性（ethnicity）与民族主义。一些不那么显而易见的问题则很少被论及，如：在同一个民族内异质性（heterogeneity）意味着什么，某些集团是怎样被包含在民族之中而另一些集团则又是怎样被排斥在外，一个团体是怎样获得或丧失其民族认同感的，等等。

解不仅基于中国的民族主义，而且更主要的是基于当今世界各地的事态的发展。在我们这个时代，民族这一概念极不稳定，我们甚至不能断定它是在发展还是在衰落。正在迅速出现的民族形成、毁灭、再形成的过程中，便是民族的偶然性和争议性。这与把民族当成一个不断演化的统一体的观点形成鲜明对照，使我们因此有必要检视民族历史的形式层面。当代研究历史叙述结构的论著，尤其是对因果论式的进化史的批评，对于我们目前的研究大有裨益。在进化史中，历史运动完全被看成是前因产生后果的过程，而不是过去与现在之间复杂的交易过程（transactions）。通过把对进化史的批评与民族主义的研究结合起来，我们便有可能析解历史与民族之间的深层的、执着的和（正如我们将要论证的那样）具有压抑性的联系。

我的主要论点是：民族历史把民族说成是一个同一的、在时间中不断演化的民族主体，为本是有争议的、偶然的民族建构一种虚假的统一性[①]。这种物化的历史是从线性的、目的论式的启蒙历史的模式中派生出来的。我将用粗体的历史来表示后者，以区别于其他讲述过去的形式。启蒙历史使民族国家把自己看做是一个存在于传统与现代、等级与平等、帝国与民族国家的对立之间独特形式的共同体。在此框架内，民族成为一个体现能够推翻历史上被认为仅代表自己的王朝、贵族专制以及神职和世俗的统治者道德和政治力量的新的历史主体。与此相反，民族是一个集体的历史主体，随时准备在现代的未来完成自己的使命。我在此粗略地勾勒出的这种叙述结构不仅描述民族历史的基本架构，而

① 《牛津英语词典》是这样定义“主体”的现代哲学意义的：主体是“更具彻底的自我意识或思维能力……是一个思索的或认知的主体，是自己或自我。”（《牛津英语词典》，牛津大学出版社，1971 年缩印本，2：3120）

且还支配着众多的通俗与专业的现代历史。虽然它与现代民族国家同时诞生，但战后的现代化范式更进一步强化了其中许多重要的对立。最近关于民族主义的理论虽然已经与这些对立部分脱钩，但却仍与其他对立联系在一起。

在此种语境下，20 世纪初期的中国格外富有研究价值。这不仅是因为现代民族主义在此期间在中国扎下根来，同时也因为正是在这一时期启蒙历史的叙述结构以及一整套与之相关的词汇，如封建主义、自觉意识、迷信和革命等，主要通过日语而进入中文。这些新的语言资源，包括词汇和叙述结构，把民族建构为历史的主体，改变了人们对于过去以及现在民族和世界的意义的看法：哪些民族和文化属于启蒙历史的时代，什么人或什么事必须从此种启蒙历史中排斥出去。由于我们自己的历史观念与民族线性的历史有许多共同之处，我们往往倾向于把历史当做认知的透明媒介，而不是将之看做一种话语，一种使历史人物（包括历史学家）得以用来阻碍、压制、利用其他讲述过去和未来的方式，或在某些时候与这些方式进行协调。

本书分为两大部分，第一部分共两章，论述民族作为启蒙历史主体的理论问题。第一章探究正在兴起的民族接受启蒙历史的叙述结构的辩证过程，以及这一历史是如何制造出一个同一的、从远古进化到现代性的未来的共同体。我将以 20 世纪初至民国时期（1911～1949）几部有影响的中国通史为例，来考察这种叙述结构的盛行、其独特的修辞以及其分期策略。在第二章中，我提出了一个内涵较为宽泛的“复线历史”（bifurcated history）的概念来代替线性历史的观念。过去不仅直线式地向前传递，其意义也会散失在时空之中。复线的概念强调历史叙述结构和语言在传递过去的同时，也根据当前的需要来利用散失的历史，以揭示现在是如何决定过去的。与此同时，通过考察利用过程本身，复

线的历史使我们能够恢复利用性的话语之外的历史性。这样，我将在超越或反省线性历史的目的论的同时拯救历史。

第二部分包括5个倚重文本的个案研究，是我撰写复线历史的一系列尝试的成果，目的是要在民族进化历史的范畴和框架笼罩的阴影下闪烁出一星亮光。本部分前两章集中审视历史叙述结构和表述是如何利用或掩盖与之不协调的复杂的历史现实。第三章考察20年代后期民族主义的改革家与民间宗教或迷信的交锋。在那次斗争中，对现代性的表述（相对于封建迷信而言）不仅掩盖了一个复杂的社会世界，而且还掩盖了自身意义的变化。第四章探讨辛亥革命时期的革命家企图把秘密会党的浪漫叙述融入一个全球化的有关种族国家的社会达尔文主义话语的努力。其余各章考察有关民族的替代叙述是如何以朦胧的或试探性的声音去挑战自共和革命以来即占据霸权地位的中央集权的国家主义的历史叙述结构。我在第五章中一定要冒险参加已处于强弩之末的有关帝制晚期中国是否拥有“市民社会”的论争。但是，我是从一个更能动性的历史观念的角度加入这一论争的：所探讨的是19世纪末的历史演员如何试图（即使是短暂地）重新讲述其过去以便现在实现市民社会。第六章，“地方对民族的叙述”，集中探讨20世纪早期的联省自治运动，诉诸非主流的历史叙述结构以批评中央集权，并阐述其自下而上的民族观念。最后一章对20世纪上半期中国和印度一部分人士利用“文化”这一替代性基础挑战历史结论、批判现代性进行评价。

虽然我的目标是批判作为历史主体的民族，但是我深切地意识到，至今还没有什么能完全替代民族在历史中的中心地位。且不谈别的，不论是作为历史学家，还是普通的个人，我们的价值观都是由民族国家所塑造的。毫无疑问，我之所以定期回到对我生于斯长于斯的故乡印度的研究，正是与牵系于民族的纽带有

关。印度研究领域中近来出现了对民族启蒙历史的猛烈批判，尤以著名的贱民历史学派对之所作的批评为甚。虽然我不是一个印度问题专家，然而我受仍然模糊地定义为“后殖民主义”的理论框架影响较大。此种理论渗透于印度及其他地区新派的学术研究之中。依我看来，后殖民主义旨在批判现代独立的民族国家继续在旧的殖民主义或启蒙历史的格局及其有关不同生活方式和时间的等级之内运作的方式。我试图从这一相对陌生的历史编纂学的高度来思考中国，以打破中国历史的叙述结构的稳定性。

与此同时，我在第二章和第七章中还要利用我对印度的兴趣和知识对中、印两国进行比较研究，并借此使比较历史本身摆脱大家所熟悉的历史格局。中国历史学中大多数的比较研究总是把中国跟日本相比，无一例外地试图回答这样一个问题：为什么中国现代化的进程比日本慢？本书的比较层面（不局限于与印度的比较）将努力打破这种历史叙述结构的中心地位或既定性。在比较中，我将探究这些不同的社会把启蒙历史与本土叙述结构联系起来的方式，探寻历史企图遮掩或者利用的领域，以及各个拒绝其渗透或抵抗其霸权的领域。

想像的民族：谁想像？想像什么？

在本书中，我预设了一个特定的民族观念，此一观念对于那种认为民族主义代表着统一的意识或身份认同的观点持批评态度。概论的后半部分提出了我自己对民族主义的理解——即民族主义虽然宣称是统一的或具有统一功能的身份认同，但实际上是一种包容差异的现象。随着心理分析、哲学及其他领域的进展，“身份认同”一词已变得颇有争议性。不论在这里还是在别处，我的锋芒都指向那种假定有一个认同于社会或文化表述的先验

的、原始的自我的观点。在此，我们无需赘述汗牛充栋的文献，请允许我声明：我使用身份认同来指称由某些表述在与其他表述的关系中所产生的主体位置。换言之，一个认同于或被联系于某种表述（如民族）的“先验”的自我本身就已经是由另外的表述所产生的一系列主体位置，如妇女、朝鲜裔美国人、浸礼会教徒等等。故此自我不是原初的或单一的建构，而是在许多变化的、常常相互冲突的表述网络中建构的。

我建议从这种流动的表述网络中来理解民族认同的原动力。我们也因此需要摈弃在大多数民族主义研究中普遍存在的两种假设。第一种假设把民族看做是一个有内聚力的集体主体。但民族主义很难说是民族国家的民族主义，确切地说，它代表了对于民族的不同表述之间进行斗争和协商的场所①。第二种假设认为民族主义意识自身是一个独特的、前所未有的意识形式。虽然民族主义理论把自己置于表述网络中的特权地位，自视为一个囊括或维系其他认同的主身份认同，但实际上它只是众多认同中的一个，与其他身份认同是可以互变互换的、冲突或和谐的。这不仅对于现代认同是如此，即使如我们将在第二章中要看到的历史身份认同也是如此。

现代民族主义的新颖之处在于近百年来遍布全球的民族国家的世界体系。这一体系将民族国家视为主权的惟一合法的表达形式。民族国家是一种有着明确疆界的政治体制，其中“代表”民

① 就此而言，我对诸如民族主义之类的大概念的破坏性解构或内向爆破也许会使人的观念类似于实证主义个人或集团的极大功用理性选择理论。但在我看来，功利本身就是由话语所界定的，更重要的是，功利常常混迹于多种建构个人或群体的话语或表述的游戏之中。在本书中，我们自始至终都会碰到关于自我的表述的多样性、变动性和含混性，这又常常为语言的多义性所调和或掩饰。

族—人民（the nation－people）的主权国家不断扩展自己的角色和权力。在第一部分中我们还会更进一步讨论这一体系。

当然，民族国家体系跟伊曼纽尔·沃勒斯坦及其他学者所撰述的现代资本主义世界体系的全球经济有关。根据沃勒斯坦的早期著作，现代国家与全球资本主义劳动分工的要求有着密切的联系，后者为了使资源非匀称性流动，必然在资本主义的核心区域缔造强大国家，而在边缘区域缔造弱小国家（1974）。许多批评沃勒斯坦模式的人指责他对边缘区域新兴国家的建国的相对自主性认识不充分（Meyer，1980；Duara，1988a：3）。在最近的一篇文章中，沃勒斯坦似乎对这一问题有所认识。他提出，民族国家的形成为边缘地区的某些社会形态获得“核心”地位提供了手段（Wallerstein，1991：81～82）。他关于民族国家有助于向现代资本主义社会过渡的观点与我的研究是一致的，但我更着重考察的是，作为历史意识传播并征服其他“非进步”形态的时间的最重要话语途径的民族国家之兴起是怎样有助于资本主义渗透发展的。同时，民族国家体系和民族认同都是非常复杂的问题，可以在不考虑世界经济的情况下进行讨论。民族对于与资本主义的关系不同，以及全球资本主义经济与民族国家的世界体系之间的变换不定的关系，本书虽略有涉及，但作者将另有专题进行研究。

从历史上来讲，民族主义独特和新颖的地方不在于认同形式或意识形态等认识论的范畴，而在于全球性的体制革命。此种革命产生出极强有力的民族国家表述。在民族国家出现很久以前就存在着总体化的、自觉的政治共同体。再者，即使在现代，民族国家尚不能竭尽个人认同，更未能把民族的意义限制在自己的表述中。现代民族国家必须面对其他（包括历史的）共同体的表述，甚至与之交锋。当我们考虑到民族认同的含混性、变换性与

可替代性以及与其他认同的互动时，便不难认识到它能在多大程度上支持民族国家，就能在多大程度上颠覆民族国家。

从卡尔·德意志（1961）开始，研究民族主义的专家就一贯强调自印刷时代以来，民族国家是如何利用日益增加的大众传媒来支持自身的建国计划。很少有人强调新生民族国家的对手，如在布勒敦、波罗的海诸国、西藏或旁遮普，同样也在利用这一手段来创造与之相对立的民族表述。国家从来就没能根除存在于新旧共同体中替代性的（alternative）民族建构。最成功的政权能够把这些建构控制在较为非政治化的空间里；但即使在老牌的民族国家如西欧诸国，仍然存在着对既定民族形式的公然挑战。沃克尔·康纳（1972）曾经指出，世界上没有哪个民族——无论发达与不发达——没有遭遇族群动员对民族国家的挑战。康纳无视民族国家把“民族主义”局限于对自身忠诚的专横做法，执意在事实上把这些自我求异的少数民族族群当做民族看待。

康纳在民族国家内部找到民族主义，此举揭示了政治认同既互相冲突又互相类同的性质：族群动员发展成为与自己要反对的认同相类似的民族认同，但不同的认同之间的关系较此更为复杂。民族主义一般被看做一个社会中压倒其他一切认同，诸如宗教的、种族的、语言的、阶级的、性别的、甚至历史之类的认同，并把这些差异融会到一个更大的认同之中。然而，即便此种融会一时一地取得成功，但不同的自我意识群体对民族的构想和表达仍大异其趣。实际上，我们可以像谈论“世界观”那样来谈论“民族观”，不同的民族观不仅不会被民族国家所压倒，反而会规定或构成民族国家。我们所听到的不是民族和谐而单调的声音，而是一群交互穿插的、矛盾的、含混的声音，彼此之间相互对抗、相互肯定、讨价还价。

因此，对民族主义的研究不仅包括公开的民族运动，还应该

包括各种民族观和民族叙述结构。譬如在今天的美国，各种团体的声音向我们展示了对于美国人特性的想像是多么不同乃至相互矛盾。这些声音不仅来自各个少数民族，如黑人、犹太人，亚洲人、西班牙人等，也来自像妇女、同性恋者及和平信徒这样一些亚群体或弱势群体。这些人在调和他们自身的身份认同和他们作为美国人的身份认同的同时，也向占霸权地位的民族主义提出了有力的挑战。下面是两位美国人，其中一个是美洲印第安人，另一个是女同性恋活动家，谈他们在独立日的感受：

> 我常常在独立日的狂欢节上玩得格外痛快，但这跟做个美利坚合众国的公民毫不相干……我自己不记得曾有过仅仅由于自己是美国人就盲目骄傲和慷慨激昂的经历。我的少数民族身份和部落成员身份对于我和我的家庭来说一直就是压倒一切的。（佐阿林·阿江伯特，国家自然历史博物馆美洲印第安人项目主任。引自《华盛顿邮报》1990 年 7 月 4 日）
>
> 我认为自己是个非常爱国的公民。在独立日那天，我会热泪盈眶；我还爱在足球赛上唱《星条旗歌》。在我看来，爱国意味着公开地以同性恋者的身份同我的家庭一道心平气和地参与这项地地道道的美国运动——足球。（佩里·拉得希克，全美同性恋特别工作组立法官。引自《华盛顿邮报》1990 年 7 月 4 日）

对民族主义的研究强调民族国家怎样通过各种表述策略将性别和性别角色纳入到政治体之中（Yuval Davis and Anthias, 1989），但很少注意妇女怎样不时地挑战或拒绝这些表述。最近研究中国妇女作家的著述已开始表现出这些作家当中所蕴藏的反抗性。在中国历史上，纯洁的女性身体一向是民族纯洁性的隐喻

和转喻（Schoppa，1989）。被蒙古人、满族人或日本人——侮辱的中国妇女的身体既象征着被蹂躏的民族身体，又是这个身体的一部分。来自哈尔滨的作家萧红在其以日据时期为背景的小说《生死场》中，就拒绝了这种表述。根据刘禾的看法，小说中的民族主义“是一种十足的父权制意识形态，它赋予为领土、占有和统治而争斗的男人们主体位置。小说中的妇女作为男人的占有物，并不能分享这种男性中心的领土意识”（刘禾，1994：58）。为了有意识地颠覆民族主义话语中被侮辱的妇女这一修辞手法，萧红让她的女主人公被一个中国男人所强奸：“小说毫不留情地冲击了民族主义对女性身体的盗用，从而提出作为一个中国人/农民/女人究竟意味着什么这样的尖锐问题”（刘禾，1994：45）。

在多数现代民族国家中，家庭被奉为民族道德的载体。国家之所以有责任教育和“解放”妇女，是因为有必要塑造出能够在生物学和文化意义上生育“优质”公民的高效母亲（Yuval Davis and Anthias，1989：7～9）。唐妮·巴罗（1985）和温梯·拉森指出，中国五四时期的文化叛逆者利用另外一种策略把妇女纳入现代民族国家之中。这些激进分子试图把妇女直接吸收为国民，从而使之拒绝家庭中建立在亲属关系基础上的性别角色。“五四”对作为社会等级制的再生产场所的家庭的尖刻攻击也许可以解释为什么激进的知识分子无法“从妇女在家庭的地位出发来发起一场正面的重新定义‘妇女’的运动”（Larsen，1991：11）。但这样做的结果，是他们把妇女中性化，即妇女成为像男子一样的国民；许多像丁玲这样重要的女作家最终也放弃了围绕性别问题的创作。不过，拉森仍然在一些女作家身上观察到某种抵抗：她们开始拒绝“把‘民族’作为界定‘妇女’的涵盖一切的概念”（Larson，1991：13）。

阶级和民族常常被学者看成是对立的身份认同，二者为历史

主体的角色而进行竞争，阶级近期显然是败北者。从历史角度看，我认为有必要把阶级视做建构一种特别而强有力的民族的修辞手法——一种民族观。在中国，李大钊就是以阶级的语言来想像在国际舞台上的中华民族的：中国人民是一个被西方资产阶级压迫的无产阶级民族，是国际无产阶级的一部分（Meisner，1967：188）。当然这并非中国特有的情况。阿布社拉·拉鲁依把处于这个阶段的民族主义称做“阶级民族主义”：

在与欧洲的对抗中，原教旨主义者诉诸文化（中国文化、印度文化、伊斯兰文化），自由主义者诉诸民族（中华民族、土耳其民族、埃及民族、伊朗民族），革命家诉诸阶级——这个阶级包括整个人类或者所有被欧洲资产阶级剥削的人们。我们可以称之为阶级民族主义，但其中仍保留了政治的和文化的民族主义的若干动机，由此，专家往往感到很难对它做出定义（引自Fitzgerald，1988：10）。

国际舞台上的阶级—民族在国内也有相应的表达方式。某个阶级的所谓的特征被延伸至整个民族，某一个人或群体是否属于民族共同体是以是否符合这个阶级的标准为转移的。中国共产主义就是一个很好的例证，尤其是旨在清除不受欢迎的阶级或剥夺他们的公民权，从而以理想化的无产阶级形象塑造中国的“文化大革命”时期。这里，民族观念成为具有超国界诉求的革命语言与民族确定性之间的张力之所。以阶级斗争的革命语言界定民族的另一种手法是把阶级斗争的“普遍”理论置入民族的语境中。30年代毛泽东上升为与列宁和斯大林齐名的最高理论家的地位，以及“中国模式”的革命运动的诞生，都是马克思主义中国化的结果，民族特性便体现在由中国人领导的独特的阶级斗争的模式中。这种“民族观”与国民党人的准儒家式的民族表述相去甚远，就自不待言了。

今天虽然很难想像这种以阶级为基础的民族表述的回归，但全球范围日益强大的女权主义运动是否能重建民族的性别表述，我们拭目以待。自然，民族身份认同总是历史地变化着的，反映着社会的变迁。即使“成熟”的民族国家也出人意料地不断产生出新的民族主义或新的民族观。在北爱尔兰人、威尔士人和苏格兰人与英国人的身份的关系史中，苏格兰人追求分裂主义身份的文化基础似乎最弱。但60年代和70年代的局势促成了苏格兰民族主义的复苏（Breuilly，1982：280～290；Agnew，1987：143～159）。近年来分裂主义运动在印度愈演愈烈。鲜为人知的是，过去最强大的由国大党领导的反抗英国统治的民族主义运动，同样发生在这些地方（如阿萨姆邦）。以下章节将揭示近两个世纪以来，中国境内诸如满族人、客家人等群体的身份认同以及他们与中国人之身份之间的关系是怎样起伏波动的。

民族认同之所以不稳定，不仅因为它或为非主流的认同形成原则（如宗教的而非语言的原则）所分裂，或因为忠诚被转移到某个亚群体（即使这一亚群体是新近才形成的）而分裂，还因为所有真正的民族主义都有一种跨国界的想像力：泛非洲主义、大亚细亚主义、泛欧洲主义、泛伊斯兰主义、什叶教、犹太教等。当然，地域性的民族主义与更广泛的认同之间的关系是多种多样的。有些对民族认同的追求把自己的合理性建立在最终促成一种超然的秩序之上。例如在上个世纪之交的中国，维新派的民族主义者康有为就把民族主义说成是进入各民族“大同”世界所必经的一个阶段，并以此来为民族主义辩护。在孙中山把中国的命运与世界上所有被压迫民族的命运联系起来时，大同也是他所标榜的理想。

在伊朗，波斯语一直就是历史上决定政治共同体的准则：先是在公元224年后希腊化时期阿达什尔·萨萨尼发起的波斯复兴

运动，然后是阿拉伯人统治下波斯文学的繁荣。诗人沙那马·费道斯则代表了后一时期最辉煌的成就，他描述了一个理想化的前伊斯兰的伊朗历史而竭力避免使用阿拉伯语。随后，在萨发维当权的16世纪，伊朗的独特性不再通过语言而是通过什叶教来表达，因为这时伊朗已经成为“一个为敌对的逊尼邻邦所包围的好战的什叶教堡垒……一种围城的心态、一种‘我们’与‘他们’的对立，渐渐形成”（Weryho，1986：52）。

波斯神话和什叶教神话同时构成了现代伊朗民族主义。但很显然，什叶教在发扬民族伟大性时也赋之以国际主义理想（Benard and Khalilzad，1984）。正如费舍尔和阿北迪所指出的那样，像什叶教教士、霍梅尼的弟子穆塔达·穆塔哈里这样的伊朗思想家所面临的最主要的问题就是如何有效地保持普遍主义与民族中心主义之间的张力。穆塔哈里反对阿拉伯主义和前伊斯兰传统，而宣称伊朗的什叶教才“是创造伊斯兰文明的主力军（Fischer and Abedi，1990：176，191）。与此同时，费舍尔和阿北迪的民族学研究揭示了民间的伊朗民族主义在1967年的阿以战争终结之后，是如何迅速地由反阿拉伯主义转向针对犹太人的穆斯林大团结（1990：178）。

即使在日本，我们本来也许以为可以找到忠诚与领土的完全一致，而不会想到在这里民族主义的意识形态会需要任何外在的支持。但是日本人的民族身份认同是靠大亚细亚主义以及日本在保护其他亚洲国家免遭西方资本主义的腐蚀中获得其特殊地位这一观念来支撑的。对于日本民族主义来说，追求西方式的“文明”国家与保持一种西方之外的自主性之间的张力的消解有赖于东洋史的建构（Tanaka，1993）。诚然，从东洋史建构中所产生出来的大亚细亚主义曾为日本帝国主义呐喊助威。但如果我们只看到这一面就错了。马理斯·詹森曾写过有关宫崎寅藏和大井健

太郎等人一心要毁灭西方帝国主义的大亚细亚主义思想是如何激励了孙中山等人。“对他们来说，亚洲广大的受压迫的农民大众的翻身既是改善日本农民状况的连带产物，也是后者的促进因素。”（Jansen，1967：219）

在今天的欧洲，政治认同的矛盾性可谓登峰造极。经常在同一个国家，如德国，民族主义的复燃与一个跨国梦想的几乎实现接踵而至。目前尚不太清楚的是，新的欧洲共同体会发展成一个超级民族国家呢，还是会取代民族国家这一形式本身。无论怎样，欧共体都很可能需要采纳民族国家的一些功能和象征符号。巴里巴曾经这样猜测：欧洲在建造一个虚构的族群体时，是否会促成一种欧洲共同语，是否会促成针对土耳其人、阿拉伯人、黑人以及其他“南部种群”而理想化出一种“欧洲人种身份认同（1991：105）。边界的不同划分将对这些“他者”有着截然不同的后果。

民族观的多样性以及政治认同的变动不定性使我们最好把民族主义看做相对性的身份。换言之，一个民族，即使它确实不是新近才创造的，也很难说是一种原初本质的实现。相反，它是一个旨在容纳某些群体并常常以暴力的形式排斥其他群体或将其他群体边缘化的历史建构（以语言标准来界定民族所排斥或边缘化的群体显然会与以宗教、种族或共同的历史经验来界定民族所排斥或边缘化的群体不同）。作为成员之间的关系，民族“自我”在任何时候都是相对于“他者”而定义的。民族自我还根据对立面的性质和规模而包含各种更小的“他者”——历史上曾经互相达成过不稳定的和解的他者和潜在的、正在建构其差异的他者。最值得我们注意的正是这些潜在的他者，因为他们向我们展现出创造民族的原则——志愿作为一个民族而存在，有意突显自己的差异并掩盖把它与社会学意义上的近亲联系起来的文化纽带（详

见第二章)。

民族主义作为一种关系最显而易见的表达便是世界各地的反帝国主义运动。孙中山等中国民族主义者抱着人多力量大的信念，认为在战乱时期少数民族与汉族同心协力抵抗帝国主义是符合其自身利益的。当帝国主义的威胁消解以后，这些少数民族很容易因为汉族人多势众而感受到威胁。东欧民族国家的分崩离析最具戏剧性地说明曾经支撑着一种民族形式的条件已不复存在。同样，立陶宛或佐治亚境内的亚民族主义不过是我们时代大解体的表征罢了。加拿大也值得我们注意，这不仅因为其境内有魁北克民族主义，而且也因为魁北克民族很可能受到一个隐蔽的他者(如莫霍克人)的挑战。隐蔽的他者可能是其他群体，也可能是其他组合群体的原则。试看西亚变色龙式的身份认同，其形式完全取决于是阿拉伯民族主义、宗教民族主义、还是地域民族主义受到了威胁。

我的目的不是简单地去歌颂“差异”。相反，个人和群体能够同时在不同的意识形态和文化的表述中找到一席之地并对之做出反应，说明社会中存在能够抵制大一统意识形态的批判力量。历史学家一般来说很关注民族身份认同形成和发展的过程，而忽略同一过程中其他的身份认同或替代性的(常常是新生的)民族叙述结构被压制和遮掩的事实。一方面，民族已被揭示为一种不稳定和偶然的关系，另一方面，历史却在不断地巩固着民族的神秘性，换句话说，就是巩固民族是一脉相承的主体这一可疑的论断。社会历史学家等有时在实践中怀疑这种论断，但他们尚未能对作为民族国家历史的历史提出理论上的挑战。

在以下的各章中，我将提出一种强调历史认同的能动性、多样性和争议性的替代性历史。与以往的进化历史相比，我所强调的是历史演员是怎样以某些特定的民族或共同体的表述来抵制另

外一些表述，又如何在这一过程中把散失的意义和过去据为己有。这样，我们可以把民族历史看做像民族本身那样具有偶然性。我的任务是既要揭示民族历史的强迫性目的论，又要从历史中拯救出过去对于现在产生意义的方式。

第一编

第一章　线性历史与民族国家

如果下一个世纪是“太平洋世纪”，那么，太平洋地区也将会撰写世界的历史，那将会是什么样的世界历史呢？上两个世纪所写的历史是我们所熟悉的：线性的、进化的历史不仅是我们体验时间的主要方式，也是我们存在的主要方式（Young，1990，de Certeau，1988，Soja，1989）。也就是说，时间超过空间，造成寄身于地理空间的“他者”，有朝一日会变成我们昔日的自己。也许东亚诸社会比任何其他非西方社会都更成功地接受了这种启蒙历史观。虽说此种历史观对于实现某些现代化目标发挥了一定作用，但它为了摧毁和驯化“他者”，也带来了极权与封闭。本章着重讨论在撰写中华民族线性历史的过程中所形成的封闭策略，同时，我也要像我所研究的历史人物一样在历史的缝隙和裂纹中去反读历史。

黑格尔的《历史哲学》（1956 年版）迄今为止仍是我们了解线性目的论的、进化论的历史的最重要基础。在黑格尔看来，历史的目的，即其进步的方式，不过是精神即理念的自我意识的展现。自我意识有两个时刻，一是精神本身客观地融入宗教、法律和国家存在的合理性之中，二是个人主体意识。个体自我意识的进化意味着不仅承认与自然及人为秩序相对的个人自由，更重要的是它意味着个人与精神的浑然一体性。如此才是真正的自由，

才是历史的终结，其最好的示范是普鲁士。在那里，存在的就是合理的，合理的就是存在的。我们（包括亚洲的历史学家）所写的亚洲史一直深受黑格尔思想的影响，虽然他的形而上学观和赤裸裸的种族主义观已鲜有信从者。黑格尔的遗产通过三种相互交叉的资源预设于我们的语言中：马克思主义，韦伯的宗教社会学及民族主义的意识形态。

黑格尔用一个关于从黑暗到光明的进程的精彩寓言来描述精神的自我展现：

> 试想一个盲人，忽然得到了视力，看见灿烂的曙色、渐增的光明和旭日上升时火一般的壮丽，他的情绪又是怎么样呢？他的第一种感觉，便是在这一片光辉中，全然忘却了他自己——绝对的惊诧。但是，当太阳已经升起，他这种惊诧便减少了。周围的事物都已经看清楚了，人便转而思索他自己内在的自我，他与后者之间的关系也就逐渐被发觉了。他便放弃了不活动的静观而去活动，等到白天将过完，人已经在自己内在的太阳里筑起了一座建筑；他在夜间想到这事的时候，他重视内在的太阳，更过于他重视那原来外界的太阳。因为现在他和他的“精神”之间，结了一种“自觉”的关系，所以也就是一种“自由”的关系。我们只要把上述想像的例子牢记在心，我们就会明白这是象征着历史的路线，即“精神”在一天里的伟大工作。（Hegel，1956：103。译文引自黑格尔《历史哲学》，王造时译，三联书店，1956：148。略有改动——译者）

在此框架内，黑格尔考察精神自我意识在非西方世界的表现。非洲（那里被认为高出美洲印第安人一等），是“幼年时代的地方，还笼罩在夜黑幕里，看不到自觉的历史的光明”

(Hegel, 1956: 91。译文出处同上，第136页)。在中国和印度，精神有所体现，但远未获得自觉意识，因此，始终只能停留在“非历史的历史”的阶段，中国国家政体具有客观理性，但他所统治的却是盲目臣服的子民。在印度，对内在主体性的沉思冥想导致否定现实，从而也否认了作为理性化身的国家与真实的主观自由 (Hegel, 1956: 140)。与这种哲学、历史和社会学的话语交织在一起的，是黑格尔对中国与印度的国民性所下的断语：这两个民族最显著的特征是他们对属于精神的一切——心灵、宗教、道德、科学与艺术——均格格不入，他们天生一副奴性和野蛮性，缺乏一种内在人性的自我肯定 (Hegel, 1956: 138～139)。

黑格尔的《历史哲学》发表于1822～1825年之间，其哲学体系显然适用于觊觎世界的殖民霸权，有关此点，也许并非鲜为人知。至少在鸦片战争前15年，黑格尔就曾提到英国征服中国既是不可避免的，也是必要的。正如罗伯特·杨所指出的那样，历史不仅为西方征服世界提供了合法依据，同时也把“他者”当做了一种知识。于是，普遍化的历史把其他社会和知识形式纳入自己凌驾于一切的框架之中并发现后者处处捉襟见肘。伊曼纽尔·莱文那斯认为，这是西方哲学中有关总体性的观念的一个特征，它靠摄取和扬弃“他者”来生产知识。这种总体化的基本形式是历史，它把“他者”归结于普遍性的历史的时间和抽象理性的名义之下。莱文那斯批评这是残酷的，不公正的，认为“他者”抵抗扬弃的惟一方式是从历史之外的时间中推演出意义 (Levinas, 52, 55)。

具体来说，把历史凌驾于其他体验时间和空间的形式之上导致双重封闭，否定了没有历史的人们的可理解性。在此，我们没有时间和篇幅，也没有必要去重复列维·斯特劳斯 (Levi Strauss)、保罗·李科尔 (Paul Ricoeur)、海顿·怀特 (Hadyn

White)、米歇尔·德·舍陶（Michel de Certeau），尤其是最近谢尔顿·波拉克（Sheldon Pollock）与保罗·科恩（Paul Cohen）诸家的众多论述。这些学者指出，历史性是人类存在的基本形式，时间性的经验是以各种不同的叙事或非叙事的方式来记录的，如文学、神话、谱系、艺术、仪式、语言等等。他们还指出，历史的叙事形式本身也有其形而上学的一面。因此，在上述两种情况下，对过去的掌握都是一项有限的事业，一种既理解又阐释的诠释学。

不管其源出何处，作为存在模式的历史与西方强权的扩张联系在一起，但我们必须指出，西方强权同时以民族国家和帝国的形式而兴起，这一现象迄今还未有令人满意的解释。我认为，如果说历史是存在的模式，是促使现代性生成的条件，那么历史也就是始作俑者，是实现现代性的历史主体。黑格尔强调精神的特殊性总是体现在民族中，只有当一个民族完全摆脱朦胧暗淡的历史感悟，如神话传说跟诗意理想并在历史中彻底意识到自我，才能够获得成熟的个性（Hegel，1956：2）。只有具有充分历史意识的国家才能实现自由。那些没有历史的人民，那些尚未形成民族的部落组织和帝国之类，既不能要求也没有权利。更重要的是，民族国家有权摧毁非民族国家，并为她们送来启蒙之光。这样民族国家又变成帝国。由此，我们便可以理解为什么黑格尔相信英国征服中国是不可避免的，也是必要的。

要理解为什么上述假设在19世纪的许多帝国得到实现，我们首先必须明白，黑格尔的历史也许是19世纪占统治地位的进化论话语的最精密的叙述。进化论如乔治·斯陶肯（George Stocking，1987：183）所言就像一颗硕枝横生的大树，有机地融入达尔文主义的风景画之中。到那一世纪末期，社会达尔文主义开始冲击非西方世界时，它代表了启蒙理性阴暗的一面；或者说它是启蒙理性的怪胎儿，因为它正是在启蒙文明的名义下，把

人类划分为“先进”与“落后”的种族，并为帝国主义掠夺提供名正言顺的理由[①]。

许多学者已经指出社会达尔文主义在西方社会的理解与运用方式是各不相同的（Stocking，1987；Hofstadter，1955）。但其中很多假设却是共同的。例如，在上个世纪之交的美国，连帝国主义的批评者也没有想到去挖扩张主义的达尔文种族主义之根。实际上，种族优越的假设常常被颠倒过来，成为反对吞并土地的论据：美国去统治菲律宾意味着向一个不可同化的异族介绍他们无法吸收的属于盎格鲁撒克逊人的自治美德（Hofstadter，1955：192）。作为19世纪的世界观，社会达尔文主义的一套易于辨认的特征也为殖民地人民和处于世界民族国家体系边缘的那些民族所充分认识，尤其是在东亚，社会达尔文主义敲响了“黄祸”警钟（Hofstadter，1955：189）。种族问题首当其冲毫不奇怪[②]。社会达尔文主义选定种族这一生物、环境与文化的混合物来作为决定一个民族是否能向文明迈进的因素的汇总地。斯陶肯写道：毫无疑问，进化论思想“为19世纪的整个殖民事业提供了重要的思想依据——野蛮人不仅道德败坏、精神恍惚，而且从种上说就是无能的”（Stocking，1987：237）。随便翻阅一下上世纪末在中国生活过的外国人，比如阿瑟·斯密司1899年所写的关于中国人“民族性”的书，我们就能发现文化与种族的偏见是怎样推演

① 从欧洲人的观点来看，进化论种族主义使用“物竞天择”、“适者生存”等词句，虽“极乐观，但道德上却极含混”，可以用来为最极端的掠夺与殖民统治辩护。

② 我用“种族”一词来指代由明显可见的体貌差异以及随之而来的社会文化差异而造成的民族差异。明显可见的体貌差异包括“血缘”或“种类”的观念，用于创造不同群体彼此之间的不可同化的绝对差异。这种差异是一种建构性的差异并用来为群体创造一种不可同化的差异。班顿（1980）曾为我们证明，作为一种建构性的差异，不同的时代曾用不同的话语观念，如世系、血缘、遗传等，来解释此种差异并使之合法化。

出外来启蒙的需要的[①]（这种偏见后来被殖民者所接受，演变成“国民性”的问题）。

然而，我们必须在更广的话语中来理解种族。社会达尔文主义是一个关于历史、民族和种族的封闭的、相互定义的话语，其中民族合法性的惟一根据是这个种族是否能像赫布斯保姆（1990：41）所论述的那样，适应或推进历史的进步。我们知道，在西方大学里专业历史的出现与民族利益密切相关，而且这一专业的权威源于其民族真正的发言人这一身份。例如，法国大学系统里的历史专业是在19世纪70年代建立的，其时法国经历了普法战争的惨败。法国的历史学家不仅自视为民族遗产的传承人，而且是“公共舆论的塑造者，肩负着用历史的教训来重建民族自豪感，以便使新遭国耻的祖国寻求新生和复仇的重任”（Keylor，1975：3）。19世纪80年代美国新建立的历史系的职业历史学家致力于建设一种真实、健康的民族主义以替代党同伐异的、谬误的民间爱国主义（Novick，1988：71）。19世纪末期美国历史学界的共识是：在血腥的美国内战之后，历史应该肩负起“治愈民族”的重任。然而，正如彼得·诺维克所指出的，南北方历史学家的民族和解是基于一种盎格鲁撒克逊式的种族民族主义，不仅黑人被认为是“进化的弃儿”，而且种族的纯洁性有赖于排除从欧洲边缘蜂拥而至的“凯尔特人”和“拉丁人”（Novick，1988：80～81；Hofstadter，1955：172）。

进化论历史一直是优越种族进步的角录。按照这样的标准，停滞、落后的种族可以说是没有历史，没有民族。当然，种族与民族的关系是一个复杂的话题，黑格尔对此也不甚了然。西方历

① 例如，可参见阿瑟·史密斯《中国乡村生活》（1899）一书的最后一章。在该书中，即将拯救中国的基督教也建立于实实在在的社会达尔文主义“物竞天择”等原则的基础之上。

史无疑将继续这一话题。几位研究者却一致断定，在1870年到第一次世界大战之间，民族和种族的区别几乎消失了（Hobsbawm，1990：108；Hofstadter，1955：172；Stocking，1987：32，66，235）。囿于本章的范围，我们不能讨论欧洲国家为什么又是怎样把他们之间的差异视为种族意义上的差异。然而，这种只有某些先进种族才拥有民族性并有权支配那些无民族性、无历史的种族的观点在东亚半殖民地人民来说再清楚不过。日本是第二次世界大战以前惟一突破这一封闭圈的非西方国家，但是由于上述原因，日本不仅认为有必要显示其工业与军事威力，而且还要发动吃牛肉运动及征服刚刚被野蛮化的中国人来展示其种族文化上的优越性（Gluck，1985：88～99，135；Pyle，1978：75）。

社会达尔文主义的话语圈不仅使某些民族成为帝国主义强权国家，也要求开展一项以维持殖民地的非民族地位为目的的文化工程。19世纪帝国主义被美化成现代文明与野蛮状态、民族国家与封建帝国之间的原则斗争。因此，马戛尔尼之所以对乾隆皇帝宣称他有权力，其根基正在于此。半个多世纪以后，英国女王却成了印度的女皇。伯纳德·库恩（1983：201）指出，维多利亚是英国的女皇，但她同时也是印度的女皇。这种二元主义（即一个民族国家同时有权维持一个帝国）完全依赖于论证殖民地永久保持非民族地位的能力来维持。在印度，官方认可的研究种姓、部落和领地的社会学就属于这个宏大的“殖民化”的工程。非洲殖民政府所提倡的无数的“新发明的传统”，也属于同一范畴，其用意是为了发现非洲的“部落”并将之定位为充满仪式与家长制意识的“传统”共同体（Ranger，1983：230～236，248）。在中国，正如何伟亚（1990）所证明的那样，北京在1860年和1900年两次遭到劫掠，这与把中华帝国表述为非文明国家大有关系。义和团运动后，迫于与大清帝国贸易往来的需要，西方帝国主义列强不得不再一次按照自己的形象来塑造中国皇室的形

象：野蛮的皇帝变成了文明的皇帝。现代帝国可以统治非民族国家这一命题并不纯粹是描述性的，它必须不断再生产，才能使民族国家的帝国统治名正言顺。

一　西方学术中的黑格尔传统

众所周知，黑格尔的世界观，尤其是他有关亚洲的观点，是通过马克思关于中国的通信及关于亚细亚生产方式的讨论而广为传播的。马克思更敏锐地感觉到了启蒙运动的阴暗面，因而他不回避其破坏性。资本主义的残酷行为总是与启蒙运动的海外旅行相伴随的。马克思这样描写道：资本主义

> 给印度斯坦带来的灾难，与印度斯坦过去的一切灾难比较起来，毫无疑问在本质上是属于另一种，在程度上不知要深重多少倍……英国破坏了印度社会的整个结构，而且至今还没有任何重新改建印度社会的意思。印度失掉了它的旧世界而没有获得一个新世界，这就使它的居民现在所遭受的灾难具有了一种特殊悲惨的色彩，并且使不列颠统治下的印度斯坦同自己全部古代的传统，同自己的全部历史，断绝了联系。（Marx，1853〔6月25日〕：95。此处译文引自中央编译局《马克思恩格斯选集》第2卷，人民出版社，1975，第63、64页）

然而，马克思这种反历史的感情是比较少见的，因为他更注重历史的向前运动。他认为对那些停滞的、无历史的社会的破坏是一种代价，只有这样才能达到进步的目的。他创造了这样一个令人震憾的形象：那些无时间性的社会在与英国人的接触中分崩离析，“正如小心保存在密闭的棺材里的木乃伊一接触新鲜便必然

要解体一样”（Marx，1853〔6 月 14 日〕：86。此处译文引自中央编译局《马克思恩格斯论中国》，人民出版社，1997，第 4 页）[①]。

韦伯是另一位在黑格尔和我们的思想之间知名度稍次于马克思的调节者。至少通过帕森斯的解读，韦伯已成为现代化理论的鼻祖。韦伯对中国和印度宗教的研究及其对两国社会的描述显然比黑格尔的《历史哲学》更高明、更完整，但他在考察这些社会的理性本质时，也发现他们与达尔文教伦理相比，有很多欠缺之处。在韦伯看来，上述社会拥有高度成熟的理性的体制，如中国的官僚制度和印度的种姓制度，但这些都是“实质性的理性”（缺乏现代主体对自由的自我意识的“形式理性”），所以它们最终受制于对自己文化的盲目信念。

德国研究韦伯的权威如施鲁克特和罗思有意淡化韦伯的进化论思想而强调他为理解合理化与两国文化中形而上目的论的关系所做的努力。然而，韦伯当然明白单一地解释理性的危险，即认为只有“脱离了魔幻的世界”的理性才是有效的观点的危险性（Roth and Schluchter，1979：51）。然而，帕森斯为韦伯的《宗教社会学》（Weber，1969）所写的《导言》却把韦伯视为进化论大潮之中的一员大将。他写道：“本书毫无疑问地代表了关于人类社会发展的基本进化论观，且具有核心的地位……（在韦伯看来）现代西方世界的发展——尤其是其受禁欲新教主义影响的那些部分——是最重要的进化潮流的前卫”。也许他意识到他对韦伯的解读与黑格尔《历史哲学》有某种共鸣，便匆匆地要与后者拉开距离：“这一因素（即宗教导向）却并未被看做是自动展

① 马克思也并不能够完全超脱种族型的进化论。在写到中国人沉溺于鸦片的行为时，他认为，“历史好像是首先要麻醉这个国家的人民，然后才能把他们从世代相传的愚昧状态中唤醒似的”（马克思，1853〔6 月 14 日〕：85。译文引自中央编译局《马克思恩格斯论中国》，1997，第 2 页）。

开或‘自我实现’：它只能通过一个与其他因素互动的复杂过程”来起作用。可是帕森斯引用的各因素间的差异只是给予宗教导向一个黑格尔唯心主义所没有的社会学基础（Parsons in Weber, 1969：lx）。不管我们怎样看待韦伯，他的著作中确有进化论思想，以致为战后进化论（尽管已非社会达尔文主义）再次兴起时所利用。

下面一节我将探讨中国对启蒙历史观的接受以及启蒙历史怎样与创造一个向现代演进的民族主体的工程密不可分。启蒙历史不仅是向现代性的积极迈进，而且是对原生主体的挖掘及以本质论的策略来使现在与过去重新接轨。我在余下的篇幅里将指出，外国，尤其是美国的中国史研究，并没有密切参与创造一个特定的中国民族主体（尽管帕米拉·克劳斯雷［1990a］关于汉学研究一直墨守汉化即儒家同化主义的范式的看法不无道理），但参与了把民族国家建构为迈向现代化的历史进程的载体。不管学者相信中国正往现代化方向迈进不是永远停留在前现代，他或她的着眼点都是与启蒙历史意识形态紧密相联的进化论。中国史研究的中心叙述结构仍与欧洲模式或启蒙模式联系在一起，而揭示这个历史模式的压抑作用更广泛、批评性更强的历史则仍多阙如。

当代严肃的学者已很少再有人使用帕森斯的现代化模型。再者，我也无意贬低中国史研究的总体质量和实用性，很显然，我在这里和别处的研究都大大得益于前者。但我确实感到隐藏在上文提到的许多历史问题后面的结构性叙述还未引起足够的注意，帕森斯模型还很难摆脱[1]。大量的社会历史学论著中，韦伯—帕森斯关于向现代性转形的假设与马克思主义或新马克思主义阶段

(1) 虽然某些历史学家可能认为，自己所写的根本不是叙述性的历史，但李科尔却指出，即使年鉴学派那样试图打破线性时间观念的当代史学家中反对叙述的史学家，也无法避免情节编织的叙述模式（1984，1：208～225）。

理论相结合，来划分基本历史周期，学者就在这样的周期框架内从事正常的解谜活动。因此，我们便有了从唐宋之交一直到西方冲击的“晚期帝制阶段”。这个时代的特征是原始资本主义形成、原始工业化、商业资本主义及正在兴起的资产阶级价值观。在有关行政制度理性（即专制主义的问题）、自治的都市、绅士管理阶层、以及最近才提出的市民社会和公共领域等问题中，我们都可以看到韦伯的影响。这个综合范式的思想史是强调世俗与超越的价值之间、个人主义与自由主义之间及国家管制与个人自治之间有无张力。

1984年保罗·科恩在其开创性的研究著作中提醒注意美国占统治地位的几种中国研究模式——尤其是现代化和帝国主义的模式——中暗含的美国中心主义。他把这个问题同早期的“中国中心方法”做了比较。后者曾在孔斐力、伊夫琳·罗斯基、弗雷德里克·维克曼等学者的著作中开始萌芽。采用“中国中心方法”的学者放弃“文化”与“传统”的中心视角，转而强调历史——特别是强调过去的塑造力量，因而对中国历史记录更公正合理。尽管我对科恩的批评心怀敬意，却不能不指出“中国中心方法”也有问题。

中国的历史材料是否已预设某一特定的叙述结构可以为西方和中国历史学家洗耳恭听并忠实地再现？或许历史材料只是喧哗的“噪音”，其意义需靠历史学家通过叙述来“象征”性地揭示？科恩似乎倾向于前者，也许兼取二者，但我们的问题却并未就此了结。如果有一个预设的叙述结构等待我们去挖掘——不管我们的分析范畴对之增加了什么，我们怎能知道这是谁的历史？怎能知道掩盖了谁的声音？本质论的问题依然如故。

中国的历史不能再被天真地当做西方史或真实的中国历史。我们必须关注叙事的政治，不论是我们在理解中所运用的修辞手段的政治，还是向我们呈现他们的世界观的历史演员所运用的修辞手段的政治。第一个教训是，我们面对的中国历史已经按照启

蒙主义的模式被叙述结构化。而当事者不仅仅是为我们提供阅读原始资料框架的美国学术。从20世纪一开始，我们现在所研究的许多历史人物已力图用线性的、目的论的模式来叙述他们的历史，从而身体力行地促使中国的历史纳入普遍化历史的进程。对中国过去的重写一方面压抑了过去喧哗的众声（从再现过去是为了左右现在的角度看，这也压抑了现在的众声），另一方面也构成了既是西方的又是中国人的身份。本书的目的不是为了找回未被污染的、原始的中国史，而是为了确定一个场所，在那里，多层次的叙述结构或是在摄取历史之真或是在同历史之真挣扎，而历史之真除了通过叙述象征以外是不可得知的。

二　线性历史的困境与民族主义的政治蕴涵

西方帝国主义当然无法阻挡非民族向民族国家转变的运动。民族独立运动的历史已经被大讲特讲，但是有关启蒙历史的问题却十分模糊。历史是非民族国家转入民族国家的主要模式；在东亚及世界各地，历史成为民族的生存形式，成为文明世界的一员有利于民族国家以历史主体的资格进行自卫，但与此同时，采用此种启蒙历史就必然要以现代性为其最终目标。

于是，当历史开始成为民族的根基与存在模式的同时，民族开始成为历史的主体。当然，民族并非诞生于虚无。我在第二章里曾批评了许多最近发表的关于民族主义的研究论著中存在的反历史的观点，它忽视了对前现代的政治群体的表述与现代民族之间错综复杂的互动关系。这里重要的是要理解，现代民族主义试图摄取那些既存的表述以用于现代民族的存在模式，换言之，民族存在于启蒙历史的时间中，包容于民族国家里。

我们再三强调历史与现代民族密不可分。民族（及由其衍生

的民族主义领袖和以民族的名义行事的民族国家）获得作为历史主体的特权和主权。没有主体，现代历史将毫无意义；主体在变，但不会消失。我们自己的历史实践表明：历史研究的主题可以不断翻新，如王权、国家、阶级、个人、身份认同群体等，但其心照不宣的参照系总是民族。我们从来不怀疑我们所学的历史就是中国、印度、日本或法国的历史。民族就是以这样的方式暗示专业与通俗的历史：它才是历史的支配主体。民族参照空间从来就没有无辜地沉默着，它为所有“自己”的历史争夺疆土、人口和文化。历史学家只需要运用既定的分期策略，就往往已经卷入了创建一个一脉相承的主体的工程之中。即使最优秀的社会史和地方史专家也不去质疑这个前提或在理论上探求这个无时无刻不在的民族以外的选择。

我想把在线性的历史中构建主体的必要性与保罗·李科尔有关历史时间的哲学阐释挂上钩。李科尔的研究有助于澄清民族主义历史学中一对由来已久的矛盾：民族的返祖现象与它的现代化的目的。对现象学时间的线性表述——即把时间看成是无限个“现在”的连续系列——造成我们的时间经验从根本上不协调。在李科尔看来，线性时间的转瞬即逝，也即是“有限之悲哀”，是不能用哲学的手段，如奥古斯丁的“灵魂分离”（distentio animi，原文为拉丁文，Ricoeur，1984，1：16～18）和海德格尔的时间性等级克服的（1984，1：60～62）。进而言之，时间经验的不协调因对时间的两种不同的理解而加深。一种是把时间理解为一系列互无关联的瞬间，另一种则理解为永恒的、往复的（上帝的时间，历史的终结）。于是，我们便面对着这样一个悖论：“在宇宙层面上，我们的生命周期是微不足道的，然而正是在我们短暂的生命周期里所有有意义的问题都被提了出来”（Ricoeur，1991：343）。

李科尔认为，历史时间为我们提供了一种连续的感觉，减轻

因时间流动如一系列的现在而带来的焦虑[1]。然而历史连续性是靠建构一个理想的统一体来实现的，而这个统一体绝非是普遍性的东西。我认为，传统的、循环的历史观不但是建构连续性的替代方法，它所带来的焦虑也比线性的历史为少，因为循环历史标示或强调回返，而线性历史是通向未来的一次变幻不定的航程，没有回返。那么线性历史又能建构怎样的手段来克服灵魂分离的焦虑感呢？最重要的手段便是进化的叙述结构，它通过历史主体为未来增加了一层稳定感：进化的事物（不管在道德上是进步的还是中性的）在变化中保持不变。历史主体是一个形而上的统一体，用来对付线性时间经验的困境，即过去与现在的分离以及流动的时间与永恒的时间之间的脱节。

不过李科尔提醒我们，进化叙述结构既以其理想的解决方案掩盖了这些困境，同时又暴露了其存在（1988，3：139～140）。比如说，黑格尔的历史既记录精神在历史中进化又标示历史的目的就是历史的终结。因此，黑格尔复制了流逝与永恒之间的困境。使我感兴趣的是，为了解决时间困境而做出的历史努力怎样产生叙述裂缝，它们又怎样进而同民族主义的政治牵连在一起。

作为历史主体的民族从来不能完全消除过去与现在之间的困顿。在某种意义上，民族国家意识形态甚至会发现困顿在政治上是可利用的。分析家很少注意到，民族既存在于历史之中，又在其终结之处。它既是穿越历史的本质（虽然具体细节散失殆尽），又游离于历史的控制之外。现代自我意识在任何意义上来讲都是历史的终结。作为历史的主体，民族必须天天进行复制、复原民

---

[1] 李科尔步海德格尔之后尘，把历史时间写成生命的“展开”，写成一种通过重述、重复、追述继承的才赋的能力，来防止彻底失散的介乎生死之间的存在（李科尔，1984，1：61～62；1991：102）。正是此种重述的能力，使我们得以从时间性中得到历史连续性的意识。

族本质的工程，以稳固它作为无所不在的民族空间的透明度，尤其是在面临内部及外部的挑战的关头。同时，现代文明的启蒙话语已经让所有社会不得不向现代化靠拢。但接受现代化和进步也就意味着拥抱新事物、打碎旧镣铐。因此，民族国家一方面歌颂民族古老的、永恒的特性，另一方面又努力强调民族国家的空前性，因为只有这样人民—民族才能成为自觉的历史主体。民族国家只不过代表这个主体位置（我们将在第二章中讨论这个问题），自然是被置于括号之中，而不是公然宣张的。

民族时间中的裂隙有时被表达为特殊与普遍的对立，而在亚洲研究领域则表现为东、西方的对立。中国“体用”思想（中学为体，西学为用）与印度佛佗（vedantic）精神与西方物质主义之分被解释为东、西二元对立的思想，用于调解西化的知识分子在放弃本国文化而追求西方现代化之后所发生的身份认同危机。能够声称自己拥有一个不同但又更优越或至少相应的传统文化或历史，对于非西方知识分子来说是鼓舞人心的。约瑟夫·列文森把这个问题置于历史（中国历史的特性）和价值（普遍的现代性）之间的斗争；他也许是这一观点最有力的倡导者（Levenson，1965：109～116）。读者将会注意到，这种解释赋予中国知识分子一种极度自卑感。在此我不愿讨论这种大而化之的心理学思路是否可靠的问题[①]，只想指出列文森并没有看到历史与价值之分本身也是与新的历史模式联系在一起的结果。我希望把这些

① 在查特吉（1986）和唐小兵（1991）分别对甘地和梁启超所做的分析中，认为两个历史人物的反现代观念不是心理性的，而是对立性的。尽管方式极不相同，但两位作者都把这两个历史人物视做向总体化的近代启蒙历史中打入一个楔子，并创造一个自治的空间。但是，此种自治空间最终在两种乃至多数社会中被民族国家所吸收、并被转化成一种本质化的“文化”表述（相对于指启蒙历史的“文明”而言），并可用来保持传统的、常常是性别式的统治（参见第七章）。

二元结构读成描述过去与现在之间的鸿沟的一种方式，而鸿沟出自于确立民族为线性历史的主体。

综上所述，中国与印度历史时间的断裂在他国历史中同样存在，如肯尼亚史、美国史、法国史等。乔治·班克罗弗特在18世纪20年代写的《美国历史》一直被认为是关于美国民族性的奠基性叙述。据彼得·迪莫克（1992）研究，班克罗弗特此书揭示了一个既肯定历史又否认历史的双重悖论——即著名的美国例外论。一方面是黑格尔式的历史：文明精神主宰并组织空间，也就是说历史将以进步的名义摧毁（非历史的）人民与文化[①]。班克罗弗特因而可以断言“按文明的观点美洲大陆是一片冷落的荒原”。这一模式使他得以冷漠无情地描述对美洲土著人的大屠杀和对黑人的奴役。另一方面是迪莫克提到的例外论：美国民族处于一个自由如巨泉奔流不息的“新时代”。这种时间的断裂也是与世界他国的脱离，因而造成美国的独特性。通过这两种叙述模式，美国民族既能表现其历史性，同时又能宣告其创新处，其相对于历史的自由。

有时民族不能调和其时间性分裂，叙述结构上的失败表现为强调民族古代本源者与强调新鲜的现代性者之间的政治冲突。在以色列，宗教右派与世俗民族主义者之间的冲突就是一个很好的例子（印度的情况也是如此，参见第二章）。宗教右派认为民族的意义都包含在圣书之中，而世俗民族主义者则以进步的眼光看民族的未来。汉德尔曼夫妇通过对1948年以色列建国选择国旗的象征的研究来考察这一冲突：正在兴起的以色列犹太民族文化倾向于世俗，却又必须置根于古以色列并因此与宗教盘根错节。所以国旗的象征必须包含被理解为世俗文化的源泉的古代象征

① 迪莫克在（1992年4月5日）的私人通信中曾说，班克罗夫特在1819/1820年曾听过黑格尔谈话。

(Handelman and Shamgar Handelman, 1990: 216)

然而以色列国旗模棱两可的象征是个沉重的负担，迅即变成犹太复国主义宗教党派与基本世俗的党派之间的公开冲突。宗教党派希望选用犹太教旗，因为它同时象征着犹太民族的诞生、圣殿崇拜和上苍保佑的政治国体。世俗派则希望把犹太教旗与七星的象征意义结合起来——七星代表七小时工作日，象征合理劳动和社会福利，进一步象征启蒙运动的价值观。这一象征很快遭到宗教党派无情地围攻，最后“泰塔斯”教旗成了以色列的正式象征，她“集时间（最后一个以色列犹太人国）、地点（以色列耶路撒冷）、犹太人和本原、永恒的品质于一体。这个最后被批准的象征符号同现代犹太复国主义憧憬未来的主题毫无关系”(Handelman and Shamgar Handelman, 1990: 219～220)。

也许时间性分裂所包含的最重要的政治蕴涵是在“人民”的观念之中。作为民族主权的基础，人民很古老，可是他们必须获得新生以参与新世界。美国革命的基础毫无疑问是人民，革命期间，如果“人民”只能在街上从事大众化的政治活动的话，是不能成为新秩序合法化的源泉的。要成为权威的资源，他们必须先从一个更高的、非人格化的机制那里获得权威；这个机制就是成文宪法。人民必须经过创造而成为人民（Warner, 1990）。同样，在中国和印度那样的新民族国家，知识分子与国家所面临的最重要的工程之一，过去是、现在依然是重新塑造“人民”。人民的教育学不仅是民族国家教育系统的任务，也是知识分子的任务。后者通过民歌民谣、文学与至关重要的反宗教运动（参见第三章）而参与其中。民族以人民的名义兴起，而授权民族的人民却必须经过重新塑造才能成为自己的主人。人民的塑造与再塑造是时间问题在政治上的表达：历史的形而上学等同于同一体的进化。

孙中山非常清晰地表达了存在于民族断顿时间之中的人民的问题。他的著作也揭示了断顿怎样引出了一个供各种民族叙述结

构竞争的场所。孙中山认为，中国（在他看来即汉民族）具有世界上最为完美的民族结构，因为她具备形成民族的所有5个标准：血缘/种族、语言、习惯、宗教和生计。同时，孙中山却没有表明中华民族是否已充分觉醒，民族意识是否还需要进一步唤醒。他在上述选择之间举棋不定：一方面，只有当汉人仍然受奴隶意识的支配而没有民族觉悟时，像他这样的民族主义者才能实现自己的使命；另一方面，一个羽翼既丰的中华民族是任何民族主义语言合法化的先决条件。换句话说，如果人民—国家在历史上一直存在，那么现在的民族国家有什么根据来宣称自己是人民—国家的第一个合法代表呢？

孙中山最初双管齐下，争辩说唤醒也就是再唤醒。汉人在历史上面临紧急局面时，应付自如，展示了汉民族成熟的自觉意识，抗金、抗蒙就是很好的例子。然而，孙中山最终把这个问题转换成儒家大同主义所引起的问题从而掩饰其模糊性：大同主义减弱了汉人原有的独立精神，使他们接受了像现在这样满族人的异族统治。同一个大同主义却又是孙中山的改良主义政敌所提倡的东西：他们宣扬中国既包括汉人又包括其他少数民族。孙中山及其共和革命党人试图动员起一种特殊历史不仅作为新民族国家的基础，同时也是要剥夺对立的领土与历史的民族观念在意识形态上的合法性（孙中山，1986：41～42；1924：645～648）。

在关于民族进化的描述的表面之下包含着一个压抑与再创造的复杂工程，包含着扬弃他者的自我再生。我们处在现代历史学家的主体位置上，线性历史所假定的透明性使我们看不到它为了包含这些压制，为了阻止民族体内部的分裂所采用的战略。我们必须从理论上反省像历史分期、特殊时代之类的基本范畴，认识到它们并不仅仅是组织材料的便捷方法，也不仅仅是通向现代性的目的论大道，而是为了隐匿断顿与压抑的修辞战略，因为这是主导叙述结构所需要的。只有这样，我们才能看到在这些范畴之

内工作的历史学家怎样日复一日、年复一年地复制民族国家的意识形态。

三　民族国家与启蒙模式的中国史

到20世纪初期为止，中国历史的写作已经在启蒙运动的模式之下进行。历史学家梁启超也许是第一个用启蒙的叙述结构来写中国历史的。他宣称，没有线性历史的人民是无法成为民族的。实际上，他在1902年写的世界历史——也许是中文第一家——不仅写了欧洲人尤其是雅利安人征服世界的历史，而且是从欧洲人关于征服世界、把启蒙传播到全世界的观点来写的（梁启超，1902a，《文集》4：1～30；另见唐小兵，1991：133）。一度曾是梁氏老师的康有为把进化的观念应用于儒家史学范畴，而梁启超则彻底抛弃了中国史学，认为后者无力赋予中国民族的经历以任何意义。

从那时起，中国知识分子中的许多人迅速地发展了一部线性的、进化的中国史，基本上以欧洲从中世纪专制制度获得解放的经验为样板。梁氏的做法是在中国语境里复制西方史的三个时期：古代、中世纪与现代。此后中国历史的分期常常只是阐发梁启超的基本公式（傅斯年，1928：176）。梁启超批评中国传统史学按王朝纪年来划分历史，而忽视国民的历史。他的历史观与民族国家紧密联系，以致他使用区域性的比喻把线性历史的分期比做是民族国家之间用以标志各自辖区的条约（梁启超，1901，《文集》3：10～11）。

除了上述三段分期法之外，经常被用来进行历史断代的方法，如五四后中国史学中常见的那样，是“文艺复兴”。三段法和“文艺复兴”对于在修辞上“重理”民族国家的问题来说至关重要。简言之，古代是创造民族与文化的时代，也是纯洁与本原

的基本象征。中世是衰退期——内乱、外患污染了民族与文化的纯洁。振兴精神、恢复纯洁的努力只能短期奏效。现代则是再生的时代，常常通过斗争而求变化，通过变化而达到进步。现代期是否伴随复兴并不肯定，但复兴的思想使现代期将恢复丧失了的过去的一般信念戏剧化：在迈入新世界之际，在我们抛弃中世纪的积累——儒教也好，夷狄统治也好，迷信也好——的同时，怎样与过去再相连？于是，整个史学机制被调动起来恢复文化与人民的连贯性，同时又使得历史学家抛弃未来所不需要的东西。

历史公式发挥作用，治理时间上的分裂问题，最终“铸造出”一个统一、连续的民族主体。另一方面，当历史学家探讨现实同谁结合这样不可避免的问题时，这些公式的裂痕将会十分醒目。民族主体由谁组成？由什么组成？什么团体、种族、地区、阶级构成民族？什么构不成民族？在另一个更微妙的层面上，不同历史学家的叙述结构将揭示他们在界定民族主体上封闭与开放的不同程度和风格，从而把整个工程的脆弱性暴露出来。在现代中国的非马克思主义史学传统中，即便是最老到的历史学家也致力于界定民族主体的工程，这尤其表现在历史分期问题上。世界性的社会达尔文主义话语与共和革命的反满政治共同制造出了一个纯粹由汉族构成的民族群体的理念。

虽然梁启超曾经反对过革命党人狭窄的种族主义并把后者的“小民族主义”与他自己的“大民族主义”相对立，但他也未能完全避免他所吸收的话语中的种族主义的理论基础。进化论的时间观渗透在其历史中，并尤为清楚地表现在如下论点中：没有历史的人民将会很快被挤出历史舞如，因为他们无法形成群体团结对付来犯之敌。此外，梁启超毫不怀疑只有白种人、雅利安人和黄种人（至少是潜在地）才拥有历史（梁启超，1920a，《文集》4：15～20）。但梁氏并没有断言民族只能是单一种族的政体。

按照梁启超的划分，中国古代史从传说中的圣帝一直到秦统

一中国（公元前221年），“是为中国之中国，即中国民族自发达、自竞争、自团结之时代也。其最主要者在战胜土著之蛮族”（梁启超，1901，《文集》3：10～11），中世纪是中国在亚洲的至乾隆朝（1796）为止的历史。这段时间里，中国与亚洲其他民族交往，并完善其中央集权体系。虽然汉人常遭中亚诸族征服，但从精神上说，汉人则征服了这些征服者。至中世末期，亚洲诸种族（其意思当指汉人及其中亚邻居）已凝聚为一大种族，一致对外。在现代，中国已融入世界，中国人将团结亚洲各民族，抛弃自身的专制制度，与西方民族竞争（梁启超，1901，《文集》3：12）。在这一模型里，真正的中国——中国的中国——在上古诞生，中世则受专制制度所累，充满了政治失败。但梁启超的“大民族主义”则促使他把其他非汉人种族包括在民族之中（有关其立场的进一步讨论，参见第四章；有关其对分期问题的忧虑，参见第五章）。

革命理论家汪精卫则反其道而行之。汪精卫[①] 在1905年所写的《民族的国民》是现代中国民族主义的奠基性论著之一。他借用伯伦知理的词汇来定义民族：共同血缘、共同语言、领土、风俗习惯、宗教、精神与生理特征及历史。他认为，有必要在两层意义上把握民族的含义，一是法律上的实体，即由公民所组成的民族国家（“国家”），二是种族群体（“族类”），汪氏所说的“民族”就是在此意义上使用的[②]。汪氏的意图是想揭示由单一种族组成的国家比多种族的国家好得多，他列出了两个理由：一

① 具有讽刺意味的是，这一民族主义奠基之作的作者在1940年沦为日本人的傀儡，这一事实不应忽略。

② 在此，正像每位论及此主题的作者都曾做过的那样，我们必须再次声明，“民族”一词含义丰富，既指“民族”（nation），又指“种族”（race），反映了当时西方种族与民族之间难分难解的情形。不过，汪氏明确用该词来指称种族。

是平等，若一民族，则所比肩者皆兄弟，“是为天然之平等”（汪精卫，1905：84）；二是自由。汪精卫引用《左传》中常为人所引用的那句话写道：“非我族类，其心必异”，所以战胜民族对于战败民族必束缚压制之，种族之间总有争斗。此外，他还注意到，西方文明之国没有受异族统治的例子（汪精卫，1905：97）。

但是，在现实世界中，种族并非总是与民族国家互为表里，因此，必须同化其他种族。在这一语境下，汪精卫提出了一个四重分类法，把各种可能的历史情境都包括在其中（汪精卫，1905：85）：

1．以势力同等之诸民族融化而成一新民族；

2．多数征服者吸收少数被征服者而使之同化；

3．少数征服者以非常势力吸收多数被征服者而使之同化；

4．少数征服者为多数被征服者所同化。

上述分类法可看做代表了理解全世界各种族向民族进化（或非进化）的不同道路的方法。因此，汪氏对所学到的社会达尔文主义的创造性运用，不仅是为了在世界层面上把握种族—民族之间的联系（汪氏的论文和分类法充满了取自世界各国的史料），更是具体针对中国而言。除了两个相对较短的时期（晋、隋之交及元代）之外，中国至清入关前一直属于第二类社会，占多数的汉人吸收同化了被战败的少数种族。被清征服之后，中国沦入第三类社会，汉人面临着被少数征服者同化的危险（汪精卫，1905：86～87）。尽管如此，既然汉人现在有了民族主义觉悟，认识到在生存竞争中保种的必要，满人将要么被同化，要么被消灭，从而导致第四类社会的出现（汪精卫，1905：95）。

汪精卫的文章具有奠基性的意义，不仅因为它影响深远，而

且因为它把社会达尔文主义循环话语的三要素（种族、民族及历史）重建成一个系统性的民族主义学说。民族必须拥有文明种族的品质才能进步，才能在历史上取得进步。汪氏对汉民族纯洁性的关注正源出于此。于历史而言，除了他所提到的例外情况，汉人有过吸收他族的光荣历史，一定能够同化清朝统治者。汪氏的文章表明，极端的社会达尔文主义已成为中国知识分子的话语。这种社会达尔文主义不仅使他们对民族的想像合法化，而且对其世界观起了结构性的作用。

对照关于中华民族的两个开创性叙述结构之后，让我们再讨论一下民国期间几位重要的历史学家。我们将会看到复杂的历史分期公式怎样变成克服或调解创造连续的种族/民族主体工程之裂缝的战略。1918 年，历史学家傅斯年再一次提出历史分期的问题。像梁启超一样，傅斯年宣称，没有分期的历史毫无意义。西方史通过追踪上世、中世、近代三个阶段的变化而获得其意义。在中国，新近发表的历史学论著力图模仿由日本史学家桑原骘藏在其《支那史要》中所创立的西方式分期法。有意思的是，桑原骘藏此书一开始曾题为《东洋史要》。桑原是东京帝国大学 1896 届的毕业生，代表着日本现代科学的历史的骄横，他高尚的历史观是与对中国原始的“野蛮”的极端蔑视纠缠在一起的（Fogel，1984：120～121）。

傅斯年提醒人们注意上述日本模型的局限，并试图提出自己的替代模型。桑原骘藏把中国历史分成 4 个时期：

1. 上古：史前至秦皇一统中国，称之为汉族（“种族”，傅氏解释为与英文 race 同义）缔造时代；

2. 中古：秦皇一统至唐亡，称之为汉族极盛时代；

3. 近古：唐至明亡，称之为汉族渐衰、蒙古族代兴时代；

4. 近世：括清一代为言，称之为欧人东渐时代。（傅斯年，1928：176～177）

傅斯年反对上述划分法，其理由是它不仅指中国，而且连整个远东也包括在内。桑原骘藏起初只把汉族的兴衰作为分期的标准，后来却自相矛盾到把蒙古人和东西方关系扯了进来。不难看出，傅氏所反对的是桑原骘藏所暗示的中华民族主体的不完整性及其早丧。确实，在桑原骘藏的公式里，近代没有任何线索可以追寻到原本的民族主体。我们也不难想像是什么样的日本之梦被投射到中国历史的建构之上——那不是一个连续的民族主体，而是被世界不同的列强所瓜分的领土。与此同时，傅斯年提出了一种能更好地描述汉族历史的分期方法。换言之，中国史不仅必须是民族主体的历史，而且这个民族主体必须是汉族。正是汉族的命运应该决定我们对各个历史时期的理解。当然，在各个基本历史分期之内，历史学家还需要按政治、文化或习俗的发展而划出进一步的“支分”。

按傅氏的分期法，中国历史的断层不是秦朝的中央集权，而是发生在公元4世纪魏晋结束之后的西晋时中原为胡人所占据。傅氏断言在此之前的两千多年汉人一直保持了其纯洁性。当然，“同化”是存在的，但没有“混合”，“于汉族之所以为汉族者，无增损也”。我们可以看到，傅斯年的叙述充分体现了李科尔所说的叙述结构的象征力量：民族纯洁性的象征仅靠凝固时间即可实现。傅氏把这两千年称之为“第一中国”，并以一个惊人的比喻来提供这一时期如何延续到下一个时期的重要线索。西晋亡国之后，“中国”小朝廷东晋在江南建立。东晋虽然弱小，却不能妨碍它收复中原的鸿图大志，在傅斯年与其他历史学家看来，这便是联系第一中国和第二中国的微弱却明确的线索。傅氏写道：东晋之于中原，“虽非大宗，要为人祧之别子。”这个宗谱学的比

喻一方面承认血统相传的仪式失准之辱，另一方面又保持血统关系的连续性。

随后的隋、唐时期的特征是汉、胡在血缘、文化及政治上的混合，不过，胡人的影响随时间而递减，汉人势力再次兴起。这一潮流在南宋以后再次逆转，汉人再度为外人统治。傅氏把这一时期称为“第二中国。”他暗示“第三中国”起于民国，但不很明确。傅斯年绝不是个头脑简单的民族主义史学家。例如，他反对桑原骘藏的第二点理由是后者把汉代的汉族与唐代的汉族误认为“古今一贯”。如果说唐属于“第二中国”，那么，汉代之中国与唐代之中国，万不可谓同出一族。傅斯年在结论里承认，说汉、唐之中国非同一之中国，可能“非所以扬历史之光荣”，因而可能会招致批评，但却不能因此而放弃“研究史学之真相”。他的主张必须置于上文关于血统延续的比喻的语境之中来理解，这一比喻使他能够把握汉族势力的周期性兴衰。这里历史发展的范畴本身似乎与民族主体的建构联系在一起。

差不多 20 年以后的 1936 年，整个中国史学界都在关注日本的入侵及其给中国历史叙述结构所提出的特殊诉求，因而我们看到，傅斯年所关注的问题又被雷海宗重新提起。雷海宗反对当时流行的按照西方的“三分法”把中国历史划分为古代、中世和近代的做法。他承认这一分期法反映了使中国历史普遍化的愿望，但他相信，中国文化的特殊性要求历史学家重新思考这个问题。首先必须正名。我们通常所说的中国史、英国史或欧洲史到底是什么意思？雷海宗对欧洲史的范畴作了一番极有意思的解构，发现欧洲史学所提出的有关分期和领土的论断与发表这些论断者现在的位置完全没有关系。西欧认为希腊和罗马是自己古典遗产的源泉，而希腊的文化世界当时实际上属于小亚细亚与埃及。奇怪的是，希腊被认为属于西方，而埃及则属于东方。更有甚者，在埃及的兴盛时代，欧洲还处在石器时代，但欧洲史却先写欧洲石

器时代，再写埃及（雷海宗，1936：276～281）。雷海宗显然是在向欧洲历史叙述结构的霸权行为挑战。

雷氏坚信，要解释历史，必须始终将文化与疆域联系在一起。某一疆域也许会有两种时间上相互间隔的文化，但如果它们没有发生关系，便无历史可言。西欧人宣称他们同希腊、罗马历史有紧密的联系，但他们在人种特征和文化中心位置上没有任何共同之处。所有宣称与古罗马传统有历史关系的拉丁人——法国人、西班牙人和意大利人——都已同日尔曼人的血统彻底混杂。他们是否可以宣称这一历史就是他们的历史？作为芝加哥大学的博士，雷氏运用西方史学中的实证与唯物主义的范畴来驳斥那种贪他人之荣耀为自己之荣耀的做法。他还引用他人的著作来批评民族主义史学，此种史学要求人们忘却现在已被写成同胞相残的民族混杂的、血腥发展史（Anderson，1991：200）。雷海宗毫不留情地揭示了压抑与叙述技巧在生产民族主体走向现代化的历史之中所起的作用。

如果说雷海宗的意图是揭露欧洲史学中的霸权手段，那最终只不过是告诉其同胞：中国历史只要写得好且分期得当，中华民族就是世界上惟一真正延续不绝的历史性的民族。雷氏始于解构历史，却归结于我们所熟悉的复建民族的工程，只不过是把黑格尔的普鲁士王朝换成了中华民国而已。在一番激烈批评之后，雷氏提出，虽然我们在狭义上批评西方的范畴，但在广义上，巴比伦、埃及、希腊、罗马和伊斯兰世界的古文明的认识是由西方形成的，因而确属西方史。这样一来，只剩下中国和印度这两个独立的文化区域。由于印度也可认为属于印欧传统，所以中国成了惟一与西方历史文化相抗衡的文化（雷海宗，1936：301）。只有这样，我们才能知道，世界历史并不是一元的，因而理解中国历史分期不能惟西方模型的马首是瞻的重要性。在此，我们发现，雷海宗与傅斯年的史学如出一辙。在雷氏看来，中国史可为两个

周期，一是上古至东晋（公元 383 年），这是华夏（即“汉族”）文化精华形成的时期，也是中国的经典时代；二是第四世纪至现在，这一时期，北方胡人及佛教多次入侵，产生了一个血统和文化混杂的新社会，一个混杂的中国。

在描绘第一周期时，雷氏力图揭示新石器时代和商、周所处的青铜器时代的连续性，证明新石器时代的居民是华夏族的祖先。像傅氏一样，雷氏认为淝水之战（公元 383 年）是至关重要的分界线，因为东晋对北方胡人的胜利使江南地区与中国南方免遭涂炭达几代人之久。假如那时胡人入主中国东部和南部，中国可能就没有什么历史可言，因为这些地方当时汉族人口稀少。击败了胡人之后，东晋迁徙人民，广泛传播汉文化，使其永远不可被灭绝。在第二周期，多亏东晋遗产的关系，混合的中国文化在传播中只可能产生出汉人来。在此时期，汉人经常处于危机之中，不如前一时期那样强盛，但他们仍能保持住前一时期所形成的特殊的文化传统。所以，最终只有汉人有能力唤回真正的历史（雷海宗，1936：301）。

顾颉刚是二三十年代中国最卓越的历史学家，以剖析民族主义历史神话不遗余力以至遭到国民党非难而名噪一时。正如劳伦斯·施奈德在其出色的顾氏传记中所指出的那样，很少有学者能像顾氏那样充分意识到中国历史在创造儒家经典过程中压抑了很多东西。顾颉刚揭示了正统学术是怎样淹没了中国传统文化中的替代性的或对立性的潮流与传统，如处于儒家阴影下的天文学、炼丹术、墨家的平等思想等等（Schneider，1971：248）。顾氏比其他任何学者都更清楚地认识到，研究过去的重要性不在于攻击过去是个沉重的负担（当时对儒教人人喊打的现象便以此为宗旨），而在于从历史积累的重压之下解放真正的过去及被压抑的叙述结构。

顾颉刚差不多向重新发现原始民族主体、特别是汉人作为原

始民族主体的启蒙历史工程提出了挑战。在一个时期，他甚至试图证明，汉族关于大禹的传说，其起源却是非汉族的。他打破汉族纯洁性的神话的方式是改造中国历史叙述结构本身。顾颉刚抛弃了汉文化从纯洁走向堕落及有必要抛弃多余的中世的说法，认为衰败在于汉族政体本身。在他看来，社会变迁、混乱、竞争激烈的时期，正是中国历史上最有创造力的时期，而中央集权的政治一统与儒教的制度化造成压抑及衰败。正是由于异族及异文化的贡献——如五胡、契丹、突厥和佛教徒，中华文明才得以延续下来（Schneider，1971：264，293）。这样，顾颉刚预设了一个历史的比喻，即外来者与边缘居民周期性地给予中华文化以活力。这些外来者与边缘居民的“他者”形象可以从沈从文等小说家的作品中找到。

然而，尽管如此，顾颉刚的历史在某种意义上却依然属于民族工程的重要组成部分。这一点正如所预料的那样，在他于抗日战争期间完成的关于历史地理的著作中充分表现出来。1938 年，他发表了《中国疆域沿革史》。他指出，此书的目的不仅是为了向日本帝国主义（“我们那个虎视眈眈的邻居”）证明历史的真相，也是为了教育中国人：汉人在唐及唐以前就已拓展到了东北、蒙古乃至高丽，对上述地区拥有主权，日本想否认历史是徒劳无益的（顾颉刚，1938：4）。精读此书的读者还会发现，此书还有另外一层用意，即证明汉族在历史上是能够战胜蛮族毁灭性的侵略而保存自身的。该书开篇讲汉人为“先民”，“先民”占据中原，征服周围的“异类”。他们“洒尽心血，耗竭精力，辛勤经营，始得今日之情况”（顾颉刚，1938：1）。

顾颉刚追溯汉族身份认同的成熟期始于公元前 3 世纪秦朝统一，认为行政制度的建立，尤其是治理边疆的“郡”的建立，起了决定性的作用。确切地说，中国文化就是这样兴起的（顾颉刚，1938：106）。该书随后对各个朝代管理与控制夷狄的不同政

策作了大量考证。与上文提到的史学家一样，顾氏相信五胡侵晋（“生民颠沛流离盖已一百三十余年”）及东晋建国而成为汉人保护地是惊天动地的大事件和转折点（顾颉刚，1938：147～148），治胡的政策从此由前期的有条不紊的管理转为羁縻和灵活多变的策略，且为以后各朝代所袭用（顾颉刚，1938：167～168）。中华（或称华夏）与胡族的交往在该书中没有被看成是混合型的中国文化进化的过程，也没有被认为对中国文化的再生有什么贡献，而是当做汉人努力奋斗以保存中华文化。

施奈德认为，顾颉刚实际上使用的是极端化的“夷狄”观念。出于宣传的需要，他常常重复中国传统史学的成见来讲述正在兴起的民族主体是怎样战胜胡人的。在此过程中，他成功地把民族主体的定义局限于汉人，从而抵消了他自己为把其他种族引入中华民族所做的努力（Schneider，1971：258～293；另见其《自传》，顾颉刚，1966：166，167～168）。此外，尽管他完全意识到历史叙述结构的作用与策略，他却坚信自己的历史结论和方法是绝对客观、准确的。

据我研究，在其论著中向历史的极权倾向提出最大胆挑战的历史人物是伟大的作家、一度是文学史家的鲁迅。许多学者（Hunters，1984；Anderson，1985；Chow，1991；Huang，1990）已经指出了鲁迅小说中的全知叙述者（包括第一和第三人称）的极端困境，尤其是当叙述者被迫担当被压迫者的声音与主体性的代表的时候更是如此。介于文学和历史之间的《阿Q正传》应该算是当时及后世最有说服力的关于中国历史的叙述结构。虽然这是个虚构的作品，但我却发现，它对几件中国近代历史重大事件的分析，尤其是对1911年辛亥革命的分析，无人匹敌。《正传》以寓言形式把中国近代史讲成一个失败的民族性的寓言，这本身并未太偏离启蒙历史的轨道。但是，虚构的形式让鲁迅能使用一系列的技巧，如讽刺、疏离和自嘲等，来不断瓦解

历史声音的极权主义式的独白。例如，作品的长篇导言所表现的对某些形式的历史的声讨已广为人知。黄卫宗认为这反映了鲁迅对以知识分子的身份而充当农民的发言人的焦躁之感（Huang，1990：434）。不管是否自觉，鲁迅发展了瓦解叙述者/作者的权威的技巧，而这些一向被专业历史认为是考据学的技巧是相对纯洁的，所以，把鲁迅看成历史学家也蛮有意思。

拿鲁迅 1927 年写的《论魏晋风度及文章与药及酒之关系》为例。鲁迅的史学论著在何种程度上反映对他反封闭的技巧的敏感性？他考察了六朝的文化风韵，特别是上文提到的几位历史学家认为极其关键的魏晋时期的文化风韵。鲁迅并不认为这一时期保存了原始的民族文化，即傅斯年所说的“第一中国”的文化；恰恰相反，他发现这一时期的文化有很强的叛逆性。据李欧梵研究，鲁迅对魏晋转形期文人的浓厚兴趣与他自己身处乱世而力求生存意义有密切关系（李欧梵，1987：39）。为这一时期奠定基调的作家即魏国的创始人曹操[1]。曹操是个绝对主义者，以严刑峻法闻名于世。但鲁迅主要关注时世对曹操文学风格的影响。曹操的文学风格正直，鄙视流俗，还具有通拓的特点，即直抒胸意。这些品质也反映在曹操招揽贤才的政策上。他扬言一个人不忠不孝不要紧，只要有才便可以。随着这种倾向的发展，旧的儒家思想的控制逐渐放松，给域外及异端思想的进入提供了机会（鲁迅，1927：488～490）。

鲁迅发现这一时期的文学总体上包含了一种难得的现代性独立的文学自觉意识，反对儒家把艺术从属于历史的道德化的政治。鲁迅讨论了被传统儒家忽视或排斥的魏晋作家。许多作家，如

---

[1] 严格地说，曹魏继承皇位是在公元 220 年曹操去世之际，由其子曹丕宣布的。当然，事实上，曹操是这一朝代的实际奠基者（参见施奈特，1972：178）。

“竹林七贤”，服药喝酒，激烈反对为官方儒教礼仪所控制的文化（鲁迅，1927：500）。美国学者肯尼斯·德沃斯金认为，魏晋时期代表了史书和小说创作的首次分流。这一观点证明了鲁迅关于魏晋文学独立意识的卓见。然而，不自诩为真实的历史记录的叙事还是很难被接受的，诸如“志怪”等魏晋文学体裁，促成了德沃斯金称之为“戏史”的穿着历史外衣的小说的兴起（Dewoskin，1977：51）。

我们不难理解作为讽刺大师的鲁迅为什么对“戏史”作品那么有兴趣。他的这篇论文本身就是用一种反历史的、调侃的风格写成的。像《阿Q正传》的“导言”那样，鲁迅开篇便以讽刺的笔调大谈“正史”，特别是年代短的朝代的历史。某朝的年代长一点，其中必是好人多，某朝的年代短一点，其中差不多没有好人，因为年代长了，做史的是本朝的人，当然恭维本朝的人物，年代短了，做史的是别朝的人，便很自然地贬斥异朝的人物，所以在秦朝，差不多历史记载上半个好人也没有，曹魏在历史上年代也是颇短的，自然也逃不了被后朝人说坏话的公例。在把历史作了上述相对化的处理之后，鲁迅便着手修正曹操的历史。我们知道，鲁迅是一个严谨的历史学者（李殴梵，1987：28～29），但他也忍不住对考证历史的自以为是嘲讽几句，比如曹操斩孔融的例子。据史书记载，孔融因不孝而获罪被斩[①]，鲁迅认为这是不对的，曹操只是以不孝为借口除掉孔融，因为曹操自己不是说过招纳人才时，不忠不孝不要紧，只要有才便可以吗？鲁迅又说，当然曹操死了，我们永远不会知道他的真实意

① 曹操认为，酒可以亡国，要禁酒。孔融反对他，说也有以女人亡国的，何以不禁结婚？但是，历史记载却表明，曹操是以不孝为借口杀了孔融。孔融显然把母子关系比作瓶之盛物，只要把瓶内东西倒出来了，母亲和儿子的关系便算完了（鲁迅，1927：492～493）。

图。但纵使曹操再生，也没人敢去问他，我们倘若去问他，恐怕他把我们也杀了（鲁迅，1927：492～493）。

鲁迅对魏晋的解读与我们上文谈到的近代中国历史有什么关系？我曾提到，中国专业的史学家在建构民族的线性历史时，常先建构这一历史的主体；为了成为名符其实的民族性的主体，这个主体必须显示较强的持续性和同一性，第二、四两章考察这一概念对少数民族及其所控制的广袤土地的含义。所有专业的史学家都在不同程度上意识到与过去的断裂，但他们的注意力在于揭示汉族的历史源渊与重建其连续性。六朝作为分裂的时代，对每位历史学家来说都是至关重要的时代。新近形成但却发展良好的民族主体剧烈分解之后，东晋被认为是汉文化的载体，连顾颉刚也持此种观点。不过，换一个角度，我们可以看到这个时期特别是东晋的独特之处，即引起鲁迅无限思绪的魏晋文人绅士怎样吸收南方原居民绝然不同的文化从而为汉朝以降的王朝的建立奠定了基础。肯尼斯·德沃斯金认为，魏晋文人之所以能把南方文化融入新兴的文学体裁并保持其异质性与自主性，是因为它们已被转化成“仿历史”。（1977：35～36）。我认为，正是这些异质性与自主性让鲁迅觉得新鲜。

我的主要论点是：鲁迅与其他学者不同之处不在于他是否向民族主义历史工程提出了挑战，而在于他不断地质询其叙述形式。鲁迅的论文从三个方面表现出上述特点。一是他认为传统儒家所写的历史具有压抑性，因而有必要恢复被压抑的历史。当然这不是鲁迅的一家之见；胡适、顾颉刚等一代学者都视中国的全部过去为一丰富的考古学场所，他们可以从中挖掘出深埋于儒家制度的历史经典之下的非正统的历史材料。鲁迅比他们高明之处在于，他承认历史的当代性，视历史学为谱系学。把历史视为谱系学要求我们不仅从历史的横断面看其“适当的散失”（参见第二章），而且把历史看成是我们目前的位置向过去的纵向投射。

因此，魏晋和民国的反复比较强调了两者同为无政府、竞争与创造性的历史时期。鲁迅还明确比较了在道德成了不可告人的政治罪行的令箭的时代，专断的政治权力与知识分子的反道德之间的关系。他认为，如果让号称反道德或不道德的魏晋文人当众宣布其道德观点，那将同当今某位高风亮节的知识分子受军阀之邀而讲解三民主义的虔诚并无二致。两者无论过去与现在都是对道德的滥用（鲁迅，1927：502～503）。正是这种阅读过去时对语境的自觉意识，使鲁迅与顾颉刚、雷海宗有了根本的区别。后者的著作以相当的才识揭示了别人是怎样利用过去的，但却同时坚信自己的研究代表了客观、公正的历史。最后，鲁迅的与众不同之处还表现在他运用文学写作的手法来戏仿历史封闭叙述的微观技巧。

由于其考古学、谱系学与滑稽模仿工作，鲁迅是否为我们提供了有关这一时期历史的真实声音？我们究竟是否能够从历史的极权话语那里找回被压抑的声音？对历史颇有兴趣的解构主义者如噶雅特里·斯皮娃克把历史写作描绘成“符号功能的交换”（Spivak，1988：3～5），这是颇有见地的，有助于我们理解线性历史怎样通过现在的语言符号理解过去，归纳、扬弃过去于现在。这里，现在的语言隐匿了另一个时间、另一层空间的意义。然而，我并不认为符号的交换是历史的起点和终点，也不认为在我们称之为历史的符号学废墟下面埋藏着永无出头之日的过去的意义。本书中的各章力图说明叙述结构与语言价值的变化是我们理解历史的敲门砖，如果方法得当，我们应该能够找回我们的研究对象的某些言语与行动，虽然再现“贱民意识”、“女性意识”的努力，正如民族意识一样，不过是本质主义的臆想而已。

因此，虽然我并不打算放弃客观性，但却相信客观主义的历史模型存在严重的缺陷，因为它完全忽视了历史的语言形式，忽视了历史的叙述形式。这个历史一直由有权力者（如民族国家）

不自觉地控制着。事实只能以某种形式产生意义。虽然我们工作的一个重要方面是收集与辨析事实，但理清所涉及的叙述结构的不同层面也同样重要。正如我在本书各章中所要证明的那样，我们有必要扩展到我们所面对的历史主体的言语与行动，即使我们探及自己的叙述结构与亚洲同行对其自身历史的叙述时亦应如此。任何时候历史探索者都是一种语言与历史真实之间的活动。

四　结　论

黑格尔式的启蒙历史叙述结构很难从19世纪占统治地位的进化论中摆脱出来。到20世纪初年，一个大体相当于社会达尔文主义的话语已在中国知识分子中生根。这个话语的循环推理涉及种族、民族、历史三项要素。社会达尔文主义不仅把这一推理表述为虽然困难但却是可能的方式，中华民族可利用这一方法，跳出或改善其在世界资本主义体系中的从属地位，在中国知识分子的手中，它还开始产生出观察、改变世界的那些范畴：种族、民族与历史。

上述三个词语靠历史主体的叙述建构统一了起来：主体由同一性的社群（种族）构成，其疆域即领土的国家（民族），国家进化至现在并已准备好迈入现代性的未来（历史），也就是理性的、自觉的未来，那么，偶然性或历史本身将不复存在（历史的终结）。不过，这一历史主体是一个理想化的同一体，决不能靠宣称既是现在又是过去来解决线性时间中过去与现在的分裂。实际上，恰恰由于民族历史的主体被代表过去与现在的不同部分所分解，我们才得以看清民族同时体现出根本的返祖性及史无前例的独创性（作为自觉的集体主体）。

本章的第三部分讨论了众多历史学家，为了制造连续的民族主体以解决时间分裂的问题，怎样以不同的方式，以或大或小的

开放心态，把三个建构性的词语结合在一起的。梁启超不愿把种族与民族等同起来，顾颉刚发展了关于种族与历史之关系的新生论观点，而汪精卫却大弹历史同化论之调。然而，基础叙述结构的面貌犹存；20 世纪前 50 年历史学界中关于民族主体为连续的、进化的种族实体的建构对疆域、文化及人民具有重要意义，对此我将在以后各章中进行讨论。把历史与返祖性的、种族性的范畴联系在一起，民族历史就会产生出进化历史的假设与态度。

同时，因为中国的历史对叙述结构中预设了现代化的乌托邦理想，把现代性作为惟一的标准，很多旧的历史、叙述结构和通俗文化便被拒之门外，有关此点，我们可以从第二章中看到。中国知识分子总体上未能像后现代、后殖民知识分子那样向启蒙工程提出挑战。这里我想声明一句：我本人愿意致力于追求与保持现代性话语中有价值的东西，但是，由于缺乏对启蒙理性话语及其关于知识形式和生存模式的实用主义等级的批判态度，很多中国人受累非浅，不仅影响到他们对自身社会内这些形式的态度，也影响到他们对外部世界的态度。比如，毛泽东时代前后，中国青少年所使用的世界历史教科书中关于第三世界的历史从头到尾仅有一个章节的篇幅，至今仍然局限于反帝、反封建斗争的漫画式的叙述（Martin，1990）。我本人在中国的经验表明，自从含有超验与普遍性层面的共产主义意识形态走向衰落之后，带有社会达尔文主义意味的民族主义倾向正在兴起。

本章开篇提到，下一世纪将是太平洋世纪。启蒙历史在民族兴起并通过竞争走向现代化的过程中所起的作用确实是丰碑性的，至少在中国是如此。然而，历史的代价也是沉重的，这并不是因为叙述结构实实在在地消灭了生存与时间的不同模式（用米歇尔·德舍陶的话来说，就是被压抑的过去终将会作祟于现在[1988]），而是因为现代性与历史的封闭还未产生出能够承认与协调被驱散、被压抑者的语言，在此方面，鲁迅，偶尔还有顾颉

刚，是明显的例外。我们还不知道民族国家消失之后的历史将是什么模样，但我们应该抓住现今历史同民族分离的机会去思考怎样把封闭的历史重新打开。

第二章　中国和印度的复线历史

本章将通过考察对中国和印度的各种对共同体的叙述来挑战那种单一的民族“启蒙历史”的观念。与此同时，我将对颇为盛行的将民族视为与历史的彻底决裂的观点提出批评，因为在这样的观点之中，历史只不过是为了适应现在的需要而做出的回溯性的建构，它无所顾忌地把现在凌驾于过去之上，而它自身则屈从于黑格尔主义有关自觉的现代主体的形上观点。因此，为了在进化的与简约化的历史模式之间理清我们自己的思路，我将提出一种复线的历史观点，一种试图既把握过去的散失（dispersal）又把握其传播（transmission）的历史。

至少从艾密丽·科道瑞开始，在民族主义的学术研究中就形成了一种传统，从事于解构民族主义历史中的神话及其对令人不安事件的压抑。为了提醒我们注意此类传统的自觉性，本尼迪克特·安德森最近指出，约瑟夫·恩斯特·冉南是持批判性不足的方法来论述“早已被迫忘记的”不同政体之间的战争，以及这些战争最终如何被写成法国同胞之间的自相残杀（Anderson，1991：200）。一方面，我同情此类文献中对于目的论的批评，但同时我又对经常随之出现的观点表示怀疑，即：民族主义是一种完全新式的自觉。我之所以对此怀疑，是因为这一观点否认历史记忆与历史因果的复杂性，同时也因为这一观念坚持把自觉作为一种独

特的现代现象。无论是在现代社会还是在前现代社会，我们都很难坚持民族主义这一概念所预设的统一的自觉意识的观念。

最近两部研究民族主义较有影响的专著，一由恩斯特·盖尔纳（Ernest Gellner，1983），一由本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson，1991）所撰，都强调民族主义意识的绝对现代创新性。两书都是非常优秀的学术著作，我一方面赞同其中许多关于民族主义意识形态的再生产的观点，但却对他们关于民族主义意识的特质与历史的解释提出质疑。他们两人都遵循传统，把民族主义意识等同于政治与文化的相互重叠：个人绝对认同于受国家保护的文化。他们同时也从社会学的角度，对为什么只有在现代，此类自觉意识——一种使来自五湖四海的人都把自己“想像”为同一群体的组成部分的意识——才成为可能这一问题提出了解释。

盖尔纳为这种不连续性提供了下述解释：前工业社会由孤立的社群所组成，相互之间老死不相往来，文化高不可攀，由占统治地位的知识精英阶层所把持着。随着工业的发展，社会需要有熟练技术的、有文化的、机动的工人队伍。分散的社群已经无法创造一支受过同等教育、可以互相替代的工人队伍。国家开始控制全民族并通过教育培养出必不可少的、可以互相替代的个人。原有的对于各分散社群的身份认同转移到作为文化的生产者的民族国家上来（1983）。由此，一种新式的、由共同文化所产生的、与国家相联系的意识便在工业社会中产生。

在安德森看来，民族主义意识是随着前工业社会的三个基本特征的崩溃才成为可能的。这三个特征分别是：圣经、神授王权、历史与宇宙哲学的融合。它们共同造成了社会意识的不自觉统一。随着资本主义市场中的印刷媒体的扩张，此种统一遂告崩溃。印刷资本主义给予人们史无前例的理解“空洞”与“同质”的时间的方式，也即是想像自己的同胞的同步存在的能力。旅行

与信仰的领土化为群体设定的界线，从而使之相对化，而王权的式微又把主权转移到了群体身上。当然，民族主义的许多特点都是历史地演化着的，要经过一系列的民族主义运动的组织方式。不过，他认为，民族主义有一个界定性的系统的统一，蕴藏于自我想像为一个整体的人民的自觉意识的独特形式之中（1991）[①]。

首先，让我们从经验论的角度来考察这一论点。在像中国文明这样一些复杂的文明历史中，很难描绘出一幅各自孤立的群体加上与下层分裂而内在统一的知识阶层的图景。相当一部分对于复杂的商业、朝圣、迁徙及旅行网络的研究表明，乡村被联系于更大的群体及政治结构之中。借助于中心地方理论，我们大体可以了解到，这些联系是如何把资源与信息传递到整个社会，同时也大体可以了解到什么地区、什么时候或多或少地与国家的中心地区联系在一起的分工图像（Skinner，1964～1965，1977）。18 世纪印度的情况也是如此（Bayly，1983；Habib，1963）。此外，即使官僚政府的权力有限，文化国家的观念也标志共同文化观念的普遍存在，它把国家和群体联系在一起，并维系着政体（polity）[②]。

促使汉族中国人在与其他群体相遇时强烈地意识到“他者”并相应地认识到自己的群体的并不仅仅是，或主要不是印刷媒体。一味强调印刷资本主义促进了对于共同命运的想像及同步性，就忽视了书面语言与口头语言之间的复杂关系。在农业文明中，这种相互关系为跨文化交往提供了特别丰富而微妙的场景。例如，在泛中国神话中，比如在马祖或关帝神话故事中，不仅口述的和

① 在 1991 年版的《想像的群体》中，安德森增加了两章，吸收了 1983 年初版以后新出现的学术成果。这两章包括一些精彩的见解和分析，把民族主义意识形态描绘为一种霸权活动。这就弥补了初版中把民族主义描述为纯洁的整体的不足。

② 例如，可参见波顿·斯坦因有关印度分裂国家的观念（1980）以及斯坦利·塔姆巴有关泰王国阿瑜陀耶王朝庞大政体的研究（1985）。

书面的传统完全融合在一起，而且，神话提供了一种媒体，通过它，不同的群体可以宣布加入到一种民族性的文化之中，尽管他们对神话有着自己的解释（通过书面或其他文化媒体，如民间戏曲、皮绘画）（Watson，1985；Duara，1988b）。既然如此，这些群体是在从自己独特的视角来理解更广泛的文化与政治秩序。在农业社会中，许多人都从不同的层次上意识到了其文化与身份。从这种意义上说，也许他们与现代人并无太多差别。

要害之点并不是说民族身份认同在前现代就已经存在，而是要强调，我们把政治“身份认同”观念化的方式存在着根本性的问题。盖尔纳和安德森视现代社会为惟一能够产生政治自觉的社会形式，把民族身份认同看成现代形式的自觉：作为一个整体的民族把自己想像为一个统一的历史的主体。实际的记录并不能给此种现代与前现代的两极化的生硬论点提供任何基础。在现代社会和农业社会中，个人与群体均同时认同于若干不同的想像的共同体[①]，这些身份认同是历史地变化着的，而且相互之间常常有矛盾冲突。无论是在印度历史上还是在中国历史上，人们都曾认同于不同的群体表述。这些认同一旦政治化，就成为类似于现在称之为“民族身份认同”的东西。

在现代与前现代这两极之间的，是一种假设：现代意识是一种完全的知识体系，其特点是从理论上与过去所有形式的意识实行决裂。作为现代主体性的载体，民族事实上被否定了与过去的所有联系。在此决裂的中心，是一大的混淆，即混淆现代组织形式的新颖性甚至革命性以及完整的自觉的集体主体所具有的意识

① 巴利巴在讨论“想像”的群体时说道：组织机构的功能重新制造出来的每一种社会群体都是想像的，换言之，其基础是把个人的生存投射到集体叙述的经线之中，是承认集体之名，是不朽的过去的痕迹所经历的传统，即使它们是在最近才被创造出来或传授出来。但这意味着承认，在某些情况下，只有想像的群体才是真实的（1991：93）。

的极端新颖性。实际上，这些分析家笔下的现代主体性的自我意识与黑格尔认识论之间有着出人意料的相似之处。想一想，在黑格尔那里，精神（理性）在启蒙历史中的展开，当人们“自觉意识到与自己精神的关系”时，便达到了高峰（Hegel，1956：103）；民族国家不同于其他群体，它具有自我意识，因为它需要在其进步之中生产出启蒙历史。但是，一旦获得自我意识，它也就站在了历史的终结之处[①]。且不论此种对现代意识的定性是否正确，我们还注意到此种认识论的破坏性一面，即它肯定了对作为现代的、理性的自我的“他者”的“非自觉”的社会与团体的统治。

这些现代分析家把“历史”的统一的集体主体假设为可能的、而且只有在现代才是可能的。我的选择是两者都加以拒绝。从绝对的意义上来说，统一的自觉的主体只不过是一种抽象的东西：正如导论中已经指出的那样，对于居住与认同于其中的各式各样的民群来说，民族的意义对于贫民区的非洲裔的美国人、加州农场工人或郊区的主妇而言，正像他们各自的身份一样，是绝不相同的。从短暂的意义上说，民族也许可以作为一个统一的主体存在：一种暂时的关系，一种历史的形态，民族“自我”在其中可以根据与“他者”的关系加以界定。根据对立一方的性质与规模的不同，民族自我可以包含多种较小的“他者”——使相互之间不易和解的历史的“他者”以及正在形成中的潜在的“他者”。正因为如此，无论从绝对的还是相对的意义上来说，我都

① 如第三章中我将证明，社会科学中把现代性理解为一种独特的自觉的、因而是理性的主体性，这是一种根深蒂固的假设。我虽然拒绝接受这一假设，但也必须说明，我确实认为某一些制度和技术的东西，例如民族国家制度以及与此相关的话语，是19世纪以前的历史上或世界上所不曾见过的，从此种意义上说，我们可以称之为现代。因此，我用“现代”一词来指此类东西与话语。我的批评适用仅使用自觉之类的认识论原则把“现代性”一词用来指一个时代或制度与另外一个时代或制度区分开来的做法。

必须抛弃第二种立场，而第一种立场必须从绝对的意义上加以抛弃。但是，如果统一的主体性只有在相对的意义上才有效，那么，此种主体性就绝对不会是现代社会所独有的。

我将论证有关群体的总体化的表述与叙述结构的存在，人们用它们来实现历史认同，并在现代民族中继续实现认同。当然，前现代的政治认同并不一定、也不必发展为现代的民族认同，（现在）与过去存在重大裂痕。一套新的词汇和新的政治体系——民族国家的世界体系——选择、适应、重组乃至重新创造这些旧有的表述。但是，对于原有的总体化的表述的历史记忆并不总是消失，而且由于此种记忆的定期复活，它常常会提出一些有效的材料，用来动员新的群体。

一　政治群体的历史模式

在印度和中国，将群体表述为一种社会整体的做法并不新鲜。有关政治群体的历史观念已经历了激进的“他者化”（othering）的过程并定期复活，使之存活于历史记忆之中。当然，在不同的历史时期，不同的社会力量掌握了此种历史记忆并使之为自己的目的服务，但追求的过程恰恰提高了此种历史记忆的身份。与此同时，有关社会整体的意识也与其他对立的关于群体的表述共存于历史中。

首先考察帝制时代中国的案例。在现代民族国家诞生之前，中国存在着若干种类型的政治群体，其中之一被称之为“文化主义”并被认为是与现代民族主义相对立的。列文森是“文化主义”观念最系统的阐释者。他认为，文化主义是一种明显不同于民族主义的意识形态。他注意到，在20世纪初期才传到中国知识分子中的民族身份认同与此前中国的身份认同之间发生了严重的断裂。他认为，士大夫阶层的文化、意识形态、身份认同主要

是文化主义的形式，是对于一种普遍文明的道德目标和价值观念的认同。因此，此处的重要转变是从“文化主义”转向了民族主义，意识到民族国家是群体的最终目标（Levenson，1965）。文化主义指的是一种自然而然的对于文化自身优越性的信仰，而无需在文化之外寻求合法性或辩护词。列文森认为，只有当19世纪晚期面对着“他者”的挑战，文化价值不得不寻求合法性时，我们才开始看到“文化主义的衰弱”并迅速向民族主义发展——或向国家保护的文化转化（即文化政治化）。

列文森关于文化主义的观点使我们能够识别出一种可能来自士大夫阶层的对于政治群体的独特观念或表述（尽管此种表述的认同并不一定局限于士大夫阶层）。我认为，他的错误之处在于把文化主义看成一种与族群或民族身份认同完全不同的认同形式。作为一种纯粹文化优越性的表述，文化主义不应能感受到来自“他者”试图消灭其价值观念的威胁。实际上，此种威胁在历史上好几种场合都出现过，而中国士大夫和民众都做出了相应的反应。首先，他们抛弃中国文化的普遍主义抱负，以及将文化与政治及国家分离开来的原则。此种行为表现为以下要论及的民族中心主义。第二种更微妙的反应涉及文化普遍主义的从具体的道德诉求到相对抽象的官方论调的改造，这一官方论调常常被用来掩盖精英阶层和帝制国家在实行其价值观念的过程中所做出的妥协，或者掩饰他们无力使本应参与文化—道德秩序的人民来实际参与这一工作的事实。中华帝国文化的天下诉求常常与其他世界观发生冲突而不得不做出调整适应，但它总能用天下的话语来加以掩饰。这就是其防卫策略。

首先看一下第二种反应。12世纪时，面对金和蒙古对中国北方的侵略以及他们对于中国文化的蔑视，天下观念相对化并产生了一种意识形态的防御性。在12世纪和13世纪，儒家的大同主义者只能通过两种手法来维持其大同主义，即：（1）把个人与

不朽联系起来，而不是与信奉天下观念的王朝联系在一起，从而使理论与实践割裂开来；(2) 个人价值内化，而不是使之依存于传统的儒家对于客观的道德秩序的关心（Trauzettel，1975）。在蒙古元朝之后建立的汉族王朝——明朝时期，中国史学家因大部分已知的世界和中国人的世界观之间缺少对应而只能保持沉默（王公武，1968：45～46）。当我们审视常常被视为道德优越性的诉求的典型表现的朝贡贸易制度时，就会看到帝国政府很快就适应了当时世界的现实的强权政治。例如，在19世纪初期，西北弹丸之地的浩罕汗国（就像此前耶稣会、俄国人等所做过的那样），成功地挑战了清朝的朝贡贸易制度，并建立了一种与中华帝国平等的关系，只差没有公开宣布。清朝被迫与之谈判解决，不过，它所使用的仍是天下主义的语言——来自天子的文明的价值观念——以便掩饰两者之间业已变化的关系（Fletcher，1978b）。

很显然，当此种文化的天下诉求一再妥协，当这些妥协被极力掩饰时，天下观念的倡导者是心照不宣地在倡导一种中国式的天下观念，而这种普遍主义无非便是一种隐蔽的相对主义。与其他官方学说相比，我们更倾向于不假思索地接受中国人有关天下观念的论说。是否可能因为它在我们解释与西方民族国家的遭遇时起着至关重要的“他者”的作用[①]？

把“文化主义”（或天下主义）视为“中国文化主义”，就不是把它看做一种文化意识本身，而是把文化——帝国独特的文化和儒家正统——看做一种界定群体的标准。群体中的成员身份取

① 我们也许已经开始把“文化主义”的复杂地位看做一个观念，或更明确地说，看做对于中国文化的一种表述。一方面，在建构它为“他者”的19世纪的中国，它显然起着重要作用。同时，它也是汉学思想工具中的重要组成部分或核心部分。在此方面，就像密切相关的“汉化”观念一样，文化主义也许反映了对中国精英文化的平民理想的明确态度。

决于是否接受象征着效忠于中国观念和价值的礼制，而这些观念和礼制是以皇帝为中心的。尽管此种对于政治群体的表述看上去可能与民族主义距离较远，但是，应该考虑到，当代中国的疆界与民族大体相当于清朝的疆界与民族，而清朝当时基本上也就是用这些礼仪制度来维系的。

同样重要的是，在12世纪金人入侵时，部分士大夫完全放弃了天下帝国的发散型的观念，而代之以界线分明的汉族与国家的观念，夷狄在其中已无任何地位可言。种族中心主义的中国特性的观念当然并非什么新鲜东西，中国学者常常把这一概念上溯到古代经典《左传》中的一句话："非我族类，其心必异"（李国祁，1970：20；窦宗义，1982：353），而另外一些学者（Langlois，1980：362）则发现这一观念出现更早，在《尚书》中有关内夷外夷的核心观念中已有所见，内夷地区嗜好和平文明，其人民无种族区分，他们与不愿归化的外夷交战。特兰塞特尔认为，在宋朝时，此种种族中心主义把国家与人民维系在一起。国家试图在乡村群体中培养出忠于国家的观念，在村民中便涌现出以汉族文化和宋朝的名义抵抗金人侵略的事迹（1975）。

宋代对（汉族）族群国家的表述最为强烈，但1644年满族征服（中原）后，此种表述似乎重新出现，鼓吹最力者当推帝制晚期的王夫之。王氏把满族与汉族之间的差别比作玉石与白雪之间的差异，二者虽然都是白色，但性质却完全不同，说得更难听一点，两者之间的差异就像同样颜色的人与马之间的差异，根本不能相提并论（李国祁，1970：22）。确实，汉族所拥有的文化使之与夷狄区分开来，然而，这并不能阻止他提出下述论点："夷狄者，歼之不为不仁……何也？信义者，人与人相与之道，非以施之异类"（引自Langlois，1980：364）。尽管王夫之可能代表了当时一代人中最极端的观念，但是，明清之际的数位著名

学者都抱持着夷狄不可被华夏同化的观念（参见 Onogawa [1970] 以及吴蔚若 [1970]）。

尽管清朝皇帝在使自己被接受为合法的天子方面毫无疑问获得了成功，但是，他们最终却无法彻底压制民间或知识精英阶层对其统治所做的种族中心主义的抵抗。清朝统治初期王夫之、黄宗羲、顾炎武等所写的反满的论著，再加上描写清朝实行屠杀的故事集《明季野史》，在 19 世纪中期以后重新出现（吴蔚若，1970：263）。例如，章太炎声称自己是在家庭和浙江社会的传统熏陶下长大的，那里的传统认为，保卫汉族、抵抗夷狄，与保卫统治者的正义同等重要（Onogawa，1970：216）。确实，汉族的排外主义在 19 世纪末似乎达到高潮，当时，越来越多的汉人与非汉人为争夺越来越少的资源而发生冲突（Naquin and Rawski，1987）。因此，不足为奇的是，自鸦片战争之后，华南地区对外国人势力日益嚣张所进行的抵抗开始，一直到 1898～1900 年的义和团运动为止，不仅知识分子中，就连普通民众中也希望国家会保护文化与人民（Wakeman，1966；Esherick，1987）。尽管并非所有人都受其影响，但是，对政治群体的这一表述已扎下牢固的根基，并成为 19～20 世纪一股强大的动员力量。

由此，晚清中国社会对政治群体的表述，至少可以分出两种：一种是建立在先天性原则之上的排他性的以汉族为中心的表述；第二种是建立在中国精英阶层的文化价值观念与学说基础之上的表述。就文化主义而言，中国人的价值观念是优越的，但并不排他。通过教育和模仿，夷狄可以成为群体中的一部分，拥有共同的价值观念，并与其他缺少这些观念的夷狄区分开来。因此，文化的观念类似于族群的观念，其表现在于，两者都要定期对其政治化的群体进行规范与界定；差别只在于规范与界定的标

准有所不同[①]。

在历史上，两种表述既相联系又相分离。在任何时候，为实现此或彼所做的努力，效果可能相关极大，实际上是生死攸关的差异，涉及谁将被接纳加入群体，谁将被拒于群体之外。不过，正如约翰·芬彻尔曾指出过的那样，“文化主义”与“种族主义”相互纠缠在一起，致使“历史学家找不到令人满意的语汇给传统中国的政治群体作出一个绝对性的定义”（Fincher，1972：69）。芬彻尔阅读了反对蒙古统治的思想家方孝孺（1357～1402）的著作。方氏面对着大多数士大夫支持蒙古统治的局面，对汉人与他比之为畜类的蒙古人作了明显的种族主义式的区分。不过，如果说汉族和夷狄之间的界线是不可逾越的，是基于生物性的事实，那么，方孝孺仍然只能算“半个种族主义者”（Fincher，1972：59）。中国人既然奉夷狄为君，则自己已经堕落为夷狄，这样一来，他又提出了文化主义的原则，尽管是从反面提出来的，即：生于华夏并不能确保其华夏身份。我们将会遇到若干个此类既相互联系又相互分离的事例，我们可以利用这一“补充”的观念来把握“文化”与“种族”之间的关系。此种补充蕴藏着对于现象的完善既分离又必不可少的矛盾。这就使得“种族”与“文化”之间的二元对立更加复杂化，我们在前边所讨论过的一些史学家发现此种情况有助于他们解释现代民族主义[②]。

---

① 戴维·庞对所谓的儒家爱国主义的分析提供了很好的例子，说明在19世纪晚期对于政治群体的文化主义的表述是如何挣扎以求传承下去的。儒家的爱国者头脑中装满了道德问题，不是作为目的本身，而是作为对于实现现代社会的社会与政治整合的手段（1973：662）。

② 德里达曾在与属于“一般解构策略”内部相关观念的较大范畴的背景下对“补充”的观念进行过探讨……（其策略）既避免简单地把形上的二元对立中立化，又避免简单地停留于这些对立的封闭场域之中，从而对之加以确认，补充既不是加，也不是减，既不是外，也不是内，既不是偶然事故，也不是本质（1981：40～43）。

对黑格尔而言，中国和印度古代文化各自代表着缺乏一种精神的充分发展来对之加以补充。在这些文化中，精神取得了一定进步，但都未能达到个人自由与国家自由的统一，缺乏大一统与多样性的统一，而后者正是构成自觉的东西。中国具有客观的国家制度理性，但国家及其法律只属于一个人（皇帝）。这些法律就像“外来者”那样统治着个人，而个人则像没有意志或能力的孩子听命于其父母一样。在印度，对内在的主体性的思考导致了对于现实的否定，印度的特性是梦幻天国中的精神（Hegel，1956：161）。在对中国和印度的比较历史社会学中，此种缺失的互补性似乎起着重要的原型之类的作用。

关于印度缺少国家的观念，或反过来说，印度社会（即种姓制度）过于强大的观念，深深地烙入了印度学或对印度的一般认识之中，以至使大家对前殖民时代印度拥有整合的政治群体的说法持极端怀疑态度。让我们来看看婆罗门教的宇宙观，因为在许多方面，婆罗门教的世界主义（比印度教更具体、更好用的一个词）被解释为类似于中国的文化主义。安斯利·艾姆布雷曾对其特点作过如下归纳：它包括世界秩序的观念和婆罗门在维持及解释此种秩序中的作用；它包括多层次真理的观念、理性的社会等级观念、因果观念、轮回观念以及达摩的观念（宗教或道德责任）（Embree，1985：23～24）。就像在儒家思想中一样，婆罗门教的世界主义并不依赖于国家权力的运用，而是相反，从外部对国家施加影响和控制。

可以肯定，像艾姆布雷这样的学者相信，在某些方面，婆罗门教确实为统一的意识形态提供了历史基础。从公元前 1 世纪开始，婆罗门教的经文就已成为印度统治者的政治和社会合法性的源泉。再者，这些经文对次大陆的自然边界有一定了解，并意识到亚利安王国（印度亚利安语领土）是一种文化区域，拥有共同语言和价值观念（Embree，1985：27）。不过。他相信，正是此种

婆罗门教义使国家无法将其他团体或社群合并于一个国家之内，因为其世界主义经常将印度统治者的注意力从实现这一目标上吸引开，走向一种非领土化的世界秩序（Embree，1985：32）。艾姆布雷的观点总的看来似乎是想说婆罗门教一方面为文化群体提供了框架，但却没有、也无法产生出现代国家的出现所必不可少的文化与政治的统一。

不过，更近一个时期的研究表明，上述文化决定论的观点可能并不成熟。正像中国的文化大同主义由于中亚大侵略而相对化一样，婆罗门教也受到 11～14 世纪中亚大侵略的重大影响。在一篇对这一时期及此前的《罗摩衍那》叙事诗所作的精细的分析中，谢尔顿·鲍乐克发现，这一叙事诗成为创造对于中世纪印度政治化群体表述的主要手段。而印度其他著名的叙事诗情形则有所不同，如《摩诃婆罗多》，在这部叙事诗中，政治权力的问题——“人是权力的奴隶，而权力则非任何人的奴隶”——严格地说，并没有解决，因为随着手足相残的斗争而来的是深层的道德混乱。正如鲍乐克所指出的那样，《摩诃婆罗多》一诗中不仅敌人没有被“他者化”，相反，他们念念不忘的是“被兄弟化”（Pollock，1993：281～283）。

相比之下，《罗摩衍那》对政治权力的反应则是毫不含混地将国王罗摩神圣化。在鲍乐克看来，神圣的国王是世界上惟一能够打击邪恶的人，邪恶本身被“他者化”，或更准确地说，是被“妖魔化”。11～14 世纪目睹了土耳其对印度的侵略，而到这一时期结束时，穆斯林的政治控制或多或少已经建立起来。这段时间刚好是《罗摩衍那》中的神圣政治秩序开始随着各王朝的历史通过《罗摩衍那》的叙述结构来阅读政治世界而历史性地扎根的时期（Pollock，1993：273～277）。尽管鲍乐克提供了很多事例，但尤其清楚的则是对历史上的统治者普拉特维拉其二世（12 世纪）的明确认同，把罗摩神圣化，而敌人即来自中亚的土耳其人

的势力则被明确妖魔化。《罗摩衍那》造成了一个整体性的社会观念，它建立于对自我与“他者”的明显差别的基础之上。

因此，相对化又一次潜入了宇宙观并生产出一种对于政治群体——这里是印度的政治群体——的表述，其中，文化与政治是融合于一体的。鲍乐克同时强调，《罗摩衍那》一再被中世纪印度的精英分子工具化，以便提供一种“政治目的论和关于‘他者’的象征学（Pollock，1993：286）。当然，这显然并不是指所有自认为是印度人的群体中真正的身份认同，也不是指领域上与整个印度相吻合。相反，它只是政治群体的一种表述，它可以与此群体认同，并围绕这一群体来进行动员。移民、旅行、朝圣常常是跟随着商业性的网络，也许在中世纪时还得到了加强，这些观念和礼仪随之被带给了更大范围的信徒。朝圣也许是最佳方法，通过朝圣，宗教群体从礼仪上、从空间上都可以摆脱限制。在印度，朝圣中心代表着一种相互联系的、范围广达整个次大陆的领域，它不仅是一种神圣的空间，同时，在居住于这一领域的妖魔化的“他者”面前，它还是印度的神圣空间。

虽然印度没有一种力量能够成功地建构一个政治化的、跨越次大陆的宗教群体，但是，不容忽视的是，它是作为一种象征而存在的，从12世纪的普拉特维拉其二世到18世纪的马拉特国王或斋蒲尔的斋辛格，好几位统治者都曾试图实现这种象征。与此同时，为实现婆罗门教有关印度群体婆罗多之地或亚利安之地的目标的努力受到了创建地区性政治群体的运动的抵制。对于18世纪那些继承蒙古帝国的邦国，例如锡克国及马拉特国等来说，有关地区性王国的文献十分丰富。从一个层次上来说，这些18世纪的政治群体是围绕着正在兴起的资本市场、专业服务阶层、现代欧洲技术及常备军而发起的建国过程的产物（Bayly，1983）。

在另外一个层面，它们又是围绕着中世纪的信仰崇拜而建立

起来的，已从语言上将宗教整合于其中。这些创造了地区性身份认同的民间文学的信仰相互调和的倾向与上述所归纳的政治群体的泛印度模型共存于一紧张状态之中[①]。例如，K.N. 魏高尔（Wagle，1989）揭示了18世纪的马拉特王国的马拉特人的印度编年史家、穆斯林圣人以及地方法官是如何寻找途径来创立一种兼容并包的、地区性的相互适应与妥协的传统，尽管印度与穆斯林之间的区分仍然十分显著。

最后，有一种鲁道夫夫妇称之为次大陆帝国的政治群体的观念。对那些把南亚作为帝国来统治的人来说，这似乎是一个支配性的理想。根据鲁道夫夫妇的观点，次大陆帝国是一个起源于古代的政治体，它承认“秩序井然的多样化”，承认明显不同的文化与功能群体的合法性，但各群体之间是“作为孤立的种族而存在的”（Rudolphs，1985：43）。在此观念中，国家权力受到社会自我约束的自治要求的制约。这一理想固然受到婆罗门教经典的支持，但它同时也透露出蒙古人和英国人的理想。这一政治观念的性质既如此，就很难想像它是普通人或普通运动中的身份认同的对象。不过，在历史记忆中，这一传统一直被阐释着，它一直存活着，就此而言，它也许对现代印度民族主义有关“多样性中的统一”的话语有着重要影响。

仅仅把前现代的印度和中国的特点归纳为天下或世界帝国、其精英（清朝官员或婆罗门）只对普遍的价值观念感兴趣、其农

① 由于此种泛印度模型的紧张，很难想像这些政权会向着领土性的民族国家发展。但是如果民族国家不在次大陆上出现，那么，我们难以设想一种似是而非的情节。若法国人为争夺印度的控制权而与英国人持续交战至19世纪中期，那么，一系列半独立（或半殖民地）的、内部具有相当程度的语言与文化统一性的国家就有可能出现。在印度，民族国家的基础也许就是18世纪这些地区性的邦国。看起来，就像现代中国脱胎于清朝帝国的形象一样，大英帝国的建立也促成了拉吉（RAJ）形象的印度国家。

民则面朝黄土背朝天地生活，可能并未把握住这些社会能动而复杂的本质。个人、阶层或群体不仅认同于此处所列的一种或数种不同的群体表述，而且也认同于其他身份，如省籍、语言、教门等。同时还应注意到的是这些表述的不稳定性、交叉性、互补性以及随之而来的认同。下一节将考察某些表述被动员起来用以创建高拱的、封闭的群体的基本过程。尽管这样一个自觉的历史群体可能在以后会从社会的意义上消失，但其遗迹却存活于历史记忆之中并不时前来光顾现在。

二　群体封闭的解析与承异的叙述结构

历史群体是如何将具有多种政治群体表述的社会改造为单一的社会统一体的？这一过程涉及通过对自我的相对于“他者”的特殊构建来确立社会与文化界限。分析这一过程对于我有关历史的主要论点非常重要，因为这一封闭的过程与历史的和现实的群体均有所联系。此外，此种分析将避免把历史说成无中生有的发明，而侧重揭示改造过程中历史的和文化的资源是如何被动员起来的。

从社会学的角度看，群体可以看做不是界限明确的团体，而是有着各种各样不同的、变动的边界，限定着其生活的各个不同层面。这些界限可以是刚性的，也可以是柔性的。一个群体的一种或多种文化实践，诸如礼仪、语言、方言、音乐、宗法或烹调习惯等，如果它们代表着一个群体但又不阻止这一群体与其他群体分享或自觉不自觉地采纳其他群体的实践，那么，它们都可以看做是柔性的界限。相互之间具有柔性界限的群体有时对差异已全然不觉，以至于不把对共同界限的破坏当做一种威胁，甚至最终会完全融为一个群体。因此，饮食和宗教习俗方面的不同并不妨碍回、汉群体之间共同拥有一系列的习俗。重要之点在于，他

们容忍共同拥有某些界限，同时又保持独有的界限。

当群体界限的观念被改造，即当柔性的界限变成刚性的界限时，新的民族已经开始形成。当一个群体成功地将一种传承（descent）或异见（dissent）的历史叙述结构施加于他样的和相关的文化实际之上的时候，此种情况便会发生。我将斗胆自造discent（承异）这样一个解构性的概念，来强调传承和异见两词的互通性。它揭示了对历史的溯源是如何常常和自我与“他者”的区分联系在一起的。对起源的叙述相当于一个模板，文化之布在这块模板上裁剪、成形、赋以新义。当这一叙述结构应用于文化材料上时，相关群体的构成主要不是通过新的文化形式的创立甚至传统的重新发现，而是通过改造群体界限的观念。对源流的叙述结构被用来划定与动员群体，其方法通常是提升某些特定的文化实践，诸如语言、宗教、共同的历史经验等，使之作为群体的基本原则，从而提高群体相对于邻近其他群体的自觉性。具有确定的边界的群体不仅重视其差异，而且对于采纳其他群体的习俗持容忍与怀疑的态度，同时努力以某种方式来区分他们所共同拥有的实践。在此种意义上，具有确定的界限的群体希望相互之间存在差异。

由于叙述结构成功地利用某些文化意义来作为群体的基本原则，它规定着群体的构成，规定着哪些人属于群体，哪些人不属于群体，规定着什么人具有特殊地位，什么人不具有此种特殊地位。这样，如果共同的历史（或儒家的礼制）的地位超过语言与种族，那么，语言与种族就总是一种潜在的替代性的叙述结构，可以对民族界限作出不同的划分。因此，在刚性的界限所确定的群体内部，总存在着一些其他柔性的边界，这些有可能变成新的刚性的边界，或出现新的柔性的边界并变成新的刚性的边界。（以下所探讨的）复线的历史将特别重视这些正在兴起中的叙述结构，重视这些常常被主流话语所消灭或利用的叙述结构。

此种分析模式向那种认为群体是稳定的、像物种进化一样逐渐形成一种民族自觉的观念（启蒙历史）提出挑战。它强调为了实现特定的认同目标而在文化表述的网络之中的有意识的动员运作。以下各章考察不同群体的知识分子或政治家是如何发明或利用现有的叙述结构来重新划定具有多种认同的集体边界的。但是，不论这个结系是多么牢固，它最终都将被解开，受人重视的、用来组织此种认同的实践亦会随之改变。

我们看一看满族身份认同的历史。清朝（1644～1911）是由满洲的少数民族所建立的，对其所统治的汉民族占主导地位的文化一直抱持着十分矛盾的心态。在其统治的初期，它极力使用各种方法，如严禁满汉通婚，严禁汉人移居满洲里，严禁满人学习汉族习俗等，试图以此来保持满族的特性。然而，最终不仅移民和通婚的禁令无人理睬，而且满族所承袭的汉族政治体制也使之淡化与其所统治的群体之间的差异。更为重要但与蒙古人不同的是，满人很早就认识到政治的本源在于文化，因此他们不仅很快就成为精英文化的资助者，而且同时也成为汉族民间神关帝和马祖等等的资助者。结果，到 18 世纪时，就其社会与文化关系而言，居住在其东北故乡以外的数百防营中的满族群体已经不识满文，与其家乡的传统也已失去联系。完全融合到汉族群体之中（Crossley，1990b：3，30；kuhn，1990：68～70）。

不过，与此同时，与此相反的、强大的趋势也在发展中，试图重新支撑或建构起满族的身份认同。最引人注目的是乾隆皇帝（1736～1795）所做的努力。他创造了对于满族源流的经典叙述，即《满洲源流考》，对此，克罗斯雷曾作过探讨（1987）。《源流考》把满族部落的传承上溯到东北地区最初有可信记载的人类，从而证明了其“种族”的独特性，克罗斯雷称之为“基于祖宗传承的、不可改变的身份认同”（1987：762）。除此之外，该书还盛赞满族是独立于（源自）汉族的中华帝国传统的地区性帝国的

传说，主要与12世纪金朝联系在一起的传统的继承者。可以肯定，要统治一个既包含汉族又包含中亚地区政治群体在内的大帝国，它必须构建一个更大的权力表述，而对于源流的这一考证，无疑在其中起着一定作用（Crossley，1987；Kuhn，1990：69）。正如克罗斯雷所评论的那样，由于每一个“种族”群体，无论是满族、蒙古族、汉族或其他各族，都有与本种族相应的地位，因此，儒家的天下观念被种族排外性所抵消。这些种族与皇帝的关系是由其祖先在创建国家的过程中所起的历史作用而确定的（1987：780）。不过，此种把种族作为界定群体的基本原则的叙述结构，也是皇帝担心满族文化彻底灭绝的结果。因此，乾隆皇帝力任保卫满族语言与价值观念的重任，并严惩那些忘本者（kuhn，1990：66～68）。

乾隆皇帝此举的结果，同时加上太平天国时期开始特别突显出来的汉族种族排他主义的影响，致使满族的身份在19世纪后期悲剧性地膨胀起来。早在1840年，鸦片战争中当英国人开始向扬子江下游的浙江城市发动进攻前的数日，城里的紧张氛围导致防营中的满族兵勇与汉族民众之间的敌对情绪。满族兵勇以叛国罪屠杀了无数的汉人。爱略特证明，无论是事件中的幸存者还是当地的历史学家都把整个事件解释成族类冲突（Elliot，1990：64）。越来越紧张的关系最终导致太平天国及辛亥革命时期满族旗人及其家人被大量屠杀（Crossley，1990b：130，196～197）。民国时期，满族不敢公开自己的满族身份，只能悄悄地在家中向子孙口头传授民族传统，以此维持自己的身份认同。进入中华人民共和国时期以后，满族的身份认同不仅在其少数民族地位中得到了表述，而且据克罗斯雷的观察，还于1981年在台北成立了满族协会（Crossley，1990b，216）。

满族对于独立的身份认同的追求可以回溯到把“种族”作为界定群体的标准的话语。其悲剧性在于，这一话语迫使一个已经

高度汉化的民族背弃业已成为其自身文化的东西。不过，如果把满族身份认同的发展及汉满关系恶化的过程看成一种不可避免的进化趋势，则是违背我在此极力建立的分析模式。克罗斯雷非常敏感地注意到满族对此种身份认同的矛盾性，而士大夫阶层中的领袖人物在其民族主义中坚持天下观念，将满族也包括在中国之中。可能在这一方面最难理解的是19世纪最后几十年各种教门及义和团“乱民”，他们在企图驱逐可憎的洋人过程中，支持清廷，认清廷为中国文化的代表。正如第四章中将会证明的那样，民间文化中这些与满汉之争背道而驰的趋势正蕴藏着替代性叙述结构的种子，却被革命党人消灭在萌芽状态中。

承异叙述与群体自我界定联系，不仅适用于少数民族如满族或蒙古族的民族主义，而且适用于不太显著的族群，如蛋民、回民、苏北人等。例如，19世纪中期的太平天国起义就是由中国南方的客家少数民族所领导的，他们从基督教的经典中找到一种有关起源的叙述结构，把自己描述成（上帝的）“选民”。在反对更早在华南定居者的长期艰苦斗争中，这种叙述结构赋予他们这一崇拜上帝的群体一种使命。他们把更早的居民看成是偶像崇拜者，并把自己的传统渲染为汉族的传统，实际上他们也是这一传统中一个非常含混的组成部分。随着运动向帝制方向发展，客家把这种反偶像的观念与早些时期汉族反满斗争的话语结合起来(Kuhn，1977)。太平天国富有启发意义，它表明，由赎救式的承异叙述所界定的群体，在另外一种政治场景下，不得不重新考虑其身份认同问题。

在此种群体封闭性的分析中，有几点需要指出。首先，尽管所分析的主要是现代民族主义建立之前的一个时段，但这一过程同样与现代民族主义相联系。此外，对于承异叙述的概念化，同样与现代相关联，表明排他性或独霸性的身份认同通常不是无中生有的，往往是在利用现存的关于群体表述的基础上进行建设，

尽管在此过程中有很多东西会流失，会被改造。最后，在前现代及现代社会中，表述、叙述结构和身份认同的多样性继续存在，尽管用于封闭和抵抗的技术和组织手段在这两个时代中有所不同。

三　现代民族国家体系与历史问题

现在已经清楚，民族主义的新颖之处并不在于其政治自觉，而在于其世界性的民族国家体系。整个上一世纪中，这一扩散到全世界的体系视民族国家为惟一合法的政体形式。从外部来看，民族国家在明确的、虽不无争议的领土界限内宣布自己拥有主权。从内部来看，国家声称自己代表全民族所有成员，并由此逐步扩展其社会功能，（此种扩展）经常以牺牲地方权力建构为代价。例如，在过去 100 年中，随着管理少年儿童的制度性法规扩展到各种类型的民族国家中，“儿童”已越来越被纳入国家法律保护之下（Boli－Bennet and Meyer，1978）。尤其要牢记，民族国家的形式是由这种全球体系所产生的一系列话语所支撑着的。我们已经看到，社会达尔文主义是如何将种族和启蒙历史及民族国家联系在一起的。后来，反帝，乃至社会主义和马克思主义也来支持民族国家。与此同时，这些民族国家也不得不面对他们所统治的社会内部的其他替代性或历史性表述的挑战。

民族国家有关领土的概念也有一段历史，威廉·迈克奈尔将之归纳为欧洲民族国家竞争体系的历史。从早在公元前 1000 年时开始，这些国家都争先恐后地设法增加其资源、人口、军事技术等。在竞争过程中，这些国家无论从内从外，都逐渐依赖于资本市场，这又进一步加快了其经济的发展，加剧了相互之间的竞争（McNeill，1982）。终于，罗马天主教开始支持其中一些正在兴起的地区性的王国，赋予他们一种主权理论，但并不强求他们实现世界性的帝国。这之所以可能，是因为世俗权威与神权权威

的分离，或合法性的资源与实际权力运作的分离（Armstrong，1982）。此种国家概念的结果，首先见之于法国大革命，在领土之内莫非公民的概念中得到了典型的表现（Eley，1981）。

然而，当代民族国家中没有一个是此种领土意义上的民族。即使在欧洲现代初期的国家中，君主也要把领土主权理论与民族结合起来，才能创造现代民族国家（Armstrong，1982）。大多数历史的、被定义为自觉的、乃至政治化的群体的民族，也许并没有把自己想像为领土主权性民族国家体系的组成部分，而与此同时，现代民族寻求其统一的根源时，并不是从领土中寻找，而是从利用特定的原则，如语言、种族、宗教（以及压抑其他）等来界定民族的叙述结果之中去寻找[①]。正如巴利巴（1991）及其他人士所指出的那样，领土界线本身即可获得一种显赫的地位并为其公民带来强大的归属感，这是千真万确的。但是，就是这些领土性的认同也不能不建立在某种虽有争议但却是传承下来的对诸如“中原”或亚利安国之类的故乡认同的叙述结构之上。

现代民族身份认同的形式与内容是世代相传的有关群体的历史叙述结构与现代民族国家体系的制度性话语之间妥协的产物。至于说到历史影响的性质、过去在现代中所起的作用的性质，问题依然存在。米歇尔·福柯步尼采和本杰明的后尘，对历史连续性的观念作了令人信服的批评。我的分析只能在他重新阐释过的“谱系学”定义之下进行并以之作为打破历史连续性的方法，这一点是十分重要的：

> 谱系学并不妄想让时光倒流，超越被遗忘者的散失，而恢复不间断的连续性；谱系学的任务并不是要揭示过去活生

① 当然，实际上即使最现代的民族国家的领土界线也是极其复杂的，在文化上也是混杂的。只要稍考虑一下美国和墨西哥之间的边界，情形就一清二楚。

> 生地活在现在……预决了千变万化的形式……相反，要探求传承的复杂过程，就要把过往的事件保持在适当的散失之中（Foucault，1977：146）。

散失是这样一种时刻，从事谱系研究的历史学家必须尽力从中发现“反记忆”的东西。但是，我们在用一只手把握住过去的散失的同时，也要用另一只手把握住过去的传承的现实。

在我的脑海中，重要的问题并不在于传承的现实，而在于其形态，正如后边将论及的那样，它迫使我们把历史看成一种同时兼具散失与传承的二元性或复线性的运动。最近以来，学者在研究各种创造、建构或想像过去的运作时，忽略了这样一个事实，即任何传承的过程同时也是一种创造的过程。为了承认自己是一个群体，每一个群体都必须在现在创造一种有关过去的自我的可信的形象，即在新的、变化了的现实中找到自我。当现在完全被一种外来的话语统治时，这种差异对我们来说就尤其惹人注目。不过，这不应该掩盖一个事实：过去与现在的结合是不断进行的、真实的。

当然，怀疑者也许会认为，如果每一个传承同时也是一种新的创造，那么，不管怎么说，过去还是没有真实性可言。在此，我将再次回到李科尔发现的小说与历史或历史学之间的互补性和差异性。两者都由叙述结构来表达，把事件展示（或重新塑造）为一种众人能够理解的结构，特别是要协调人类有限的时间与宇宙无限的时间之间的困境或不一致之处（Ricoeur，1988，3：104～106）。历史的重构通过特定的、可以观察到的与过去的联系，如四季的循环、生物的代谢，特别是有关过去的文化、碑刻等“遗迹”，来处理这一难题。小说则创造“与受历史影响而产生的宇宙重建有关的想像的变体”（Ricoeur，1991：351）。由此，历史学家不同（于小说家）之处，在于通过他（她）的才

能，进入遗迹的世界，探讨可以观察到的过去。

关于联系物特别是遗迹的观念中，李科尔寄托了一种（不确定的）有关过去的真实的观念[①]。作为过去的物质性的存在，遗迹既是自然的，又是文化的；它是一种易受因果律影响的物品，但它同时也可解释为一种象征符号，一种意义。李科尔称之为“象征效应”。这样，文献或碑刻是重构过去的物质基础，“与过去的那一真实的过去之间具有一种特殊的关系”（Rosen，1993：68）。作为一种象征符号，遗迹被人们解释着，但是，这一遗迹所蕴涵的意义超出了“任何对之赋以某种象征意义的企图”（Ricoeur，1988，3：125）。它是对于过去的一种象征，其物质性表现在于，尽管不断有人在对之进行解释，但它却不会因此而被穷尽。

关于遗迹的观念也已经开始成为理解过去如何传承或递交的主要方式。玛瑞安·赫布森在讨论德里达关于遗迹的概念时，曾把历史比拟为一系列的答复电话。她引述德里达论述胡塞尔的话说：

> 一份已经接收到的可读的文献，使我有可能再次返过来质问传统所传给我的（这些东西的）最初的、全部的意图是什么。本身只是媒介的后者的存在，以及总体上对远距离通讯的开放性就正如胡塞尔所说的对不断的质问开放（Hobson，1987：110）。

---

① 拿这一概念来概括3卷本的有关时间问题及其叙述结构的思考，可能有失偏颇。不过，在我看来，第三卷第六章最简明扼要，具有说服力，理清了什么是过去的真实是如何不确定的。李科尔把柯林武德、海登·怀特及米歇尔·德·舍图诸人中对其有用的部分挑选出来，然后重新组合，建构了有关历史是过去的类似体的论点，并以此与“遗迹”的物质性牢固地联系起来。

我把遗迹的作者看做类似于李科尔所说的“象征效应”：历史就像打给我们的电话，我们必须大体在其框架之内对之作出答复。这样，现在的我们与来自过去的打电话者共同成为创造过去者。我们怎样回电话，回电话时相互之间有多大差别，反映出我们现在的处境与创造性[①]。铁亚斯温尼·尼兰亚那所建立的用来解释历史扩散过程的“翻译”模型与此相关相联。她认为，瓦尔特·本杰明在其晚期著作中把历史学家的任务等同于翻译家的任务，“过去”是一门“外语”，但此种外语是可以翻译的。翻译不可能复原某种原初性的东西，但通过语言的亲属性，它必须意识到“关键的联盟”（critical constellation），此种联盟的文本/过去的残片恰恰就是在翻译/现在中得以发现的（Niranjana，1992：114，117）。因此，虽然并没有与过去直接决裂，但传承也不是直接因果性的，在更大程度上，它是一种“中继”，一种翻译或“回电”。

把传承理解为一种翻译或“回电话”或对过去意义的重建，涉及与业已散失的过去、完全异质的过去的重要关系。遗迹或事件的意义的传承是以压抑或利用（有时是协调）其他因叙述的象征与结构所造成的遗迹或事件业已散失的意义为前提的。尤其重要的是，要把握住传承试图利用、掩盖或压制业已散失的意义的具体过程，因为正是通过此种对抗性的关系，我们才可以看见民族国家范畴之外的历史，就在传承性的行动试图利用业已散失的事件的那一刻。此外，我们之所以有幸审视这一时刻，是因为想利用它的力量不只一家——想像建国的方法并非只有一种。正是

① 李科尔的《时间与叙述结构》第五卷第二章还详细揭示了胡塞尔关于现象性时间的观念以及他所发现的“记忆保留”与“二次性记忆”。李科尔可能是对作为总体性话语的历史作出过最尖锐、最复杂的批评的人，但若谈到历史话语之间的相互竞争时，其参考价值则相对较少。

在对历史事件的意义的竞争中，我们得到警示，注意到过去散失的意义是如何被利用来建构线性历史的。

让我们来看一看辛亥革命前的那些年间对民族的现代表述与历史的表述是如何进行斗争的。当时，现代民族主义在知识分子阶层开始扎根，以康有为为代表的君主立宪派继承了儒家关于群体的文化主义观念。尽管康有为受到现代观念的影响，但他所抱持的有关政治群体的观念却是吸收了儒家的文化主义观念。有关此点，以下事实即是明证：他终生致力于保皇，在当时的场景下，此举决非对于君主制的怀念。由于当时的君主是满族人，而非汉人，因此，这意味着康有为相信，群体是由具有共同文化的人所组成的，而不是仅仅局限于一个种族或少数民族群体。

在与反满的革命党人章太炎的论战中，康有为引述孔子，论证孔子尽管曾经提到过夷狄，但是所谓的夷狄观念，是指缺少文化或礼制，如果他们确有文化，那么，就应当以中国待之。康有为列举文化群体的记忆宣称，战国时期，吴国和楚国曾是不同的国家，但到汉朝时，它们已经成为中国的一部分。同样，尽管满族在明朝时是夷狄，但他们现在已有中国文化，因此，他们已经成为中国人。康有为质问道：中国是否必须消灭满族以便建立一个新的民族，还是现有的民族国家应该在和谐的基础上包括所有少数民族，包括满、汉、苗、回、藏等族？（Onogawa，1970：245，249）[①]

诸如章太炎和汪精卫之类的革命党人反对上述观念。他们援引的是在1900年代在高度紧张的气氛下获得新义的种族中心主义传统。当然，章氏是一个非常复杂的人物，其思想很难简单地

① 康有为的弟子梁启超进一步发挥了这一观点，认为革命党人故意把腐败政府与种族主义混为一谈。重要的是政府管理不好，至于是满人还是汉人并不是主要问题。中国没有理由不能在多民族的基础上重建国家。

概括为哪一个流派，但他和汪精卫成功地为新群体描绘出一个对他们那一代人颇有说服力的形象。对王夫之进化论观念的辩证解读掺杂了新的种族适者生存的社会达尔文主义观念，这为旧种族主义换上了新装。因此，每一个群体都在与有争议的传统进行着对话，这些传统都是真实的，并且无法完全纳入到现代话语之中。

我们通过考察革命意识形态的表述与语言结构，就可以更好地理解现在与过去之间的复杂交易。例如，有好几位学者(Dikotter，1992；Price，1992)已经指出了家谱或家族传承这一也许是帝制晚期中国最为重要的社会组织的价值是如何被“翻译”（用尼兰亚那语）并用以发展现代种族观念的方式。从家族之所以能够过渡到作为以血缘维系的群体——种族——的观念，主要是利用了象征性的“族”这个共同的语义源来指称小群体或种、类的传承（种类一词在17世纪的王夫之看来，意义非同一般[Dikotter，1992：29]）。像陈天华、邹容、宋教仁等革命党人都能在对这一象征符号的游戏以及由此而引发的“忠”之类的情感操纵自如。因此，陈天华才会宣称：“天下汉种，皆系一家，始祖皇帝。除汉族之外，其他各族均非黄帝子孙，而是域外之族，决不应该帮助他们”(Dikotte，1992：117)。根据冯客的看法，“种族”已成为一种虚构的生物统一体的象征，在外敌入侵面前，它可与家族的忠诚联系在一起（第71页）。唐纳德·普莱斯认为，正是扩张的、重新界定的“孝”使得对于民族的表述得以蕴藏于新的、黄帝的共同子孙这样的观念之中。向满族进行民族复仇现在已经成为子孙必须对祖宗承担的义务，不管他是不是自己的直接祖先（Price，1992：1052～1053）。

这些有助于我们理解20世纪初期反满思想的重要著作，都强调历史观念助成了向进化论式的种族国家观念过渡的方式。通过把种族与更为具体的家族的文化组织联系在一起，革命党人得

以构筑一种陌生的叙述结构来作为其有关起源的叙述结构——正如第一章中我们所看到的那样，它强调历史的与非历史的种族之间的斗争。这样，他们就可以动员现存的文化象征来构建一面群体之墙，把满族挡在墙外。与此同时，新的启蒙历史的进化论叙述结构也在试图重建并从而利用现存的象征与实践业已散失的意义。祖先崇拜、孝、宗法术语（参见第四章中有关“兄弟会”的讨论）这些宗族内部的词汇开始被引转到种族与民族上来。传说中作为民族象征的黄帝开始主导20世纪前数十年民族主义话语，一直到1941年都继续被官方尊为种族始祖和民族的奠基者。1957年，黄帝教获得批准在台湾创立（Dikotter，1992：116～117页）。无论是简单连续的观念还是发明的观念，都无法准确描述过去与现在之间的奥妙的交易关系。过去并不仅仅以在现在之中的延续而塑造现在。它促成了对现在的改造并在此过程中使自己也得到改造。注意到占主导地位的叙述结构企图扭曲并动员现在的象征与实践的意义所使用的方式，可以为我们提供一个理解历史的更好的开端。

革命派的立场也保留着诉诸有关群体的对立的文化主义模式来作为自己的补充的能力。世纪之交时革命党人对于种族记忆的诉求并不仅仅局限于把满族“他者化”的过程。将汉族重建为民族主体必然威胁到其他非汉族的群体，对此，康有为已经早有警告。大的少数民族群体都把自己看做清帝国的一员，是与被迫纳入清帝国的汉族平起平坐的，而且他们并不把清帝国等同于中国。1911年清朝的灭亡为他们创造了争取独立的机会，而种族民族主义又为之提供了（独立的）迫切性。革命党人既然把民族与种族等同起来，就很难反对日益发展的蒙古独立运动及独立的蒙古国的建立（Nakomi，1984），也无法对付西藏和新疆的危险局面。正是在这些事例中，孙中山和新建立的民国领袖试图用自己的政敌即维新派和清廷所阐释的文化主义民族观的叙述结构来

补充自己的种族主义的叙述结构。中华民族开始由“五族”（满、蒙、藏、回、汉）组成，从而中华民族继续承袭着大清帝国的边界线，正如印度民族试图根据大英帝国的构想来重建一样。种族作为民族基本成分的叙述结构本身也烟消云散，或许被纳入了更大的反对帝国主义的共同历史经验的更大的民族主义的叙述结构之中。

在印度，若干种政治群体的形式为现代民族国家提供了一个竞争的框架。我们可以从19世纪后期出现的作为印度民族主义代表的印度国会这一复杂的团体中，发现这些历史观念。例如，J.尼赫鲁和泰戈尔的世俗型（的政治体的观念）援引的是次大陆帝国的理想化的观念。鲁道夫夫妇（1985）指出，所有这些南亚帝国都是建立在宇宙性的统治者的经典观念的象征之上：阿克巴在波斯沙汗沙（Shahanshah）观念中重建了印度转轮王(Chakravartin)的观念；英国人利用蒙古的礼制和语言来复建其帝国政权。因此，殖民者与征服者加强了政治结构的过程，通过它，群体与地区性的王国开始合并（而不是包容或消灭）于一个有序的异质体之中。

尼赫鲁也许是第一个把次大陆帝国的历史加以叙述结构化，使之成为著名的世俗化的印度史。在他看来，所谓的印度就是不同的群体和不同的宗教的世俗的统一，其中的每一个都做出了独特的历史贡献。对他而言，印度教及其成就只是构成印度的伟大性的源泉之一，构成印度的伟大性的还有土耳其皇帝、传统的科学等。在他看来，印度史是最好的证明，表明印度人有能力（必要）在“多样性中保持统一”。印度史的高峰是阿育王、笈多诸王、阿克巴及蒙古大帝统治时期，他们都试图建构一种能够容纳次大陆所有文化多样性的政治框架。尽管这一理想化的版本在当代印度遇到了来自强大的建国过程的抵抗，但是，对于有序的多样性的记忆或多或少保留在印度世俗主义中，这里所说的世俗主

义并不是指严格的政教分离，而更多的是指国家对所有宗教一视同仁（Nehru，1962：121～128）。

作为新的政治体基础的婆罗门教世界主义的记忆，经过19世纪东方主义话语的过滤之后，被以世界主义及其封闭的补充这样分裂的形式加以利用。其世界主义的形式经由阿罗宾多（Sri Aurobindo，1872～1950）等人的阐释，并影响到甘地。阿罗宾多强调“梵我一如”（Adyaita）派的印度教，一种激进一元论的信仰，相信万物一体，而不承认宇宙之中还有许多独特的实体这一现实。在此高度抽象的体系之中，创立了一种群体性的框架，用以把内部各种异质的成分吸纳或者容忍于主要是婆罗门教的世界主义之中。当然，诸如阿罗宾多和甘地之类的思想家必须制定策略来自圆其说，即必须把这些世界主义的东西容纳于其最终的民族政治群体之中。他们的策略之一就是设计出东方精神、西方物质这样的二元论，印度在其中保持着真正的印度精神的起源及其优越地位。

婆罗门教世界主义的补充最近威胁要克服其世界主义，这个补充便是对亚利安民族空间的历史记忆，其典章可上溯到中世纪《罗摩衍那》的政治作品。最近表达出来的这种印度民族主义受到广泛注意，因为它发起了大规模的动员运动，试图收回在阿约提亚的据说是罗摩诞生的地方。该地一直是穆斯林的寺庙，直到1992年才被印度民族主义者拆毁。阿约提亚的被毁只是印度民族主义者从19世纪末以来所发动的一系列运动中的最新一次表现，护牛运动，倡导宗教仪式以占领公共空间，占领穆斯林寺庙等，均是该派所为。像（中国）反满的革命党人一样，这些民族主义者在其承异的叙述结构中强调为祖先报仇的观念，通过报仇的话语，他们试图把民族主义的意义融入地方神、地方问题及地方冲突中。世界主义对印度民族主义毫无用处。民族主义者宣布同一的印度特性（Hindutva）是衡量可否纳入民族国家的惟一的

或最优的标准。为此，他们极力把相对较为宽松的地方群体改造为高拱的刚性的民族群体与穆斯林“他者”之间的界限。这一努力让我们想起中世纪对印度群体的表述中那种激进的“他者化”的过程。尽管从表面看，阿罗宾多和甘地的强大的世界主义似乎已经远离了此种彻头彻尾的地方自治主义，但实际上，印度民族主义的补充物可以很容易地利用其思想中对外人的矛盾之处。

复线的观念如何才能证明现在与其多样性的、相互竞争的过去之间的这些复杂的交易？复线的历史注意散失的历史被利用及一旦可能时又重构的时刻与方式。章太炎在20世纪初期有关种族群体的叙述结构中，可能突出强调了17世纪思想家的影响，但是，我们也可以看到，他的观点与同时代的话语是一致的，其中包含着社会达尔文主义、社会心理学以及其他学科，这些都被用来建构民族主体。17世纪时满族被认为是掠夺成性、没有文化的夷狄，但到1900年时，此种形象却被另外一种话语所利用，（此种话语）把满族看成原始民族，一心一意要把中国压在民族等级中的最下层（参见第四章）。同样，当阿罗宾多或钱德拉（参见第七章）提出东方精神、西方物质的二元论时，他们有关传播古代世界主义的诉求代表的也是对此种世界主义的利用，以便建构一种被殖民者的东方主义的话语，要承认此点，就要把过去放在福柯称之为“适当的散失”之中。

此外，此种利用发生于某种特定的话语中，常常会抹杀或压抑同时代其他与之竞争的历史话语。自世俗的民族主义在印度占优势以来，在垄断民族形象（塑造权）的西化的社会阶层中，宗教民族主义的叙述结构一直受到压抑。因此，直到最近，从教科书到研究专著中的印度史学都始终不能理解复仇的叙述结构的凝聚力，尽管印度独立时发生了严重的分裂，尽管印度和穆斯林之间不断发生暴力冲突。这样，中国的社会达尔文主义的种族叙述结构也部分地被与之相对立的儒家对于群体的表述的诉求所淹

没，并最终被反帝国的话语排挤到边缘。

如果说复线的历史揭示了历史扩散中利用与掩盖的面具，那么，它也可以引导我们通向接触历史的其他道路，尤其是通向助成叙述结构扩散的历史条件，通向此种扩散的效果。在试图抓住散失事件的过程中，社会力量将之遣返到演化中的叙述结构的记忆中。被遣返的事件通过与过去事件的比喻或转喻联系而重新得到认同，这样，尽管利用的过程重新塑造了事件及其记忆并重构了此过程的直线性，但却并非一个完全随心所欲的过程。并非所有事件都可以用来巩固这种叙述结构。（对事件的）选择是有条件的，是根据历史的和文化的联系逻辑而进行的，正如在革命党人把家族扩展到现代种族观念的例子中那样。解构诸如“族”之类的象征符号的语义转换，可以使我们发现因果的、或至少是条件性的关系。

此外，伴随着每一次重构而来的附加（addition）或“进化期”（evolutionary phase），都对叙述结构造成了某种不容低估的影响。某些叙述结构之所以能够自我坚持，其力量有赖于一连串的历史力量都在追求它们。《罗摩衍那》今天已经成为印度民族主义自我认识的工具，原因在于，它作为政治群体的模式的力量来自不同的历史群体对它的追求。虽然它的定期重演反映了其意义的实际散失，但印度民族主义者及其他群体仍一直试图将其意义拉回去到一种看似连贯的历史记忆中，以便作为新一代人重要的政治资源[①]。

因此，叙述结构扩散的真相与力量不应因为它形成于压抑与

① 时至今日，《罗摩衍那》已经很难说指的仍是同一个印度本身。确实，印度民族主义今天已经重构了自我，面对着100多年前就已经不同的“他者”的形态，它可以不计较基督教传教士之类的宿敌，同时不得不与过去自信的下等种姓及锡克教徒打交道。就连穆斯林，由于现在他们已经成为比过去少得多的下层少数民族，因此所代表的政治意义也已有很大差异。

重构而受到怀疑。通过把新发生的事件逆向联系到一个生动的故事，这个故事就延伸到了它试图塑造的现在。那么，这不是别的，正是作为历史的叙述结构。正是历史的影响使我们得以把握我所比较的社会中的政治群体的独特性：为什么在现代民族国家崛起前后，“宗教”提供了界定印度政治群体的语言，而界定中国政治群体的则是“种族”①。

从分析情况来看，我们可以把此种叙述结构的扩散视做第二层次的历史（second order history），视做一种经常处于被它企图利用的那些事件的地方化的、散失的以及更真实的意义所证伪的危险之中的历史。不过，在实践之中，意义的地方化与叙述结构塑造真实的方式之间是很少区分的，因为同一个使事件的意义散失的历史人物也可以使之逆转过来，成为大一统的历史叙述结构（例如，第五章所讨论的梁启超的国家主义及第六章中毛泽东的联邦主义）。更重要的是，上述对叙述结构特点的讨论并不意味着我们一定要抛弃作为历史撰述模式的叙述结构。由于我们并没有多少可资清理过去的方式，因此，我不太愿意抛弃这些叙述结构，而是更希望通过澄清特定的方法及叙述结构与现在的联系为什么目的而与过去发生冲突等问题，来提供其潜在的（解释力）。

四　结　论

本书描述了中国和印度这样两个典型的复杂农业国家中政治群体的历史表述的多样性，其中包括那些既像现代民族国家又继续与其保持相关性的总体性群体的表述。即使在最近的民族主义

① 确实，在中国都以为旧有的种族话语已经被作为国民构成原则的共产党人的阶级话语所压服，但在当代社会，它却又在优生学等领域的话语中抬头（例如，可参见《南华早报》1993 年 12 月 22 日）。

理论中，有关现代民族国家与传统帝国之间的差异的看法实际上也过于夸张。此外，这类观念继续假设一种内聚的、自觉的民族意识与以普遍宇宙观或狭隘地方性为主导的前现代意识之间的认识论差距，虽然这一假设极不可靠。现代民族形成的过程类似于其前驱者，使用的是承异的叙述结构，追溯历史，确认与“他者”的不同之处，从相互竞争的多种身份认同中确定并突出某种身份认同。在两个社会中，这种封闭都不可能阻止替代性叙述结构向政治群体的霸权表述提出挑战。

现代民族国家的领土性的主权形式是由全球性的民族国家体系及其话语所组成的。现代民族国家的政治群体的表述仍将继续由历史的叙述结构与现代民族国家的话语之间的交易而塑成。我试图通过复线的历史的概念来把握这些交易。复线的观念表明，看似清纯或连续性的历史语言背后，掩盖着对不同意义的利用。福柯曾论及这些意义是如何通过“替代、置换、变相征服、系统推翻”等方式而被盗用的（Foucault，1977：151），不过，与此同时，发现利用过程本身使我们得以看到使之有能力（这样做）的历史条件以及利用叙述结构的历史影响。复线的观念也非常适用于变动的、有争议的身份认同的观念，因为占优势的身份容易在叙述起源的历史时压抑或掩盖其他身份。相反，被压抑的身份认同的声音则可以寻求构建一种相反的表述乃至叙述结构（参见第五、六章），这些都是复线的历史应该把握的。

本章一方面继续对第一章中开始的对线性的、因果的、启蒙历史提出批评，同时也把矛头指向那些根本否认历史的人。这些（否认历史的）现代分析家否认历史的二元运动，并把当代、现代视为时间系统，有着明确的起点，有着统一的意识，可以吸纳或消灭过去。这是“历史终结”论的形而上的观点。具有讽刺意味的是，现代民族国家同样要求此种形上观来确保民族体本身对于统一和纯洁性的最终诉求。

第二编

第一章　反宗教运动与被压迫者之复归

我们已经看到，在既想属于过去又想与过去决裂的倡导者之间，历史叙述结构存在着相互矛盾的趋势。黑格尔式的“历史终结”公式典型地显现出与历史决裂并创造出作为历史的终极目的的现代自觉的主体。在中国的历史叙述模式中，“历史终结”症表现尤其完备。此种症状在五四前后一批活跃的知识分子那里得到了突出的表达，后来又不时泛起，特别是在“文化大革命”期间那种极不光彩的泛起。

本书所关注的重点不是此种症状戏剧性爆发的情形，而是在20世纪初年以及20年代末这两段较为平常的时期，在一群追求现代化但并不像共产党人那样相信末世纪论的民族主义者中间这一状况的出现。我将致力探讨这部分知识分子和改革者在其运动中是如何利用“历史终结”的话语来摧毁他们认为是迷信落后的民间宗教信仰世界的。因此，本章及下章将更集中于探讨对“历史”加以利用的时刻，而后两章则集中论述与此相反的历史叙述模式。

检视反对民间宗教的运动，使我有机会从两个角度来撰写一种复线的历史。首先，在历史叙述中，作为国家现代化过程的一场小的插曲，这一运动值得注意，但在复线的历史中，它则是一种在现代的标识下试图利用散失于民间宗教世界的意义、习俗及

理想的世界的尝试，即：自觉的时代与偶然性终结的时代。然而，事实表明，民间宗教世界却是一座暗礁，中国的启蒙运动屡屡与之相撞；而民间宗教信仰（对启蒙）的抵制亦是复线的历史过程中的重要时刻。在本书第五和第七两章中，我还会论及民间宗教问题。

其次，通过把握现代本身不断变化的意义，我得以写出复线的历史。即使现代的象征持续强调乌托邦式的自觉的到来，但现代的意义却经历了微妙然而却是重要的变化。反宗教运动的措辞掩盖了其斗争本身所具有的那些业已散失的意义，因为其倡导者的目标与观点逐渐被另外一场涉及现代国家的不同的斗争所借用。正是通过解读这两者，即解读这场运动的话语内部的差距与冲突以及受运动冲击最厉害者对运动所进行的抵抗，使我们能够再现反宗教运动所隐藏的意义。

一　自觉意识与历史终结

激进的改革者绝对相信，他们掌握着真理。他们的这一信念源自“历史”的逻辑，这样的“历史”逻辑，其目的是自觉。1915年，即中国共产党创建之前的6年，陈独秀努力论证“自觉”的重要性。此种自觉建基于真正的理性和知识之上，而非建基于非理性的感情冲动之上（陈独秀，1915：69）。20世纪20年代后期，激进的国民党改革派、署名自称为“曾觉”即早已觉醒者的人非常自信地宣称：现在的时代是科学的时代，科学已经证明上帝并不存在，因此，宗教完全没有存在的必要，实在是一种过时的、不合时代的东西（1930a：120～121）。在此数十年中，被称之为“科学主义”的东西，即那种把所有的现实都一概置于自然秩序之中并可通过科学方法而知晓的观点的胜利在最有发言权、最活跃的那部分知识分子中间已经根深蒂固。在中国，

科学主义是“历史终结”症状的独特表现。由于此种症状促使知识分子要把宗教之类落后的不合时宜的东西从自己的世界中铲除，这就使我们有必要不仅探索近代中国知识分子的自觉学说，同时也要探讨它与我们自己的历史叙述结构之间的密切联系。

对黑格尔而言，世界历史就是构成自由的自觉精神不断进步的各个阶段。各阶段并非仅仅是在时间上按顺序排列，而是一个逐步展开、使此种精神明确化的过程。这样一来，凡与此种精神的实现不相关的历史便一概被弃除，历史时间的延续便汇入永恒的现在之中。差别在于死的过去和活的过去之间，后者则被与永恒的东西联系在了一起。如此一来，自我觉醒的近代的到来便通过消灭历史上与自己不同的东西而与历史决裂。在此时代，那些可有可无的、偶然发生的事情，那些历史的无聊废话，都将被自觉的主体所克服。

大卫·柯尔布曾经证明，完整的主体自觉意识到其自由，是现代化观念的最为重要的前提。在韦伯那里，这一前提在其“方法论上的个人主义”的观念中得到了最为清楚的证明。“方法论上的个人主义”预设一个保持一定距离的有自我选择能力的自我。韦伯认为，现代性的突出标志之一就是认识到社会中的信仰与态度是建立在个人选择的基础之上的，当然，毫无疑问，此种选择是有所限制的，但无论如何，这总是一种选择。这样，现代思想就认识到了传统社会所未曾认识的思想，即：价值观念是自己选择的，而非植根于某个大的宇宙（计划）框架之中。在韦伯看来，传统社会可能会反映出高度成熟的理性化的体制，如中国的文官制度或印度的种姓制度，然而，他们对于文化的绝对信仰都最终使之受到抑制。与此种“实体的理性”（substantive rationality）相反，现代的自我是虚空的、形式的，充分行使有效的自决权。尽量扩大自我选择的价值，他所具备的是一种“形式”的理性。现代性的主体已经掌握了关于其自身的虚空性的根本真

理。因此，其能力不再受到限制，可以知我所知（Weber，1958；Kolb，1986：9～12）[①]。

第二章探讨中国研究中有关现代与前现代观念的认识论上的断裂，特别是通过列文森在文化主义和民族主义之间所作的范式上的区别，来进行探讨。在文化主义的另一面，即一套指导人们行为的实实在在的信条，列文森把民族看做是确切无疑的现代形式，在此种形式中，行动者被一种自觉意识所左右，这在传统社会中是不曾发现过的。对现代中国的民族主义而言，“传统”或过去的存在只是第二层的知识，充其量不过是一种心理的藉慰，说得难听一点则是一种犬儒主义的操纵。尽管在民族主义者的话语中，“传统”有助于接近大众或解决西化的知识分子的文化困境，但此种传统却是一种重建的意像，是现代民族主义者为了特定的目的而重新择选组织的意像。

当然，列文森关于对传统的利用的观念确有价值。毫无疑问，传统的或我宁愿称之为“历史的”观念与价值会被挪作他用。复线的历史观念认为，过去决不会在同一层面重演。例如，蒋介石的新生活运动试图在日常生活中重建儒家的道德价值观，不仅指望以此来支撑社会与道德行为秩序，就像帝制时代它们所曾起过的作用那样，同时，他们也许更指望以此来确立做中国人的标准。列文森曾提及此种努力，说：“民族主义式的对于中国特性的礼赞只不过是文化主义者对之自信的一种掩饰之词。民族主义者及传统主义者之所以急于使中国成为儒家国家，不过因为孔子是中国人，而不是因为孔子讲出了真理”（1965：153～

① 当然，韦伯本人十分清楚地意识到一元论地解释科学的危险性，即确信解除迷信的社会中的科学理性是解释世界的惟一可能的理性形式的危险性。但是，韦伯无论在其方法上还是在理论上与经典的理性模式有多大程度的联系，则是研究韦伯的学者所争论的问题（参见罗斯·D. 施拉赫特，1979：51）。

154)。现代民族主义者并不“相信儒教，他们相信的是必须有所信仰”(1965：142)。

这里，列文森把一个时代视同其自身的认识论，把此时代概括为“被相信的”，而另一时代的观念则概括的“需要被相信的”，以承担这些观念之外的某些使命，对此，我不敢苟同。在列文森所理解的现代行为者中，能够做出自由选择的自觉意识恰恰标志着与诸如文化主义等所谓的传统的实体信仰的决裂。如同在现代社会一样，在前现代社会中，知识已经与形形色色的利益和目标系统联系在一起，同样，“传统的”目标、信仰、价值与观念也必须和其他目标与利益相妥协，这在旧的帝制时代与社会生活中都是同样存在的[①]。关于实体的传统生活的观念对于处于传统之核心的空隙、差异、游戏与遮蔽而言，实在太不公平。

同样，我们一般不探讨下述可能性，即：具有理性方法的、虚空的、形式的自我也许会遮蔽我们的眼睛，使我们无法看到其他信仰，其他利益以及事实上潜藏于我们之中的其他自我的存在，诸如此类，只要瞥一眼，在我们的行动、我们的矛盾与不和谐中偶尔就可以看到。像传统的信仰一样，现代的观念与价值亦不能仅看其表面价值，即不能仅仅以其自身的定义来判断其价值，他们也同样纠缠于含混与矛盾之中，纠缠于权力斗争之中，纠缠于掩饰其他目标的活动之中。像历史的自我一样，现代的自我及其利益也是由其不能完全控驭的象征与权力所构成的。同时，一切社会中的人亦可利用这些象征来达到其他目的。实体的价值与形式的手段共存于微妙的结合之中，这在“传统的”和“现代的”社会中是相同的。尽管现代化理论早已不再流行，但

① 毫无疑问，这里的批评是可进一步扩展至那些比如像全世界的原教旨主义者所做的那样纯粹用传统主义者的世界观来描述世界的人们。即使他们用之来描绘传统主义者想像中的世界时，也会极力淡化许多现代主义者的假设。

正如科恩曾经指出的那样（1984：91～96），在中国研究及民族主义研究中，把传统与现代假定为两个连续的相互排斥的时代的做法却一直延续了下来（参见第二章）。在基本的层次上，此种对比就像“历史的终结”问题一样，是通过自觉的现代主体观念才确立起来的。

传统的成分与现代的成分并非泾渭分明，它们也不是一成不变到可以决定我们究竟是生活于“传统”之中还是生活于现代之中，或者是生活于两者的明显的结合之中。我们的生活不可避免地把历史的和新的成分融为一体。那些看似传统的东西，比如大家庭或信仰上帝之类，从人们的日常生活中特定的乃至现代的状况看，未尝不可视做一种理性的行为方式。以儒家为例。儒家长期以来一直被视为传统的、退化的东西，被视为通过家庭来培养对于权威的屈从。但时至今日，人们越来越倾向于把儒家看成“传统”的，但此种传统适合于、有助于现代的发展。现在的结论反过来说儒家的家庭权威培养自我牺牲精神、教育价值及向上的追求，东亚正是由此而实现了现代社会。如何看待此种转变？我认为，如果把儒家仍看做是原先被误解为不适合现代化的那种基本上是传统的体系，则是错误的。习俗与制度是从过去继承下来的，但它们并不会一成不变地停留在过去。这正是传统一词的含义。20 世纪初期我们称之为儒学的东西并非从过去传承下来的一种惰性的东西，它是在现代场景下对此种传承物所做出的一系列反应。这样，在与“历史”及“社会达尔文主义”之类的现代话语接触时，它就被赋予了新的意义和价值，比如前面提到的新生活运动的例子。它变成了既是现代又是传统的现象。或者再简单一点，根本就没有必要再作此类区分。

仅仅因为传统与现代这样的二分法过于僵化，不足以反映出变动的现实，并不意味着这样的划分与范畴就没有用处。不过，只有将之当做话语表现形式来理解时，即将之当做人们理解及谈

论自我及他人时所用的方式、当做诸如某些知识分子用来把自己想像为主体而把“他人”想像为陷入迷信的困境的方式来理解时，它的意义才会显现出来。可以肯定地说，它们是一些具有强大现实效应的象征符号，但是，作为意义结构，它们的意义却从来没有稳定到只反映一种透明的现实的地步。相反，我们应该探寻它们是如何不断与其他目标、其他权力纠缠在一起的，以便在复线的历史之中揭示其更完整的意义[①]。

二　为终结历史而创造人民

如同“文化大革命”在另外一种语境下所做的那样，五四运动要求与过去决裂，以便实现启蒙的自觉。从另外一个视角看，这些事件亦可以看做是“历史”无法调整时间的困境的最为突出的事例：在这些事例中，由于急于实现乌托邦式的永恒（无时间

① 如果我们不再把现代的主题视做一套固定的知识基础，不再把历史视做仅仅是生活过的现实的档案化，而是将之同时视为构成性的象征，那么，我们就有可能被指为虚无主义。我认为，这样的指控毫无意义、毫无用处。摆在我们面前需要选择的并不是一个简单的、现成的理性的理论与自我否定的天真的相对主义的学说。人们可能都有相对较为有理的论点，但为了使相互竞争或对立的观念失去效力，这些论点很多都已经被普遍化与道德化。在我看来，当判断的标准隐藏于一种不能或不愿承认其审视现实的独特位置的话语时，便产生出文化帝国主义的问题（有关此点，参见 Duara，1991：71～73）。

有一种指责认为丧失了具有连续性的现代或民族主体，再加上政治机构的变动或变化，使得政治计划的倡导备加困难。对于此种观念，我自有同情。但是，正如斯各特（Jean Scott）所指出的那样，也有大量的例证说明此种途径所造成的政治，即：不仅对现存的社会等级制度持批判态度，同时也能指出其行动的依据。例如，她指出，法学理论家和女性主义理论家尽管承认复杂性与矛盾性，仍以伦理基础来归纳理论并采取行动（Scott，1988：9）；另见拉克劳及牟佛为实现一种承认差异的政治学而做的著名的尝试（Laclau and Mouffe，1985）。

性），结果引发了对所有与时间或历史有所联系的东西的破坏。时间上的这种断裂是如何发生到民族国家问题上来的？尽管孙中山对过去抱有矛盾心态，但他并没有破除过去。第一章的讨论表明了他是如何制定了唤醒国人的战略。国人过去曾经表现出爱国的特性，而他试图重新唤起此种特性。确实，直到晚年演讲三民主义时，他对在更为传统的组织形式上建国表示出更大的信心，即对同乡组织及家庭更有信心，而对政治方面更难驾驭的现代组织形式则没有同样大的信心（Strand，1993）。我们将会看到，在这个问题上，他的偏爱是激进民族主义者及其批评者之间的争执点，这些民族主义者不承认过去有任何价值。

但是，五四时期的活动家由于抛弃了过去的一切，从而使得民族国家的观念本身也成了问题。这一难题后来还一直困扰着反宗教运动的理论家。上文提到过，陈独秀在1915年所写的《爱国心与自觉心》的文章中，曾把感情与知识当成了两种相互对立的力量，两者之间互争雄长，均想控制国民的思想。知识与理性是自觉的基础，而感情则只会导致非理性的思想。在陈独秀看来，爱国主义是与非理性的感情联系在一起的，因而有必要抛弃，只有如此，才能在自觉的个人的基础上建立起新的秩序（陈独秀，1915：69～70）。陈独秀在早期这篇文章中把完全自觉所暗含的与历史及国家决裂的逻辑推向了极端。几乎没有人会接受这种极端的逻辑。例如，李大钊就不同意把爱国主义与自觉割裂开来。他把自觉比作一个过程，在此过程中，有意识的国民寻求改造世界，从而造成一个新中国（Meisner，1967：21～25）[①]。

即使与国家的决裂被减少到了最低程度，但要与历史决裂，

① 列文森曾非常雄辩地写道，与历史决裂在心理上是根本无法承受的。他指出了激进派，特别是共产党人如何最终得以克服此种危机，即：把国史重写为"国民"的历史，而非统治阶级的历史。

还必须把国民建造成为国家的基础。国家早已在国民的名义下出现，不过，这些掌握国家命运的人必须重新加以铸造才能行使自己的主权。这已经不是唤醒国家与国人的问题，而是重新创造国民的问题。谁来承担创造国民的使命？20 世纪 20 年代末，面对国家的危机，迷恋于正在兴起的世界革命的话语，中国士大夫阶层的继承者在创造国民形象的同时，也创造出了知识分子的形象。创造者与被创造者辩证地联为一体，相互依存，相互赋予对方以权威。

以下我将专门看一看 20 世纪 20 年代后期一批激进的民族主义知识分子，他们拥有完整的历史终结意识及必须通过反宗教运动来重铸国民的意识。当然，我不希望把这部分人的特点强加于整个五四时期一代人身上。中国现代知识分子第一次在五四运动前后凝聚为一个“启蒙”学者群体，即早已觉醒并将会解放那些“尚待觉醒”的国民的思想家（Schnarcz，1984：9）。然而，舒蘅哲却写道：20 年代政治生活的冲击却教会他们自贬身份，克制自己的角色，而只是作为革命群众中的同行者。他们把自己的形象打扮成启蒙的前驱预言者，把自己称为知识分子（1984：147，170）。谦逊与自我使命是这一动乱与流血时代的知识分子中大多数人的特点。然而，知识分子与国民这样两个相互依存的观念，这一五四运动的传统，一直使知识分子对民族—国家及其觉醒并进入现代抱有很强的责任感。

由此，即使最稳健的知识分子感到有必要重新与历史建立联系，也只能建立在这样的认识框架之内，即：重新把国民铸造为主权国家的基础是时代的当务之急。顾颉刚即是这种知识分子的代表之一，他试图根据五四时代对历史的贬斥来重建知识分子和国家的形象。顾氏是 20 世纪 20 年代国学研究运动的成员之一，这一运动正如劳伦斯·施奈德所说的那样，可以使人摆脱一部分过去，从而将现实与另外一部分过去联系起来

(Schneider，1971：58)。顾氏力图从《诗经》中发现民俗的历史并以之作为古代民间文化传统的表现（Schneider，1971：174)。他似乎在所研究的那些反权威的、近科学的及不得志的人物中找到了知识分了的典型（Schneider，1971：86～120)。他们从某些方面使人想起鲁迅笔下所写的魏晋时期那种放荡不羁的悲剧性的文人英雄。

顾氏意识到并将这些历史灵感融入了20世纪20年代他所发动的民俗研究运动之中。施奈德证明，顾氏对于民俗的态度确是十分矛盾：国民代表了创造力，但却需要接受知识分子的教育，知识分子将是“日益繁荣的花园中的园丁”（1971：149)。一方面，顾氏基于一种自我牺牲精神，强烈反对在反宗教运动中采取极端主义的立场，另一方面，他又记录下了民俗的历史，以便剔除那些邪恶的内容（Schneider，1971：129，169)。作为儒家文化的替代品，民间文化可以用来作为建国的基础，但必需经过知识分子的思考整理。顾氏成功地既为知识分子也为国民恢复了历史，但这里，国民必须重新铸造以便适应其新的象征。

因此，我认为，尽管作为一个整体，知识分子不应当被视同于极端而滥用，然而，即使这一阶层中的最稳健分子似乎都赞成“历史终结”的问题：在那里，那些掌握了自觉真理的人将会创造一个完美的世界。此点在后来被称之为“科学主义之争”的胜利中表现的尤为清楚。郭颖颐曾将五四后各个时期科学主义的发展的文献做过清理。到20世纪20年代末，不仅实证科学在可称之为“生命哲学”的领域中对形而上学及其他更为严谨的经验主义取得了彻底胜利，而且论战还扩展到社会历史领域，这些领域的运动规律由此也被认为是完全可知的（郭，1965：142～163；陈，1953：232)。

此种新形成的意识形态的威力如此之大，连较为保守的国民党的思想也不得不借用科学的术语来加以论证。蒋介石写道：

> 我认为《大学》一书，不仅是中国正统哲学，而且是科学思想的先驱，无异是开中国科学的先河！如将这《大学》与《中庸》合订成本，乃是一部哲学与科学相互参证，以及心与物并重合一的最为完备的教本，所以我乃称之为“科学地学《庸》”。（郭，1965：185）

关于20世纪国家对于现代化的追求，尚无系统的文献清理与分析。自从20世纪初发出现代化的号召之后，特别是民国成立之后，中国就卷入了一种现代化合法性的逻辑之中，在此种逻辑中，其存在的理由越来越取决于其完成现代化理想的程度（Duara，1988a）。出于政治稳定和资源利用方面的考虑，民族国家重建民俗文化的计划当然与激进的知识分子的计划有所不同。此外，它对于解放话语的支持与其在社会上的权力扩张有着不可分割的关系。因此，20世纪民族国家渗透于社会生活各个层面（Meyer，1980）就在“历史终结”的解放话语之中找到了合法性：这是个完全不同于以往政府的政治组织，它有能力代表全体国民，而且由于它掌握了有关现实的真理，可以带来永久性的进步。即使稳重的孙中山，相信传统的组织形式，却也被此种乌托邦精神所感染，对现代政治技术的解放力量也表现出一种天真的信仰：

> 中国有了强有力的政府之后，我们便不要像欧美的人民，怕政府的力量太大，不能够管理……欧美从前不敢造十万匹马力以上的机器，只敢造十万匹马力以下的机器，就是因为机器的构造不完全，管理的方法不周密，所以便怕机器的力量太大，不敢管理。到了现在，机器很进步，机器本身的构造，既是很完全，管理机器的方法，又是很周密，所以

便造极大马力的机器。要政治的机器进步，也是要跟这一样的路走。（孙中山，1986：203～204）

国家权力在现代的扩展涉及一个双面的过程：一是渗透与扩张的过程，一是证明此种渗透与扩张过程的合法性。科学控制与物质进步的承诺是中国政府权力增长中的核心因素。作为现代人，我们用手段—目的的思维模式来思考这一双面的过程，扩张代表着手段，而现代化则是目标。但是，历史中的因果关系是复杂的，正如“果”可以是“因”一样，目的同样也可以变成手段。在反对民间宗教的运动中，知识分子与政府起了不同的作用，双方都为了创造自己想像中的国民而开展这一运动，但对于双方来说，运动的目的都同自己试图运用的权术纠缠在一起。

三　反宗教运动

反宗教运动试图消灭民间宗教。这一运动并非仅仅想确保国民的象征地位，它同时亦想造就真正的国民，以使其更符合这种象征。这场造民运动是一种强迫的、暴烈的运动，其意义远远超出了宗教本身。在农村地区，宗教并不仅仅是生活中可以划出的一部分，如同在西方社会中的宗教那样。（在这里）宗教观念、信仰、习俗与生活的各个方面融为一体，宗教组织常常成为承担服务网络或活动的仪式或组织中心，对此，我们在第五和第七两章中还会加以讨论。宗教在农村生活中的重要性已为整个 20 世纪政府和知识分子对之所进行的反复打击以及“国民”对这些打击所进行的不懈的抵制所证明。事实上，它的重新出现，特别是最近以来在中国许多地区的重新出现，是被压制者的复归的明证。这种复归常常使对真实的表述不得安宁。

下面我将对运动的三个时期进行考察，即：新政时期至共和

革命时期（1900～1915）、国民党时期（1927～1930）及第三时期，即现在（将在最后一章中讨论）。我将主要集中讨论第二时期，即国民党在南京建立国民政府以后所开展的反宗教运动的话语与政治，因为这一时期的材料最能说明问题。第一期反宗教运动的地域主要在华北平原，在那里，现代化集团的力量最强；第二期主要在扬子江下游及广东地区，在那里，国民党的势力十分强大。在第一期中，热心的行政官员与乡村中的头面人物联合，共同领导运动；而在第二期，运动则主要由国民党的活动家所领导。在此两期运动中，民间神的塑像遭到亵渎或被强行从农村寺庙中拆除，而寺庙本身则被改建为小学或地方政府机构的办公室，寺庙与宗教组织的财产所得的收入则成为村政府的财政来源，后来随着农村税赋的急剧增加，其中相当一部分最终上交给上级政府（Duara，1988a：148～152）。

中国政府的现代化计划肇始于1902～1908年清政府的新政改革，并一直持续至民国时期（1911～1949）及民国以后。在农村，新式学校、警察、新的政府机构是这一计划的最明显的标志。政府和社会精英中的现代化的改革者把民间宗教与文化领域视做建立一个非迷信的、理性实足的世界的最主要障碍。然而，他们所发起的试图使农村文化理性化的运动同时也带有其他企图，对于这些企图，他们有时承认，有时不承认，但是，这些企图最终还是控制着整个运动。

鉴于改革需要财政支持，新的财政方针及征收机构很快便脱颖而出，成为现代化计划的突出部分。主张现代化的改革者很快就看出，民间宗教领域是一个非常重要的潜在的财政来源，而且取得这些资源并不需要花费太大的气力。中国的村庄和集镇到处都有很多自愿的、虔诚的、互不统属却又十分庞大的宗教组织，在农村民间进行多种精神的和世俗的活动。这些组织中的大多数同时也有其他财产收入来源，从一些小的宗教组织联合而成的信

用组织到全村或全市镇范围的、拥有庞大的地产来维持多所庙宇和庙会活动的庞大组织，应有尽有（Gamkle，1963）。

具有讽刺意味的是，第一期（的反宗教运动）与袁世凯联系在一起，袁氏其人被几代史学家描写成反革命、民国独裁总统、企图称帝。事实上，袁氏是帝制时代中国最积极提倡现代化的人，当然是按照日本模式。研究袁世凯的首屈一指的专家恩尼斯特·杨认为，袁氏即使在最保守的时期，仍是追求实现民族主义梦想的现代化运动的一个组成部分（Young，1983：236）。整个在日本接受训练的一代青年学生都是其亲密无间的顾问，都被他安排到关键岗位上，开始是在其负责的省一级政府，后来是在全国性的政府机构之中（Thompson，1988：206～207）。

在世纪之交，袁世凯从担任山东巡抚和直隶总督开始，便在所辖地区进行了一系列激进的改革，建立了地方政府自治制度、现代警察制度及西式教育制度（Mackinnon，1980：136～179），在积极铲除迷信、建立现代社会制度的过程中，袁世凯所领导的政府试图系统清除民间宗教的组织基础。在反宗教运动的第一时期中，袁氏在没收寺庙及其财产方面取得了不小的成功。例如，在直隶定县，寺庙的数量减少了316所，从1900年的432所下降到了1915年的116所（李景汉，1933：422～423）。这一初步的成功很大程度上要归功于农村绅士的合作。这些乡村精英分子从新式学校和村级政府的正式职位中看到了社会地位升迁的门路。当然，读书在过去帝制时代的中国一直都是升迁的途径，只不过现在这条途径更容易向农村士绅开放（Duara，1988a：156）。

袁世凯所领导的政府致力于世俗的、现代化的目标有效地论证了国家为获得地方资源而发动的强制行动的合法性。当然，儒家对民间文化中所信仰的诸神的蔑视亦加强了此种消灭宗教的努力。然而，值得注意的是，儒家的世界观将这些宗教范畴说成是

“邪”，一般可理解为“异端”，意指不够理想但可供选择的信仰；而“迷信”这一新词则既蔑视又贬低，使整个民间宗教领域都变成了“迷信”，变成了原始的、与科学绝对对立的东西。儒家思想主导的帝国政府一方面要消灭一部分民间宗教，但更主要的是要通过利用“大神”（the Great Gods）的象征，将其意义铭刻于民间传统之中，从而实现控制与号召民间宗教的目的（Duara，1988b）。换言之，它正是利用了宗教符号的表述框架来与农村社会进行沟通与协商。新政府则试图摧毁上述框架的基础。

但是，如果说变法者是现代觉醒的忠实信徒，那么，他们同时也是在农村社会对权力结构进行彻底重组的主要人员。那些依靠宗教财产生活的僧侣与教士骤失谋生手段；地方宗教团体本是用来满足社会与精神方面需要的，现在也被取缔，而代之以似乎只对征收财政税及稽查未申报财产有兴趣的地方政府机构。新设的学校对村民来说毫无用处，他们无力使自己的孩子享受这种奢华的东西；能够上新学堂的主要是精英阶层的弟子。最终，政府在乡村消灭迷信的过程中直接控制了过去从未控制过的（乡村的）集体财产与乡村的财政来源（Duara，1988a：148～157）。

乡村中这种明显的权力转移不可能不受到抵制。以定县这样一个华北地区的模范县为例。在该县的翟城村，米氏家族发起了一场强大的改造运动，并在20世纪的头10年建起了几所学校、自卫组织、卫生与福利组织等。村里的宗教生活也很丰富，有鼓会、灯会等组织，拥有地产多达120余亩。改革的领导者是米迪刚及其伙伴。他们缺少足够的资源来实现其现代化的计划，而（他们认为）所有宗教组织的资源都用于非生产性的用途。1905年，他们控制的村政府没收了这些组织所拥有的地产。此举引起了激烈的反抗，当地其他村庄的村民也参加了翟城村民的反抗活动。此后便是旷日持久的官司，双方都为此耗尽了精力。官司的最后结局如何，我们不得而知，但抗议活动延续了数年之久

（《翟城村志》，1925：45；附录 18～19）。

翟城村的事例在华北地区并不鲜见，尽管多数抗议活动延续时间没有那么持久（Duara，1988a：151～152）。乡村中的抵抗常常遭到镇压，但它却可以而且确实在跨村的基础上重新组织起来。农村地区超越村庄界限的宗教组织，如长江流域的白莲教、红枪会、大小刀会，极为普遍，十分勇敢，使得当地政府难以控制或取缔。它们代表了那部分既未在精神上也未在组织上受到现代国家控制的民间宗教势力（Duara 1988a：156）。要使其失去合法性，只有在话语的层面上才能完成，单凭口舌之争是不能解决问题的。

在第二期反宗教运动中，打先锋的是国民党左派。20 世纪 20 年代中期，该派以反对迷信的五四运动的继承者自居。吕芳上在其研究国民党对五四运动反应情况的论文中揭示了绝大多数重要的国民党领袖基本上都是反宗教的。正如戴季陶及其他国民党领袖所指出的那样，尽管孙中山本人是基督教徒，但他却极力将宗教排斥于政治之外，坚持政教分离（吕芳上，1989：337～339）。除了孙中山之外，大多数政治领袖，如汪精卫、邹鲁及蔡元培等都更加热心地支持 20 世纪 20 年代在党内外青年中兴起的反宗教运动（吕芳上，1989：336～345，Yamamoto and Yamamoto，1953：134，138，142）。国民党积极支持反宗教运动，此举显然将强烈的民族主义与历史终结症结合在了一起。它一直支持反宗教大同盟和非宗教大同盟等组织所领导的更为广泛的反宗教运动（张钦士，1927：187～207）。

1928、1929 年，国民党在广东和扬子江下游地区的江苏、浙江及安徽等地发动了强大的“反宗教”、“反迷信”运动（多数激进的民族主义者认为两者之间并无区别）。就像第一期反宗教运动那样，国家对宗教组织财产的控制是一个重要问题，不过，政党政治的出现和民众动员的政治使得情况更为复杂。1927 年

以后，一直积极活动于基层、为国民党的成功而做民众动员工作的左派开始失势于那些亲蒋介石的团体和组织。例如，1928 年 1 月召开的国民党二届四中全会把党纲中有关群众运动意义的一部分内容作了调整，使其重要性大大降低，党内与此相关的部门则被取消（Yamada，1979：234～235；王克文，1986～1987：10～17）。别的不说，这起码意味着，在地方事务中，党的上层和地方行政机关已经开始从地方党组织手中把主动权抢了过来。非共产党的国民党左派人士开始拼死抗争，试图重建自己在党内和地方事务中对政治的控制权。斗争持续到 1930 年（Yamada，1979：264～283）。这期间所发动的反宗教运动虽然代表了国民党激进派的现代化理想，但同时也不可避免地与当时这些政治问题纠缠在一起。

国民党激进派遵守国民党的建党理想，即孙中山的“三民主义”，宣称在训政时期，党必须向民众指出理性进步之路。宗教的权威对于建立于三民主义基础之上的理性社会的发展构成障碍（曾觉，1930a：118；1930b：120）。国民党左翼的这些民族主义者从进化论的理论框架来看待自己将国民从迷信中解放出来的计划。在此种框架中，宗教与迷信是进步的障碍。广东一家改革派周刊《风俗改革》于 1929～1930 年间刊载了大量主题为反宗教迷信的文章。在一篇题为《人类进化潮流中之宗教问题之讨论》的文章中，黄少耽指出了人类进化中的两种潮流：一种是人类在意识领域中从黑暗与无知走向启蒙，第二种是在竞争生存手段的组织中人类由受外部控制走向自治。两者共同为现代主权国家提供了存在的基础。宗教是石器时代愚昧的遗迹，它妨碍进步，因而不应继续存在下去（黄少耽，1930：85～86）。在此进化论的框架内，与历史决裂就是通过建立一个患有历史终结症的现代而实现的。那位称做“曾觉”的作者认为前述的现代的整合性与不连贯性正是消灭宗教的最重要的理由。正像帝制已经不适于现代

一样，宗教在现代亦已毫无必要，因为现代科学已经证明，上帝并不存在（曾觉，1930b：120～121）。

芳草一直对广东的反宗教运动持批评态度，并用民国之父孙中山本人的观点来反驳反宗教运动。他说，孙中山对诸如家庭、宗教之类的固有团体有着极大的信心，认为宗教是维系民族国家的为数不多的几个重要因素之一（芳草，1930a：158）。难道孙中山不曾提出过，尽管犹太人、阿拉伯人和印度人虽领土与国家遭到瓜分，但正是宗教使他们继续成为民族吗？芳草暗示激进派不够爱国，这可触动了痛苦的神经。一连串的文章冲他而来，带头者正是曾觉本人。曾也引述孙中山的学说指出：现代社会乃一完整的整体，不可能容纳那些不属于此社会的东西存在于其中。孙中山难道不曾说过：人类社会之演化历经4个阶段，宗教权威是第二阶段的特点。如此说来，宗教在现代难道不是过时之物吗？曾氏宣称：孙中山关于新社会构想的精神要求必须将所有妨碍在三民主义基础上建设新社会的理想的那些从上个时代遗留下来的东西统统消灭。与那种认为孙中山倾向于固有团体的看法相反，曾氏断言，只有专业团体的现代组织形式才是民族国家最为重要的，孙中山提及旧的形式仅仅是为了说明前一时代的内聚力而已。在现代，这些过时的资源都必须抛弃或消灭（曾觉，1930b：120～121）。

没有任何东西比宗教更应消灭，因为它是20万年前的遗物。宗教消灭以后，国家可在博物馆中展示这些宗教的产品及艺术——但不能让外国人买走——就像展示其他过去时代的物品一样，就像将来人类大同之后，各国的语言将只是供古董学家作为研究的对象一样（曾觉，1930a：116～119）。对激进的民族主义者而言，过去仅仅是融入了现在，它是永恒的，无所谓真实的历史，因为正像李科尔在谈到黑格尔的“历史”时所说的那样，它只是消灭了历史，而没有解决历史由过去到现在（发展）的关系

问题（1988，3：204）。

激进民族主义者的进化理论的思想基础正在发生着微妙然而却是重要的变化，逐渐摆脱前五四时代的社会达尔文主义。某些达尔文主义的预设现在开始与马克思主义的观念相互印证。马克思主义在其反帝宣言中已经开始取代社会达尔文主义而成为20世纪20年代中国知识分子中最重要的话语。不过，用“取代（dislodge）一词可能不尽准确，因为尽管马克思主义可能取代了社会达尔文主义的伦理观，但它却继承了其进化论并将在社会达尔文主义的框架内原本十分模糊的进步主义观念明确纳入了自己的体系。蒲嘉珉在其有关社会达尔文主义在中国传播的重要著作中认为，马克思主义之所以能够在中国传播，其原因在于中国人早在此之前已经接受了社会达尔文主义（1983：445～446）。如果说达尔文主义证明了生物进化的真理，那么，马克思主义则证明了人类进化的真理。但是，马克思还不仅仅如此，他还被认为是一个“超达尔文主义者”，是他证明了“革命乃人类进化之路”（Pusey，1983：445）。马克思主义也像“文化”的观念一样（参见第七章），可以给予社会达尔文主义将功赎过的机会，从而把人性从丛林法则中救赎出来。

如果说我们在马克思主义中发现了社会达尔文主义影响的痕迹，那么，激进的民族主义者的话语则更为复杂，它把马克思主义及社会达尔文主义以及（中国的）大同理想等各种不同的假说混合为一，并将之作为历史进化的目标。黄少耿的文章提出了两条不同的进化潮流：即为生存竞争而出现的意识和组织的进化，宗教不仅是过去时代意识形式的遗迹，而且在生存竞争的组织中，宗教也妨碍国民塑造独立自主的态度。到此为止，我们还一直处在社会达尔文主义的范畴之内。然而，当话语转向宗教的独特作用时，马上便带有了马克思主义的意味：宗教是统治阶级的工具，即使在正统的宗教发生分裂之后，即使其中的某个派别与

统治者分道扬镳（可能是民间佛教或道教），这些异端的教派仍继续使人民受系统宗教的奴役，处于消极无知的状态（黄少耽，1930：90）。

然而，对于进化论话语的改造事实上使激进的民族主义者更难以坚持其民族主义论点。陈独秀揭示了民族国家在“历史”的终极逻辑中的命运，芳草的批评则揭露出其论点的脆弱性。一方面，中国的社会达尔文主义成功地使民族成为生存竞争中最为重要的实体，而另一方面，五四运动之后其吸引力的下降则表明，在论证民族国家的合法性过程中，其作用亦将很小。很可能是马克思主义在斗争的“历史”中对群体的强调以及集体主义的“大同”目标共同使激进民族主义者把自己的目光聚集到了“民族国家”之上，不过，以下情形可能同样正确，即：作为世界主义的理想学说，两者对于民族问题的态度都十分矛盾，都只能作为通向真正解放的中间阶段。

激进的民族主义者遇到了一个经典性的难题，即：既然他们所抱持的历史叙述模式不仅必须与历史决裂而且还要将其融化在乌托邦模式之中，那么，他们如何保持一个存在于时间中的前后一致的民族？他们设计出了两种不依靠历史而保住民族与国民的策略。第一种是极力夸大与过去的决裂的感染力，使之获得某种再生能力，从而使新的象征合法化。一切革命均具此种再生能力。此种能力通常用以下方式获得，即：从内部，通常由当事者，将事件即决裂的那一时刻的叙述或证词与后来的或更大范围内与此事件相呼应的叙述联系起来。例如，黄少耽写道：只有在现代，经历了若干场革命并出现了人民主权的观念之后，人民才能翻身，成为自治之人（黄少耽，1930：90）。这里，发生断裂的时刻，同时亦是再生的时刻，通过翻身这样一种革命过程中的再生仪式而得以突显出来。翻身是一种象征，其谱系有待进一步发掘。从威廉·欣顿以同题所写的有关中国共产党人所领导的革

命的经典性纪实著作中，读者不难注意到个人对革命所做的证词中，翻身起着核心作用。至少在革命的某些阶段，此种感情色彩浓烈的再生仪式——戏剧化为诉苦——似乎可以产生出威力强大的感情，而这正是共产党人试图将之纳入其革命话语之中的东西。可以肯定，黄文尚未反映出对人民再生这一观念的巨大威力的认识，不过，他们似乎在努力赋予与过去的决裂以某种神奇的力量，一种将为再造国民与国家提供合法性的力量，并已经初步想到了“翻身”的作用。

第二种不依靠历史关联而确立民族团体的策略，是强调与“他者”的迥异之处。这方面最重要的尝试是发生于20世纪20年代后期的反迷信运动之前约10年的反基督教运动。1922年的春、夏间，几个主要城市的学生发起了一股反宗教运动，尤其是反基督教的运动。这场运动转瞬即过，似乎是五四运动的一种余绪。但是，两年之后，1924～1928年，学生及某些市民阶层中就爆发了由两个主要政党即国民党和共产党所组织的更高层次的另外一场反宗教运动。集中反对基督教的运动很快成为国民革命所反对的两个主要敌人即帝国主义和军阀运动的一部分。运动的矛头特别指向教育主权的丧失，要求取消外国传教士在华兴办教育机构的特权（Lutz，1988：94～98）。运动第二阶段的中心是长江中下游和广东的一些城市。广东大学，即后来的国立中山大学，成为反基督教运动以及后来的反迷信运动、反民间宗教运动的主要中心（Lutz，1988：136～139）。让我们更详细地看一看一封由“风俗改革委员会”的工作人员所写的警告基督教的危险的信。此信于1929年反基督教运动的尾声和反民间宗教的高潮之中发表于《风俗改革》杂志。

该信劝告“弟兄们”起来反对基督教并不仅仅因为它是过去时代的遗迹、对科学与进步构成障碍，更因为它为帝国主义的扩张为虎作伥。不过，该信并未将上述两方面的因素分裂开来，相

反，它成功地将基督教的帝国主义的一面与其一般宗教麻醉愚弄人民的另外一面结合起来，按照该信所说，基督教是软化人民的先锋，以便帝国主义在中国的扩张。（西方）通过建立教会及教育机构，不仅使中国失去了教育主权，而且这些机构还培养了一批顺从的、消极的、失去了爱国精神的青年。信中偶尔也透出某种类似义和团的尖刻语气。为揭露教会用以愚弄人民的虚伪的慈善事业，该信又提到了所谓的1927年的“福建事件”，基督教在收养孤儿的外衣下，残酷杀害数以百计的婴儿，以便将其器官用于医疗用途（《工人》，1930：155～156）。其他指控包括传教士为其本国充当间谍并定期报告中国的资源等。不过，总起来说，该信并未忘记其中心主题，即：无论作为宗教还是作为帝国主义的机关，基督教都使中华民族落后无知。

在这场运动并不专门攻击基督教，而是攻击民间宗教的那一部分，佛教受其冲击最大。这里，仍可探测出一种隐隐约约的论点，即：宗教，尤其是外来的宗教，削弱了中华民族反抗帝国主义侵略的能力。确实，像胡适这样的大家都一再声称：“中国之佛教化”、佛教的失败主义宗教在中国的传播，造成了中国史上最黑暗的中世纪（胡适，1963：84～88）[①]。

当芳草指出佛教并不必然养成消极性，因为蒙古人和日本人——历来侵略中国的两大敌人——都信奉佛教时（芳草，1930b：162），曾觉答复道：“蒙古人力量背后的真正因素是其游牧性，而日本力量强大的背后则是西方的科学。佛教与宗教所产生的消极性的真正例子是长期懦弱无力的殖民地印度”（曾觉，1930b：

① 在胡适看来，正是外来的佛教构成了黑暗的中世纪，阻碍了国史的进步。现代国家必须与其最近的、受佛教影响的过去决裂，重新加入原先的国家。他写道：“中国知识分子的民族理性心理逐渐重新确立并反抗与本民族文化中之一切优秀传统相对立的之全民族受此外来宗教统治之耻辱”（胡适，1963：85）。

122)。从这里，我们可以感受到激进民族主义者努力想创造出一种高涨的当代民族自我与“他者”对立的意识。民族自我之历史基础的丧失由于将宗教本身与帝国主义联系在一起而得到补偿，从而加强了反帝的话语。

1927～1928 年间，江苏数县的国民党员逮捕了寺庙中的僧侣，没收了数千亩的田地（Mitani，1978：9)。在广东，广东省“根除迷信运动”的数千名成员于 1929 年 9 月在党部大厅集会，“要求政府颁布法令，将所有祠堂、庙宇、道观置于法律监管之下并没收其财产。此外，集会者还喊出了打倒宗教的口号。”(《风改》，1930：152)。然而，此时主张现代化的人们必须同更为复杂的抵制行动作斗争。反思当时急剧变化的政治文化，团体政治已经完全确立，有组织的佛教团体在 20 世纪 20 年代已经开始出现，并成为在省级和全国均能施加影响的政治团体（《内政年鉴》，1936，F-134；杨，1967：539；陈，1953：56～57)。全国佛教协会游说了江苏、广东两省政府。省政府无法抵抗此种压力，遂谨慎地向地方党组织发出指示，要求运动刹车。然而，它并未推翻党的领袖所一再强调的文化改造计划（《风改》，1930：116；Mitani，1978：9)。

地方党组织根本不理睬这些指示，继续向前推进运动。非常善于雄辩的曾觉对佛教组织试图保留、恢复寺庙及其财产之举做出迅速反应。他讥笑那些“和尚尼姑”的论点。在他看来，除极少数例外，这些人都是道德败坏的罪犯。他认为，这些人宣称国民党的法规保护他们的信教自由，这实在荒谬。他坚持认为，每一种权利都有所限制，而且权利只能给予那些不抵触、并能按三民主义思想建设新社会的人士，那些在乡村搞破坏的共产党人和土匪之所以被剥夺了权利，原因就在于此。由于佛教破坏了风俗，因此，它们也不应该给予任何权利。（国民）党剥夺其谋生手段是完全正当的（曾觉，1930a：117～118)。芳草似乎有些预

感，指出：如果佛教可以因伤风败俗而被剥夺权利，那么，事实上绝大多数中国人都可以以此理由而被剥夺权利，此种逻辑将会以牺牲绝大多数人的权利为代价来换取少数人的权利（芳草，1930a：157～158）。

然而，到1928年后期和1929年，（反宗教）运动遇到了有组织的抵抗，不仅有佛教和尚组织的反抗，而且还有各会道门徒及秘密会党所组织的民众起义。激进民族主义者尤其面临着江苏北部（江北）、河南、安徽及山东数省交界地区贫穷而难以控驭的大小刀会所领导的一系列起义。在一篇非常清楚地叙述小刀会1929年起义的论文中，三谷追寻了起义发生的过程：本来只是抵抗反民间宗教运动，后来却发展成为武装起义并一度计划夺取南京政府。1929年2月3日，就在农历新年这一中国最为重要的节日前后，数千名武装起来的小刀会成员高喊着“打倒三民主义”、“打倒西学堂”、“拥护帝国主义”、“日本人是朋友”之类的口号，冲向江北的宿迁，破坏了不久前在拆掉的东岳庙的废墟上新建起来的公共讲堂。他们还向国民党党部大楼、电报局、新式学校（包括女子学校）等发起了进攻（Mitani，1979：141）。2月15日，他们再次对上述机关发动攻击，所不同的是，这次还有五六万运河附近农村的民众赶来参加。到3月底，小刀会与24个县的红枪会会合，招募被军阀的军队遣散的士兵，组建了“大同军”，并宣布“大同元年”年号。在1929年4月11日最终被国民党军队击败之前，他们还曾攻占了多座城市。

当地报纸在对事件的报道中指责（反宗教）运动的领导者不该攻击寺庙、没收寺产、囚禁僧侣，尤不应禁止新年期间的庆祝活动与仪式，如赌博、上坟、祭祖祭神等。三谷根据对社会状况的分析，发现运动有两个层次。一个层次代表了乡村中拥有地产、缴纳赋税、反政府组织的利益，包括地主、教士、地痞、乡兵等。另一个层次是下层边缘化的小农、流民、难民、短工及半

短工等小刀会的追随者。他认为，边缘化的小农是因为与流动的巫师、郎中、绝技者（master of secret arts）及其他具有超凡能力人士的接触而与该组织发生联系。因此，秘密会社实际上领导着一个与乡村政府分庭抗礼的组织，虽然这一组织有些隐蔽。而在国民动乱时期，它们又与乡村政府联手，共同抵抗中央集权的国民党新政权的渗透。1928 年，此种渗透当然是以加重赋税的形式表现的，但同时采用的还有反迷信运动的形式（Mitani，1979：139，143）。

此种分析思路使我们得以看出，对于运动的抵抗既包含了僧侣及乡村当权者等特权阶层的利益，同时也包括了由秘密社会和会道门所领导的保护民间文化的努力。尽管可以把此种文化看成是父权制的、迷信的，但它却构成了一个观念和习俗的世界，涉及地域、社群、家族、时间、娱乐、营生等。（国民）党通过攻击历法、节日及其他相关活动而力图根除这一世界。实际上，反抗非常强烈，我们甚至可以从此运动中发现一种对立的叙述线索，在这一线索下，大同军将自己与大同的乌托邦理想联系在一起，这样一个大同的虚幻世界一方面可以返回到古代圣人的世界，而另一方面又与（国民）党所领导的现代乌托邦（具有讽刺意味的是它也叫大同）相抗衡。在此过程中，（国民）党及其理想被赋以负面的形象，致使三民主义也受到责难，而日本帝国主义却获得了正面的价值（Mitani，1979：144，156）。

在同一个“大同”的象征下，两个群体相互对立，政治话语互不相让，读者可以由此领略到复线的历史的重要意义，它揭示发生“复线”的时刻，即：某种新的意义尚未完全成功地利用旧的及其他已经散失的意义。后者不管是否自觉，在不太合宜之时抬头，蔑视并威胁前者对其象征的无尽无休的利用。因此，我们应该寻求一种理解此种对立叙述的方法，不仅用其乌托邦叙述中的词语来理解——当然通过这些词语我们可进入它们所联系着的

对立的世界——同时也要通过其表达对于中央集权的反抗的语境来理解。

至于那些激进的民族主义者，面对来自他们所要重新铸造的国民中间的不可思议的敌对情绪逐渐退缩，而县级和省级政府则逐渐恢复了对地方事务的控制权。到1930年，（国民）党左派多已被消灭或名声扫地（王克文，1986～1987：32）。无论如何，他们在“打倒封建迷信”的大旗下所进行的斗争的意义已经转变，主要不再指一个光明的新时代，而是指咄咄逼人的权力斗争。在整个过程中，他们未曾停下来思考过：民间宗教在民众生活中具有多么重要的意义。但是，不管民间宗教反应如何，把运动一直向前推进，越来越具有头等重要的意义，因为反迷信运动已经成为一种工具，利用它，运动的领导者即可在面对官僚化的政权的情况下，继续保持对地方事务的控制。这样，自由的、自觉的理想就掩盖了几个重要的散失的意义：激进派一度努力示范与实现的理想模式，现在已经变成了一种口号，他们就是在此种口号之下展开了权力之争。后来，它又掩盖了由现代民族国家所强行实施的一套具体标准和政策。

国民政府在省一级和全国范围所面临的使命与党内的激进派所面临的使命有很大的不同。最明确的一点，就是它没有放弃现代化的承诺。1928年12月官方所发布的极其重要的《神祠存废标准》曾提到，在现代人民主权时代，宗教权威已是过时之物，值此“科学昌明时代”，“迷信妨碍人类之进化”，迷信的民族将“贻笑于世界”（《中华民国法规汇编》，1933：807）。但是，国民政府亦不得不制定某种策略，来协调其现代化的目标与所面临的主要来自难以驾驭的民众、有组织的神职人员以及正在推行一场日渐失控的（反宗教运动的）地方党组织等方方面面的压力的关系。换言之，它不仅必须从政治上负起管理好繁重的国务的实际重任，而且还必须创造出一系列的范畴，以便使什么人、什么事

是当家做主的人民这样一些观念能够自然化、标准化。作为国家，它可以设计分类系统标准，以便规定限制合法的竞争范围，国民政府对真正的宗教信仰和迷信两者之间作了区分，这就使其权力延伸到了可以控制的佛教等团体。

《标准》试图谴责迷信而保护宗教自由。与此相应，该准则试图把那些在取缔范围之内的迷信行为、组织、器物等与在保护范围之内的更具宗教性的项目区分开来。《标准》宣布，那些已经神圣化、对社群有益的历史人物，如孔子、关帝等，应加以保护。此外，诸如佛主、老子之类启发人们的“虔诚信仰”者亦应加以尊重。而对于自然神的崇拜，如提倡使用符咒的道家诸神，则应加以禁止（《中华民国法规汇编》，1933：810～814）。

当然，激进的民族主义者并不接受此种对宗教与迷信的区分。例如，卧芳在其所办的《风俗改革》杂志上撰文，表示不能苟同另外一篇文章的观点。那篇文章认为，按照进化论的观点，宗教具有鼓舞人的作用，具有引导人的作用，只有迷信才是进步的障碍。实际上，卧对宗教越研究，就越发现宗教的每一个“细胞”，除迷信之外，别的什么也没有。但若换一个角度，从乡村的角度看，《标准》并未考虑到这样一个问题，即：此人的迷信可能恰好是彼人的宗教。酒井认为，中国主张现代化的人士几乎无人认识到大众文化中所潜藏着的反精英力量，更不用说去加以动员和利用。他观察到，《标准》的标准非常不统一，它允许保护某些自然神，如土地神、炉神等，但却禁止城隍、龙王和财神等（Sakai，1951：324；《中华民国法规汇编》，1933：813）。划分宗教与迷信的方法反映出从政治上唤醒世界的努力，还我们一个平实的世界。此种策略的最终结果就是保护有组织的、有权威的经典的宗教，特别是有组织的佛教（《内政年鉴》，1936：F-134）。无论是从组织上还是从教义上，这些宗教从历史上就一直易受政府当局的影响。

国民党政权不仅重新界定了现代的范畴，同时它还创造了一种新的对传统的表述。国民党政权一直巩固着对寺庙财产、僧侣及宗教团体的控制权（Sakai，1951：327）。到30年代中期新生活运动时为止，它已经成功地创造出了一种既包含儒家、又包括有组织的宗教乃至反迷信运动的理念在内的“精英”传统。这就是合法的传统，用来反对迷信与民间宗教的世界。《标准》及后来的《废除卜筮星相巫觋堪舆办法》（1928）《取缔经营迷信物品业办法》（1930）、《取缔巫医》（1929）（《中华民国法规汇编》，1933：794～796；《内政年鉴》，1936：F-110～112）。会道门门徒、沙门、巫师、风水师、相面师及传统的郎中等均在被禁之列。秘密会社，诸如小刀会、义和团、白莲教、红枪会之类，多是按照神秘的礼仪和魔力建立起来的，本身或者在历史上曾经有过反制度、反国家政权的行为，或者潜在地具有此种倾向。巫师、祭司，尤其是郎中，常常是这些秘密团体的领袖。通过这些法律，国民政府就可以宣布自己的现代理想，包括宗教自由，同时通过颁布法律，确认合法信仰者，排斥那些难以从政治上控驭的非法信仰者，从而巩固对于地方社会的控制。

四　结　论

以上考察了现代中国的“历史终结”症。在此种症状中，自觉意识以及与过去彻底决裂标志着对于偶然性的控制和自我迷惑的结束。虽然“历史”的叙述已经把民族（国家）的作用确立为“历史”的主题（参见第一章），但作为“历史”的急进的变体，历史终结的话语必然会遇到民族的问题。20世纪20年代的激进民族主义者很难既否定过去的国史又同时宣布一个连续的民族主体，最终很难宣称拥有一个永恒的乌托邦式的未来。他们设计了两种方法来继续支撑其民族主义：首先，他们把一个新的、具有

某种神奇力量的时代寄托于决裂的时刻，亦即再生的时刻，于是，再生的人民的力量便可被动员起来为新的国家服务。其次，通过将宗教和无用的过去与帝国主义联系起来，激进派得以把本民族与外来侵略者之间的矛盾对立起来。实际上，在所有那些强调与历史决裂的民族主义者，特别是共产党人中间，反对帝国主义正是民族主义的最重要的形式之一。

按照新世界、新国家的形象来重新铸造国民，此举对农村居民而言带有很大的破坏性，特别当运动进展顺利之时，如20世纪初期国家在华北所发动的运动那样，则更是如此（参见第五章），50年代当取消寺庙与集市时，农村居民的生活所受的影响尤其严重（见 Friedman 等，1991）。20世纪20年代后期的运动之所以重要，与其说是因为它的成功，倒不如说是因为它为复线的历史提供了丰富的材料：该运动所引发的武力反抗暴露出了一个由失散的意义所构成的世界，现代化的话语将此世界贬斥为封建迷信并试图加以消灭。发生于阴历新年前后的江北暴动使我们窥见了大量受到运动冲击与破坏的社区活动与利益关系，从赌博到祭祖，应有尽有。复线的历史并不是像通常那样去发现被象征者所利用的那些扩散的意义，相反，通过对“大同”观念的不同利用，复线的历史得到更好的证明：一方面，民族主义者借此儒家理想加以融会，使之成为进步的“历史”的目标，而另一方面，民众的抵抗似乎又在嘲笑此种利用，因为他们仍然继续将之作为旧式的理想社会的象征。

除此之外，现代化的象征本身掩盖了一场权力斗争。在此斗争中，政府与激进的民族主义者均想扩大自己的权力，每一场在现代化的名义下所进行的干预，其结果都是政府权力的进一步扩展。在我们的故事结束处，一套新的区分宗教与迷信的标准似乎又为我们提供了一个纯洁透明的世界。在我们的历史叙述中，我们自己也假定在传统与建立于自觉的主体性之上的现代之间有所

分野。就此点而言，我们与历史终结的话语之间有共同之处（尽管不一定与其极端的观点相符）。在此短暂的运动史中，现代性与传统的谱系昭示了一系列被埋没的意义。这足以使我们不再把传统与现代当做透明的分析范畴，同时也鼓励我们将之视为更宽广的历史语境中的一些已经散失的意义。

有关向现代化转变的途径的启蒙叙述结构在中国一再碰上民间宗教的暗礁。（反宗教）运动竭力要加以驯服的那些民间宗教文化中的混杂异端的成分，持续抵抗着对其物质与文化生活的入侵。反抗有时甚至极其强烈，如同江北暴动那样。更出乎人们意料的是，最近它又卷土重来，在毛泽东时代之后，有组织的和民间的宗教迅速发展，在一些富裕的东南沿海地区以及少数民族地区尤其如此。对此现象我们应当如何理解？我倾向于认为，我们当然不能将之当做某些一成不变的传统来看待，亦不应将之视做现代性主体的反衬的某种原始的、潜意识的抵抗。

根据阿那格诺斯特的看法，最近（中国）放开市场后导致了各种旧的文化习俗的复活，政府将此种现象称之为封建迷信。这其中最重要的现象之一是地方性寺庙崇拜的出现或复活，这些寺庙常常试图收回被政府没收并重新命名为“红旗社区中心”之类的寺庙或活动空间。她为我们提供了一些事例，例如，一些年长的妇女在正在上课的教室中烧香祷告以便收回学校，有的甚至与地方党的干部发生直接的冲突，还有的则借鬼魂附体来要求归还寺庙建筑等（Anagnost，1994：245）。她将此描述为象征空间（symbolic space）之争。此种竞争无输无赢，但会作为官方和地方社区之间不同的象征秩序之间的斗争而长期继续下去（1994：223）。她认为，不管怎么说，地方传统总可以根据当代需要而加以重建。

确实，我们可以看出民间宗教与党国之间的冲突的意义已经扩散于不同的语境之中：我们可以追溯此种扩散的过程至没收寺

产对20世纪20年代末期在“大同”旗号下的僧侣、短工、边缘化的农民等所具有的不同意义。最近一个时期，宗教的复兴可能反映了家族的恢复，一些家族借此进入由于党的影响的弱化而出现的地方权力的真空（Perry，1985）。从另外一个角度看，仪式活动的增加可能是实用的、个人主义的策略，新起的一代要借此适应正在兴起中的市场经济（萧凤霞，1989）。民间宗教并不反映一个“永恒”的中国，但到目前为止，只要它还反映与线性的历史和国家秩序有所不同的习俗和信仰，那么，它跨越时空所传输的意义就有可能汇并成一种现代中国的民间异议的话语。

第二章　兄弟会与共和革命中的革命话语

1912年2月，在辞去新建立的民国临时大总统一职之后的某天，孙中山来到明朝（1368～1644）创建者的陵前，向这位汉族的祖先祭告。他在祭词中表达了一种深沉的已经完成了向征服神圣国土的满族进行复仇的使命的意思，说满族“凭肆淫威，宰制赤县，山川被其瑕秽，人民供其刀俎”。在痛悼了历次反清运动的失败之后，他又回到了现在：

> 虽义旗不免终蹶，亦足以见人心之所祈向矣。降及近世，真理昌明，民族民权，盎然人心……奉兹大柄，还我国人，五大民族，一体无猜……非我太祖在天之灵，何以及此。（Sharman，1968：14）

细读孙中山的这些段落就会发现，它们实际上浓缩了我的好几个主题，但眼下我们还是先来注意两个动机的结合：为祖先的英灵复仇及建立一个现代的民有民享的共和国。中西方有关中国民族主义革命的历史研究对此联系很难理解，这对20世纪后期的学术界来说，似乎即使不太令人难堪，至少也显得有些奇怪（对日本学者来说，此种情形可能略差一些）。因此，史学研究一直倾向于认为，共和革命派特别在1900～1911年间表现出来的、

发自内心的、种族主义的反满革命思想，仅仅代表了政治上的一种权宜之计，主要用来集结民间群众，特别是秘密会党的力量，孙中山和其他革命者利用其对于满族的仇恨，曾于1895～1907年间将这些会党组织起来，发动了10余次起义。本章认为，不仅秘密会党的种族主义与革命派的社会达尔文主义的种族话语有所不同，而且从某些方面说，种族主义也是被强加于或硬比附于这些秘密会党的。此种强加的过程本身就是现代民族主义激情大话语的一个组成部分。在此激情下，秘密兄弟会成为解决批判意识形态问题的静谧场所。我的任务是揭示对于两种散失意义的利用：一是秘密会党的各种意义是如何被革命派所利用的，二是当时知识分子的社会达尔文主义的意义本身是如何在后来的话语、包括当代学术界的话语中，被重写的。

一　19世纪晚期中国的秘密会党

秘密会党的社会史已经有大量的中文、日文和英文的档案研究，在此我只是略述其大概。秘密会党在清帝国的官方档案中有别于其他教门和土匪之类的潜在的反政府组织，尽管他们之间到底有多大差别，其特点有何不同，仍是一个问题。关于此点，我们在后面的研究中就会看到。一般认为，这些会党占据着长江流域和南方各省，特别是广东和广西。不同的作者曾将其历史追溯到16世纪和17世纪的晚明时期，而另有一些不太区分教门与会党的作者则将之进一步追溯到13世纪的蒙古元朝时期，甚至3世纪即汉代末期（Chesneaux，1972：2）。在19世纪中期太平天国大起义及其他起义时期，秘密会党十分兴盛，建立起了对华南及华中各地的控制权（Yokoyama，1986：168）。尽管这些起义与1900年之间是一个相对平静的时期，但世纪中期的观点仍可作为历史的基线，为我们对直到1911年辛亥革命为止的秘密

会党的社会与意识形态特点进行分析所用。

不同的秘密会党的名称及其相互之间的关系是一个十分模糊的领域，这一方面是因为会党结构松散，又处于秘密分散的状态。实际上，这些团体的秘而不宣正好使民族主义者及其他团体更便于按照自己的框架来解释会党，而其结果又进一步使这些会党相互之间的组织界限和意识形态关系更加难以理清。一般而言，含义较广的洪门、三点会之名包括了天地会、三合会、三点会、青帮、红帮、哥老会等。由于清朝的严禁，这些会党被迫转入秘密状态。不过，这些会党中只有一部分，如上述的前三个，是在政治上反满的，他们主要活动于南方省份。其他一些会党则很少在政治上受到政府的注意，他们受到注意时，多半是因为刑事犯罪如走私食盐之类的活动（Lewis，1972：105～106）。

这些会党的共同之处在于其秘密传统，不仅政治上秘密，就连仪式也秘不示人。尽管各帮会之间在仪式方面没有太多的一致之处，但帮会生活中却是充满了仪式（Lewis，1972：103）。当然，最复杂的是入会仪式，通常需要发誓及歃血为盟（用动物之血），不过，设立分会（堂）或开业典礼等亦很复杂。纹在身体上的一套非常复杂的符号使成员之间可以秘密联系，并强化独特的兄弟团体中的力量感，而这正是会党所极力追求的。此种兄弟意识是由通俗小说《水浒传》以及《三国演义》中的结义兄弟以及仁侠传统来维系的。但兄弟或同志之谊与极其严格的等级制度和权威以及排斥一切“不洁”团体入会并不是格格不入的（Lewis，1972：103；Hirayama，257）。

会党的社会构成一直是个有争议的问题。在中国，争论主要围绕着秘密会党是否具有革命性而进行的。蔡少卿认为，秘密会党起源于农民，代表了农民的利益（蔡少卿，1987：292～295），而其他人，如林增平等则认为，他们已经与农民脱离了联系，代表的是流民无产者（林增平，1981：353）。多数学者倾向于调和上述两种观

点，认为贫苦农民和流民的成分都存在，包括船民、矿工、苦力、脚夫、短工、郎中、和尚、遣散的士兵等等。19 世纪后半期因帝国主义（的侵略）和内部起义而失业或失去土地者越来越多。更值得注意的是，在镇压太平天国之后，曾国藩等所部军队遣散，这些士兵参与或在很多情况下参与了长江流域的哥老会（林增平，1981：352；Yokoyama，1986：171～172）。但这些会党的构成十分复杂，是不应忽略的事实。在某些情况下，比如鸦片战争时期，或民国时期的四川，所有阶层的人民，从职员、邮差到上层的精英，都可以自称是秘密会党成员。当然，这些会党的首领也是各种成分都有，除了前面所提到的那些群体外，还包括商人、士大夫乃至军官和地主（Lust，1972：166）。

会党内部复杂的社会成分相应产生了多样化的目标，包括互助与团结，绿林好汉式的劫富济贫，以及欺压贫民、反政府、乃至反外国人的活动，宗教活动与犯罪活动以及偶尔的反地主的行动（Sakai，1972：262～267；Tessan，1984：21～22）。一般认为，19 世纪末期，越来越多的失业者加入会党，似乎使其政治性淡化，互助性增强。陈志让认为，从（太平天国）起义和 1860 年代清王朝得到巩固之后，这些会党中有好几个，如扬子江流域的青帮和哥老会，与朝廷及清政府中的几个著名政治家，如曾国藩和左宗棠等达成妥协，曾、左两人甚至将大批的哥老会成员招入其军队之中（Chan，1970：814～815）[①]。

秘密会党的社会成分如此复杂多样，很难指望在他们中间发现统一的意识形态。然而，从世纪之交开始，试图给这些会党加上某

① 陈认为，青帮与哥老会在政治上都是比较温和的，因为他们是在清政府的粮食转运系统中工作。在 19 世纪中期的起义之后，哥老会在湖南取代了更具颠覆性的天地会，并着手建立起了互助机构，以便在起义之后恢复和平生活（陈，1970：815）。哥老会在湖南、湖北、山西、四川、云南、贵州等地发展很快，但在这些地区，他们到 20 世纪生存下来的似乎并不太多。

种原始的思想意识的努力一直左右着很多有关此问题的论著。本章的核心就是要对此加以解构。在此，我们希望能够证明，尽管，或更确切地说，通过各种不同的为秘密会党确立意识形态的尝试（的分析），我们可以实实在在地看到意义的流动及其意识形态的多变的性质。很多人相信，会党的意识形态多数是通过从通俗小说《水浒传》和《三国演义》中学来的有限几个观念表达的。这些观念最重要的是“义”、“忠”、“仁”，全部出自正统儒家词汇，但却被改造成了“强盗的伦理”（Yokoyama，1986：163），在此种语境下，重要的是要注意到，学术界和社会上有关秘密会党的意识形态的观念在多大程度上是以历史小说中的通俗作品为基础的。从14世纪以来的多种《水浒传》的版本，包括重印与改写本，都自称是历史性的，但小说中没有多少内容是以历史档案为基础的，多数取自传奇故事（Hsia，1968：82～84）。由于20世纪的历史著作经常引用这些小说中的模式来解释秘密会党，因此，这一题目提供了一个理解历史与小说叙述模式相互渗透的独特的视角。

不管对秘密会党意识形态的理解是如何依靠传奇与小说，但历史学家的各种解释本身表明，“义”与“忠”之类的观念不仅超出了儒家伦理的框架，甚至也超出了通俗作品中“江湖”上海誓山盟的兄弟会所伸张的草民的正义之类的观念。罗尔纲坚信，《水浒传》是研究秘密会党的最好指南[①]。

---

① 罗尔纲（1947）将《水浒传》文本与天地会的修辞进行了对比（他认为，天地会是所有秘密会党的团体），并宣称：文本中的同类事件与所提事件正好证明《水浒传》的文本是此类社会的范本（不过，这很难为我们提供研究秘密会党的可靠指导，但它确实表明了秘密会党意识形态中的一些理想的关键。不巧的是，罗对于《水浒传》文本的解读到处都充满着安德鲁·普拉克斯在1644年初版的71章金圣叹节本中所发现的那些颠覆性的讽刺处。普拉克斯对此版本及后来300年间成为中国读者的标准版本的那种对文本的解释，与更早时期其他缺少讽刺性的版本进行了区分［Plaks，1987：279～359］）。

在他看来，“忠”、“义”等理想留下了各种不同的传统，晚明时期，在飘忽不定的土匪和造反者中，“义”与“忠”是与民间反政府压迫联系在一起的，而到满族入关之后，秘密会党中“忠义”的英雄便与从异族的统治下恢复故国联系在了一起（罗尔纲，1947：78）。罗氏还揭示了“忠义”观念的模糊性：尽管它反对贫富不均，但却不主张阶级意识形态；尽管它反对恶劣的政治，但却不主张民众革命；对于分配方面，他们也有所努力，但那只是按照家长制的公平分配原则进行的，其中有反对官僚制度的成分，但同时也有将官僚制度理想化的成分（罗尔纲，1947：81）。

酒井忠夫认为，“忠义”是将秘密会党及民间文化与儒家精英文化的霸权联系起来的重要范畴。因此，当汉族与其他民族发生冲突时，“忠”与“义”的结合在这些秘密会党团体就非常盛行，在北方地区尤其如此，这些都反映了对君主和国家的重视，而后两者即君主与国家均来自精英文化。同时，他认为，对于“仁义”的强调反映了这些团体的互助性，而且可以成为财富平等及减低租税的激进要求的基础（Sakai，1972：113）。其他一些学者，如王天奖，则不太强调他们保卫故国的一面，而更强调其“反封建”和政治方面的理性性格。他们强调，秘密会党不是像北方的教门那样崇拜神灵，而是崇尚正义的英雄（王天奖，1963：89～90）。从上述对“义”的分析理解的简要总结中可以看出，“义”是一个非常复杂的象征符号，可以应用于文化的不同方向上。由于与权威当局切断了联系，其道德权威来自许多帮派对它的共同追求。考虑到这些团体的流动性和社会界限的不定性（见第二章），“义”所具有的不同的、变化着的意义成了秘密会党的意识形态旋转的中心。革命党人在发动秘密会党的过程中，尽力利用这些观念中的一部分，即反满，来作为它对于传承的叙述模式。

第二章的讨论中曾指出与历史种族主义表述相对立的儒家对于政治团体的表述。事实上，有时这两种观念之间相互尖锐对立，在此种情况下，信此还是信彼就成为生死攸关的问题。不过，从话语的角度而言，这两种有关政治团体的观念在性质上是互补的：尽管它们相互分离，但在某些不同的时刻，不同的语境下，又彼此需要对方来完善自己。两个观念都不突出，也都不稳定。它们的文化来源常常是相同的。关于此点，下一节中对于秘密会党语言的分析将会有所说明。不过，倒数第二节所讨论的革命党人的种族观念，却是来自一种更现代的、与社会达尔文主义和帝国主义相联系的世界话语。因此，在革命党人试图用切实可行的方式在儒家的框架内来利用秘密会党的反满情绪的同时，在另外一个层次上，他们又不得不把这些会党的话语与儒家的文化完全分离开来。

二　矿工、儒家思想与满族问题

19世纪末期，四川成为秘密会党、特别是哥老会所领导的反基督教乃至更广泛意义上的反西方、反帝国主义斗争的温床。铁山广认为，此种情况肯定与该地区相对较多的短工和流民（对外国人）的敌视有关。这些群体容易受到秘密会党的诱惑。会党向他们许诺提供保护和升迁的机会，就像基督教对新入会者所提供的一样（Tessan，1984：20～22）。结果，他们所组成的竞争性团体加剧了原本就潜伏在流民人群之间的好斗性。与此同时，基督教向民间宗教文化提出了严重的思想挑战，后者在很大程度上是受到帝国正统所默许的，同时似乎也是教门和秘密会党所捍卫的（Tessan，1984：22；Wyman，1993：176～177，204～208）。因此，虽然冲突的根源常常涉及中国的基督教徒和民间教门或秘密会党，但很快演化为中国文化与西方意识形态之间的一场广泛的意识形

态冲突。此种情形很像华北，那里的反基督教和反西方的斗争最终导致了1900年的义和团起义（Esherick，1987）。

不过，同在北方一样，在这些运动过程中，民间文化感受到屈辱的意识不可避免地与对政治及经济不满有关。对中国（基督教）教徒和基督教传教士的敌意虽真实，但也要放在民间文化之中，作为外国从文化、政治、经济整体渗透这样一个大问题的一部分来加以解释。外国在扬子江上游的经济渗透已经深入到纺织市场，外人和传教士购买房地产，后来还发展到建筑铁路（Tessan，1984：20～21）。但正如魏曼曾经指出的那样，矿业对此感受尤其痛切，在那里，人们普遍担心外国人会随时对矿山实行机械化开采（Wyman，1993：212）。19世纪80～90年代所发生的最重要的反基督教、反外国人、拥护清朝的运动，由一个并未受到教育的煤矿工人、哥老会领袖余栋臣所领导，这是不足为奇的。三大主要暴动之一，即1888年暴动是由天主教徒垄断了主要的煤炭市场，将非天主教的从业者排挤到一些不太好的市场所引发的（Wyman，1993：209～210）。

余栋臣哥老会反基督教暴动起源于四川大足县，与1886年重庆发生的排外暴力事件相接踵。在那一年及1888年、1890年和1898年，城内的罗马天主教堂每到当地庆祝“灵官”宗教节时便被捣毁。1890年，余栋臣领导了一次暴动，参加者主要是煤矿工人。他们捣毁了教堂，破坏了（天主教徒的）房屋，杀死了至少12人。根据法国天主教牧师的说法，建立在集市内、位于两座寺庙之间的教堂惹恼了秘密会党的首领。（天主教）信徒一再受到折磨，被迫放弃天主教信仰并重新改信中国的神灵。到1898年，余氏发动川南和川东地区的反对中国基督徒群体的运动，并绑架了法国牧师，给清廷引来了严重的外交交涉。运动逐渐扩展到相邻省份的湖南、云南和贵州（《大足县志》，1945：4：8～11；Wyman，1993：180～203；Tessan，1984：27～29）。

尽管清廷在多大程度上同情反基督教运动尚不太清楚[①]，但它确实不时地惩治基督教信徒，以便安抚民众。然而，在地方一级，同情民间反基督教情绪的行政官员常常睁一眼闭一眼，或者不愿采取行动来起诉那些鼓动反基督教活动的分子（张力，1980：21～22）。正是在此种情况下，余栋臣把这种姿态理解为对他的暗中支持。于是，他提出了“扶清灭洋”的口号。事实上，直至运动发展到第三个阶段，即1898年10月至1899年1月，当清政府被迫下令干预以阻止法国人的强势进攻时，排外运动才同时转向了反清[②]。

余栋臣于1898年所发布的在当地十分著名的《檄文》，是一个颇能说明问题的文本。它把对于帝国主义的政治经济批判与受儒家的民本思想启发而产生的保卫祖国的思想巧妙地结合在了一起：

> 今洋人者海舶通商，耶稣教传，夺小民农桑衣食之计，废大圣君臣父子之伦，以洋烟毒中土，以淫巧荡人心……国债重于邱山，焚我春宫，灭我属国，（既占上海，又割台湾、胶州）强立埠，国土欲瓜分。自古夷狄之横，未有甚于今日者。（《大足县志》，1945，5：18）

---

① 铁山（1984：29）认为，清廷中的保守派和洋务派都是反对基督教的，尽管他们在排外问题上存在分歧。

② 铁山认为，（余栋臣起义）转向反清反映了绅士阶层所支持的运动已经转变为激进的民众运动。在他看来，反清的口号基本上反映了一种潜伏于运动深层的反政府、反精英的方向（Tessan，1984：27－28）。然而，他必须解释这样一个事实，即：只有当帝国主义的危险已经迫在眉睫时，它才转向反清，而主要不是因为它在社会问题上已经产生了激进化的趋势。转向反清的过程很有可能使运动激进化，但改变不了由贫困阶层所领导的运动始终具有强烈的民族主义而不是阶级意识这一事实。

檄文写于余栋臣决定继续反对法国教堂及其信徒之后，显然他有意要使清政府及绅士阶层保持中立。他直接以“国家”观念相号召。如果绅士阶层有意参与共同捍卫儒家思想的事业，其建议将受到重视。政府官员和军队只要不向正义的民众进攻，民众亦不对之发动攻击。起义的惟一目标是外国人，倘官方视义民为仇雠，反戈相向，“则兵丁官役皆是洋人，并非我朝臣子，于国家法在必诛，于义民理难容宥”（《大足县志》，1945，5：19）。这里，余氏非常策略地使用了语言：把国家与王朝等同起来（使用了儒家的国家意义而非现代的国家意义），暗示朝廷捍卫儒家的国家观念，试图将那些反对其运动的官员孤立起来，同时将其运动（“义民”）确立为正义事业的中坚力量。

但是，如果将其与儒家思想的话语亲和力仅仅视做策略性的举措，则是错误的。面对外来的基督教，其文本确认了起义者（“义民”）、儒家传统与清王朝之间的共同文化语汇。它宣称：“二百年食毛践土，凡我朝之臣子，孰无忠孝之心。十六字舜受尧传，曾读阙里之诗书，敢奉夷狄之教？”

之后，《檄文》再加一句：“我文宗皇帝驾幸热河，苟非犬羊之逼，岂抱鼎沸之痛？试问我朝臣子，孰非不共戴天之仇耶？”（《大足县志》，1945，5：18）

正因为“义”的语言确定了余栋臣及其他秘密会党成员的基本思想框架，他们才可能如此有效地运用它们。他之所以能够用“义”的语言来打动清廷，是因为儒家的“义”至少部分地决定了其思想框架[①]。正是由于这一原因，革命党人不能不承认此种精神并对症下药。关于此点，下一节中有关龙华会的讨论会进一步证明。但是，朝廷的儒学和民间的反叛者之间的话语亲和力是

① 《县志》记载，余栋臣自称为“义民”（《大足县志》，1945，4：8）。从《檄文》的全文及余氏的传记看，到处都是“义民”、“义举”之类的字眼。

超越满汉之争的，余栋臣的措辞也像北方义和团的措辞一样，包含了民间抵制反满的种子。因此，革命党人必须将秘密会党视为既脱离了清王朝的轨道，又摆脱了儒学思想（才能达到自己的反满目的）。

三　革命党人对秘密会党的表述

以下我将讨论的两个文本，均系出自浙江籍的革命党人陶成章（1878～1912）手笔。陶氏可能是浙江最重要的革命组织者之一。他与章太炎关系密切，是会党的领袖。1904～1907 年前后，他不时地参与组织扬子江流域的秘密会党的工作（Rankin，1968：32；1971：149）。两个文本均与秘密会党和革命党人有关；第二个文本是一部秘密会党史，影响尤其巨大，直到最近仍是有关这一时期秘密会党史的最重要的史料来源。其中所收集的信息以及陶成章所设计的叙述模式，被广泛利用，在诸如平山周及孙中山等政治大家和萧一山、罗尔纲等史学大家中都可以找到其影响。孙中山接受并改造了陶成章的话语，有关此点将在后文论及[①]。

第一个文本是《龙华会序》。龙华会由陶成章于 1904 年或 1905 年前后所组织或重建，据兰肯认为，它是一个介于传统的秘密会党与革命党之间的组织（Rankin，1971：151）。与浙江的其他革命同志秋瑾和徐锡麟所发展的革命组织不同，陶成章在其

① 陶成章与孙中山之间的政治关系实际上非常不稳定。陶是光复会副会长，会长是章太炎。1906 年，光复会与孙中山的同盟会有过短暂的合作，之后，到 1907 年，章、孙之间的关系及两个组织之间的关系开始逆转。当陶氏被派往东南亚华侨中去筹募资金时，据说其竞争对手孙中山几乎使其丧命。据汪荣祖认为，陶氏最终于 1912 年被陈其美所派的蒋介石暗杀，事发前，孙中山可能预知此事（Wong，1989：70，90～91）。

组织中尽可能多地保留传统会党组织的特点并强调与秘密会党的看法相近的观念（Rankin，1971：151）。兰肯怀疑此文本可能是直到1908年以后才起草的，当时陶成章等人正在努力联络扬子江流域数省的秘密会党（Rankin，1971：152）。第二个文本，即影响极大的有关秘密会党史的那一篇，是根据陶成章在东南亚专门针对革命党人和活动家而做的一次演讲记录下来的。正如第一个文本主要针对秘密会党，后一个文本则主要针对现代革命家及其支持者。

《龙华会序》开门见山，将“革命”一词的两种含义融合为一，指出：革命一词出自《易经》，其意思是应人顺天（陶成章，122）。众所周知，在20世纪前的用法中，“革命”一词是儒家政治术语中的一个有机组成部分，即剥夺统治者的“天命”，使之不能继续统治。当作为一个指称现代革命的词从日本传回时，该词已经发生重要变化，不仅不专指王朝的更替，而且也不仅仅指政治革命。随着文本的展开，中心思想逐渐清晰起来：已经没有皇帝的位置，革命的意义与其说是历史的，不如说是现代的。不过，这种语义上的合并只是文本所用策略的第一步，即：通过引用充满通俗的儒家观念的权威性历史语言，将秘密会党拉到新观念中来。

即使在确立这第一步的同时，该文本就着手将这种历史的儒家文化与政治体制分离开来，特别是与皇权分离开来。它宣称，“革命”就是“造反”，造反并不是不道德的，而是很为中国古代文化所称颂的。指责造反不道德的其实正是皇帝（那些一屁股坐在皇帝宝座上的人）。他们之所这样做，是要打击那些挑战者，令其阿谀奉承的臣子表演各种礼节来深化对挑战者的责难（陶成章，123）。文本一再引用孔子和孟子的话以便证明，人民应该成为皇帝。由于生活于封建时代，民众实际上不可能成为皇帝，但自从国家统一以来，许多家喻户晓的历史人物，如刘邦、刘备，

特别是朱元璋，均已证明普通人是可以当皇帝的（陶成章，125）。文中虽也谴责皇帝的暴政，但其目标却是鼓吹古代圣贤所称许、历史所传承的民主能力[①]。

将权威性的文化从皇权体系中分离出来，并非仅仅是要揭示民治的潜能，更重要的是要将文化与满族的统治分离开来。第二个叙述的主题确立了一个种族性的排他的汉族群体并与第一个叙述主题暗中互相配合。实际上，此主题在较前一点已经可以看出端倪，因为文中早已提到孔子可能厌恶夷狄君主及其祖先把自己供奉在皇宫里。当然，他肯定从来也没有想到自己会被夷狄如此羞辱。两个主题的结合在明朝第一个皇帝，即洪武皇帝朱元璋身上找到了一个重要的关键，朱元璋不仅是普通的“民”，而且还是汉人，又赶走了蒙古统治者。其他例子包括郑成功、岳飞等（陶成章，126）。上述第二个主题历数满族的征服与统治所造成的恐怖之状，而民主的前景则几乎全然隐去，直至本节的结束处才又被重新提起：为什么现在比以往任何时候都更意识到受满族的奴役？答案揭示了此文本在全球话语下的号召力：

> 这是各国交通的好处。原来外洋各国，从未有异常种人做皇帝的，就是同种的人暴虐百姓，也就要起来革命。我们如今与外国人来往得渐渐多了，再把孔夫子孟夫子的话印证起来，这个道理所以就明白了。将来我们革命成功，外国人哪一个不称赞我国？（陶成章，127～128）

在此寥寥数语中，不同的叙述交织在一起。在那句关于外国人受本族压迫起而革命的简短而含蓄的话语中，语义从种族革命

① 他注意到，古代的君主，如尧、舜、禹等，并未将皇位传给自己的子孙，而是实行了“禅让”（陶成章，129）。

转向了人民革命，但仍强调种族，暗示着当压迫者不是同一种族时，更有必要起来革命。其次，（文本）显然试图从外国经验中找到合法性。但是，要确立这样的合法性，只有首先确立现代西方文化与真正的古代中国文化之间有某种渊源或相同关系，中国古代文化中也有孔子和孟子所赞许的民主的潜能并且得到举世公认。这样，把真正的原始的中国文化从国家政权中分离出来，就具有了多种作用：此种文化成为民主与革命的宝库；使中华民族与世界上最强大的国家并驾齐驱；最后一个需要阐明的则是此种分离之所以必不可少，目的是将革命党人与秘密会党联系起来。

很显然，秘密会党的反满是非常矛盾的。从历史上说，中国种族主义的建构更确切地说是对儒家文化主义观念的补充，尽管有时两者之间亦会相互抵触。为了利用共有的“义”和“华夏”的词汇，（文本）诉诸儒家文化语言的策略（如果可以称之为策略的话）是十分有效的。但是，革命党人必须警惕传统观念的多变性。在这方面，满族作为儒家文化的赞助者，可能会成为此种文化的领导者，甚至是传统的种族排外主义的领导者，特别是当面对破坏偶像崇拜的外国人时尤其如此。秘密会党可能会突然倒戈，从反抗满族转向支持满族。为了预先排除对儒家文化的强调会产生亲满情绪的可能性，该文本不仅需要把文化与政治分割开来，更滑稽的是，它还必须赋予儒家文化一种种族主义的政治观。

陶成章的第二个文本题为《教会源流考》，是他 1907～1911 年间在东南亚所做的演讲的记录稿。最值得注意的是，虽然在第一个文本中孔子和儒学处于核心地位，但此文本却完全不提孔子及儒学，而二者相隔不过四五年之久。当然，几处重要的地方提到了“义”以及其他传统观念，但这些观念引起与主流儒家思想并立乃至对立的文化观念。在针对民族主义的现代化的知识分子和社会活动家所做的这一文本中，儒家思想在使文本合法化的过

程中并没有什么重要作用。本章试图集中讨论的中心讽刺之点在此种分离之中得到了展示：一方面，陶氏的第一个文本中理想化的儒家（尽管被赋予现代化的观念和种族思想），为秘密会党提供了行为和自我形象的准则，但另一方面，第二个文本中却不仅放弃了此种策略，而且还提出了一个与儒家观念相对立的对秘密会党的理解叙述框架，孙中山等人在后来的历史上曾对这一框架做了进一步的发挥。我并不是想说这其中有什么伪善与欺骗，实际上陶成章本人并未明确反儒。我只是想考察民族主义的意识形态在处理现代的和原始的民族历史主体之间的难题时所采用的修辞策略。

这一文本的合法化策略是什么？它使用了什么样的权威化的叙述模式来使读者相信其故事中的价值观念？这一策略就是纯粹的种族国家主体的发展，这一主体并未与儒家文化的天下观念相结合，而是扎根于现代社会达尔文主义的进化理论之中。20 世纪初期中国思想中的“淘汰”（劣败）之类的社会达尔文主义的关键词语，提供了把握其在此文本中所起作用的线索（陶成章，1957：102）。融入或源自此叙述模式的还有好几个主题，不过，我认为，他们只有在与此主导性的叙述联系在一起时，才能够获得合法化的力量。该文本的操作框架是一种比较历史研究，其对象是作为历史性的与国家抗衡的力量的秘密会党与宗教门派的历史和相互影响（关系）。先看其结论：陶氏告示其同志，秘密会党比教门更理智，政治上更自觉，因此，共和革命应与秘密会党建立同盟。

陶成章一开始就把各种各样的秘密会党和教门简化为两大流派，即北方的白莲教系统的教门和南方的洪门系统的秘密会党。前者派生的教门包括红巾教、在理教、义和拳等，而后者则包括三合会、三点会及哥老会等。此种划分是根据中国环境文化而进行的，即北方的黄河流域和扬子江流域及长江以南地区。而区域

不同的生活方式与习俗使得南方人更加智巧，少迷信而多政治。他们敬仰《水浒传》中的伦理观。北方人直而愚，多神权迷信（陶成章，1957：107）。白莲教从未能够发展到南方。

酒井忠夫（1972：264～265）和陈志让曾经证明，对于教门与会党的这种区分过去被夸大，两者之间实际上有很多共同的东西，但两者之间的差异根本不可能如此整齐划一，因为存在着大量介乎两者之间的组织，而并不仅仅是地理上存在着中间地带。陈志让认为，此种区分的目的是要证明，扬子江流域的哥老会在政治上是反满的，而至少在1900年前，除上述地区外，其他许多地区在文化观上对清朝是矛盾的，特别是当面对着外来的西方基督教势力时尤其如此（Chen，1966：13～16）。更为重要的是，此种南北之分、环境—文化之分对于其他一些人来说也是有用的，包括马克思主义史学家，他们（借助于此）就可以将教门与停滞僵化的封建势力联系在一起，而把会党与资本主义萌芽联系在一起（罗尔纲，1947：78；王天奖，1963：89～91）。因此，我们应当认识到，其意义远远超过其直接的目标即通过将哥老会描述为反满以便与之建立政治联盟，它所建立的是一个产生种族国家主体的叙述框架，充满了现代性——理性，自觉而不迷信的世界观，如果愿意的话，还有政治觉悟和政治参与及平等。这样，他们在一定的领导下就能够建立一个既现代而文化上又是中华文化的国家。

正如在第一个文本中一样，第二个文本对于种族纯洁性的叙述也确立起来了。文本把教门与会党的最初目标与中华文化初建之时联系起来，那时，华夏祖先来自西方，与这些地区的夷狄发生长期的冲突。这些祖先树起大旗以便与夷狄相区别，并保护其同类及其价值观念，从而深深地把人民的心维系在一起。中国人所尊敬的古代英雄，如三皇五帝、周公、管仲等人，正是他们的领袖，是他们驱逐了异族之人。至东汉和西晋时期，人们忘记了

祖先严夷夏之大防的训诫，遂渐受制于异种族。在此较早时期，华夏虽被夷狄征服，但这些夷狄多种族卑微，故一切习俗不久即同化于华夏文化之中（陶成章，1957：100）。

宋朝是这一话语中的一个转折点，原因在于，赵宋不防外患（专防内变），边疆无兵，偃武修文，以柔民气，中国之国势，因之大衰，由契丹，而女真，而蒙古，最终是满族，期间，明祖兴起于一时，仅 250 年，遂蹈亡国覆族之惨（陶成章，1957：101）。陶氏以此暗示共和革命的理论会反对士大夫阶层的儒家文化（有关此点，在对于孙中山的讨论中可以看到），只不过并未直接提及孔子及新儒家的名字。祖先以武力保卫种族及其文化并消灭种族敌人的传统就落到了教门和会党身上。当然，白莲教确实导致了明朝的建立，但由于受外来佛教的启发，他们仍与佛教化的蒙古保持着藕断丝连的关系。只有当满族入主中原之后，华夏民族的真正继承者，即洪门，才起而要求光复祖先的故土（陶成章，1957：103）[①]。

文本对洪门这一名称进行了分析（陶成章，1957：101）。洪门中的“门”指的是驱逐蒙古的汉人皇帝即明太祖洪武皇帝的家，不管其地位差别多么悬殊，所有入门者均为平等的兄弟。在秘密会党中，所有成员均是一家的观念非常普遍，在这一点上，陶成章并无任何创新。不过，他有意做了两点曲解：第一点是平等，有关此点下文还会讨论，我们现在仅需指出的是，这种平等的话语是强加在多数会党中普遍存在的等级制之上的；第二点曲

① 对南方为何会产生出一个继承民族大业的群体这一问题，是用社会达尔文主义的话语来解释的。由于宗室迫于夷狄之侵而南迁，他们不得不反抗蒙古的猛烈进攻，受祸最深，则其反抗之心亦甚。经过生存竞争之后，弱者被汰，仅强者留存（陶成章，1957：102）（译者按：此与陶成章原意有所出入。陶氏原文说：“凡受异种侵犯，涂毒愈深，则复仇之心愈烈。若五六次或六七次以后，则凡刚强有耻者，必淘汰尽，所存留者，仅狡猾巽懦之夫而已。”

解是他把家的观念与群体世系的观念联系在一起，使之成为国家观念的核心。革命党人陈天华写道："十八省的人，皆系汉种，始祖皇帝"（引自 Dikotter，1992：117）。对种族之忠被视为对家族之忠的延伸，共同的祖先与共同的血缘成为维系革命党人单一种族观念的主要手段（实际上，陶成章在第一篇文章中曾指出，我们大家不都是轩辕皇帝的后代吗？[陶成章，125]）。在陶氏的叙述中，虚构的秘密会党中的兄弟起着原始祖先的真正传人以及预言训诫的传承者的作用，这便是他们坚守诸如穿古装等各种传统习俗的原因。然而，最有意思的却是他想方设法克服了这样一个悖论，即：他们这一虚构的大家庭或兄弟并非因为血缘才联系在一起，但却要充当真正的传人。他所用的方法是"礼"，认为秘密会党中歃血为盟的宣誓仪式即是一种将之与祖先联系在一起的行为，因为此种习俗为古之所有，当代的满族政府并不承认是汉族的习俗（陶成章，1957：101～102）。他们通过秘密的歃血为盟的仪式与祖先联系在一起。

兄弟的比喻使陶成章能够比较好地将他所关注的两个问题融会在一起，这两个问题我们在前一个文本中已经看到过：建立一个种族的团体和建立一个现代社会。有关兄弟部分的段落强调兄弟之间的平等，并可与其他现代形式联系起来，比如理性与政治自觉等（陶成章，1957：106～108）。与第一个文本不同的是，这些特点并不是渗透在抽象化的儒家文化之中，而是放入秘密会党本身之中，将之视为一种激进的、秘密的、与士大夫阶层衰微的高级文化相抗衡的文化。此种民族主义式的在中国历史内部寻找替代儒家传统的做法在 20 世纪初期已经成为一项不小的事业，并且特别与章太炎等国粹派的民族主义者联系起来。在寻找替代传统并以之作为民族的新文化的倡导者中——当然不一定是国粹派——有胡适和顾颉刚，前者把白话确立为现代中文，而后者则从儒学的阴影和民俗文化中发现了一种替代性的历史。正如我们

所知道的那样，陶成章在光复会内与章太炎关系密切，不能不受其影响。尽管他本人似乎并不是自觉地把秘密会党群体乔装打扮成这样一个替代性的群体，但其形象在文本中时隐时现，明显对革命活动家有很大影响。

把这一替代团体当做真正的中国价值观念宝库的最清晰的想像，亦即秘密会党的浪漫史，出现于陶成章对会党宣誓的意义的讨论中。据他看来，他们所发的誓言是桃园三结义式的誓言，将之联合于忠义之中（陶成章，1957：109）。众所周知，桃园结义发誓是通俗小说《三国演义》中的三个主人公所发的“忠”誓，这个故事后来在民间文化和正统文化中被各自不同的目的而加以利用。陶成章写道：洪门用《水浒传》和其他小说中的说教把下层汉人的心团结起来。“会员之宗旨，专崇义气，取法刘、关、张。既崇义气，力求平等主义，故彼此皆称兄弟，政体主共和”（陶成章，1957：109）。

在此种情况下，陶氏把“义”作为一种手段，使他们去建立平等，实际上还要去反映共和的原则，这在已经约定俗成的“义”的意识形态框架内是很难消化的，它代表了一种试图把具有可变性的“义”固定下来以便对民间文化中广泛传播的秘密社会的浪漫话语加以利用的一种尝试。这种利用涉及重新加工，其目的是把对所有民族主义都必不可少的二元时间性融合为一，即：既要现代，但同时又要保留原始。在此种叙述模式中，“义”产生了一种强烈的共和平等意识，同时还产生了不息的为祖宗报仇的决心。结果，此种话语负担对于秘密会党来说，实在太沉重，难以承担，而革命党人则大失所望。事实上，在表扬了秘密会党的共和政体之后，陶成章却继续描述了秘密会党内的各种不同的等级制度（陶成章，1957：110）。

四　孙中山：现实的考验与叙述的封闭

有足够的证据表明，会党即使在与革命党合作的过程中，也没有满足革命党人对他们的话语期望（Lust，1972：179；Lewis，1972：111）。例如，由会党和革命党人联合发动的最大的起义，即1906～1907年在湘赣边界举行的萍浏醴起义，使革命党人相信自己没有能力驾驭会党，从而将兴趣转向新军。萍浏醴起义系由哥老会反对清政府处死湖南哥老会领袖马福益的运动发展而来。尽管革命党人做了种种努力，但起义最终围绕着共和问题发生了分裂，其中一部分采纳了同盟会的部分政治纲领，旗号与袖章上使用“革命”字样（Lust，1972：179）[①]，而另外一部分会党的反满则仅仅是号召建立一个新的中华帝国，并断绝了与共和派的一切联系（Lewis，1972：111）。除此之外，秘密会党中的排外和反基督教的活动是革命党人所不赞成的，他们极力想把会党的这种排外情绪和反基督教的活动转移到反满上来，但在20世纪的最初10年，革命党人的这种努力并不成功（Rankin，1971：131）。会党之采纳革命党人的世界观并不彻底，关于此点，辛亥革命期间四川秘密会党的庆功会就是最好的证据。他们庆祝历史又回到了前一个时代，哥老会成员穿起明朝的服装，扮成明朝官员的模样来游行。这使革命党人大为震惊，赶紧采取措施加以弹压（Lust，1972：171）。

起义的组织者毕永年的经历很能说明现实对秘密会党的浪漫叙述的打击。作为哥老会在湖南的早期组织者之一，毕永年在1898年戊戌变法失败后参加了孙中山的兴中会。1899年，他安

① 尽管使用了“革命”字样，但是在传统的意义上还是在现代意义上使用了这一字眼，却不甚清楚（参见Lust，1972：172）。

排哥老会领袖与革命党人及三合会在香港会议，促成三者在华南的短暂合作。不久，到1900年，哥老会的数位领袖放弃革命，转而倒向康有为的保皇会一边。他们参加了唐才常领导的、旨在华南建立以光绪皇帝为首的独立政府的自立会。冯自由认为，他们是受到康有为允诺提供大笔资金的诱惑。不管其行为是出于贪婪抑或仅仅出于务实，是亲满还是君主主义，但秘密会党的领袖确实没有达到革命党人为其建构的“义”的浪漫话语的要求。很显然，毕永年极度失望，从此剃发出家（冯自由，1943：75）。

实际上，曾一度批评会党存在等级制、专制、没有任何现代思想的不是别人，正是孙中山。孙中山从1895～1906年间一直与会党联络发动起义，直到1911年辛亥革命前，都没有完全放弃联络会党。他最清楚会党的习俗与革命党人对会党的美化之间的差距到底有多大。然而，早年的孙中山并未过分担忧秘密会党的非共和性质。横山宏章认为，孙中山的共和观念直到1905年在夏威夷建立同盟会时才逐渐明确起来，孙中山并未意识到，革命党人和秘密会党的意识形态有何重大不适之处。孙中山多次参加秘密会党的仪式并接受其口号（Yokoyama，1986：134，143，154）。事实上，甚至连1905年成立的同盟会反映的也是洪门夏威夷分部的目标。后来，1913年孙中山组织革命党时，有人指责他重新回到了会党的等级制和秘密原则（Yu，1962：118）。横山的研究提醒我们，孙中山早期可能对现代性了解甚少，看不出秘密会党的习俗和礼仪与共和制之间有何不适之处。我倒认为，应从另外一个角度来看这一问题：孙中山认为在城市新式的、西化的团体生活中建立一个现代国家的可能性极小，而在家族、同乡会和秘密会党等传统的组织基础上来建立现代国家的可能性反而更大（Strand，1992：3～5）。

1900～1911年间，孙中山曾对秘密会党作过为数不多的几次评论，表明他的主要兴趣在于利用会党作为军事同盟者来参加

反满斗争。这些评论有些包含在他对于君主立宪者的批评之中。前面曾经提到过，康有为的保皇会在争取扬子江流域的某些会党的支持方面不能说不成功（据说康有为和梁启超被推为哥老会的“龙头”），但他们所争取入会的多为海外华侨，包括夏威夷和美国的洪门（致公堂）。不管怎样，在美国的秘密会党中，随着其关注点转向美国，反满情绪已经大大降低。孙中山在20世纪初的巨大政治成功就是把美国的华侨从君主立宪转向了民主共和事业。当然，孙中山并不认为转向种族民族主义是欺骗秘密会党，他认为这是使之返回其创建时的初衷，因此是真实的目的。他把洪门视做最坚定的反满者，不过他认为海外华侨随着他们定居海外在新的条件下谋生，已经淡忘了种族政治的思想。孙中山认为，他自己的使命就是提醒他们这一传统以及揭示此种传统与革命事业之间的联系。君主立宪派攻击革命党人是在投机式地利用会党来达到自己的目的。孙中山反驳道：革命党与会党同心同德，声气相应，合力起义（孙中山，1957：808）。革命党人是在完成秘密会党最初的使命，而立宪派则在阻碍其使命，渗入并捣乱会党以便利用其力量来支持清王朝（孙中山，1957：812）。

尽管会党在1911年辛亥革命前的十大起义中发挥了重要作用，但民国建立以后许多年间，孙中山却未曾承认其在革命过程中的作用。实际上，1919年，蔡元培准备编写一部国史，拟把秘密会党的贡献也写入其中。孙中山写信反对，建议另外专门写一部秘密会党史。孙中山写道：秘密会党

> 内部组织仍为专制，阶级甚严，于共和原理、民权主义，皆概乎未有所闻。其于共和革命关系实践［浅］，似宜另编为秘密会党史，而不以杂厕于民国史中。（孙中山，1954：2）

我们如何解释此种态度？一方面，这是一种诚实的反应，是一位与秘密会党有密切联系但又不得不看到其复杂、多变的方面，不得不从众多美化秘密会党的叙述之外来审视的革命者的诚实反应。在此点上，孙中山的反应与前边曾提到的削发为僧的毕永年的反应相差无几。但是，从另一方面看，孙中山的反应之中又有某些令人不太舒服的感觉。难道他不是有意识地压制某些东西？毕竟，成千的秘密会党成员为革命贡献出了生命，海外秘密会党的财政募捐使其组织得以维持[①]。那么，为什么不给他们应有的待遇？五四时期，当所有传统，包括儒家的和民间的礼仪均受到前所未有的攻击之时，孙中山是否为自己曾与这些秘密会党关系密切而现在却要将这些都写入国史而感到不安？他是否感到与下层社会的交往而有失体面？他是否为自己曾经提倡过种族观念并在某些情况下将种族观念强加于会党而使会党从此以后即受人责难而感到难堪？[②] 关于这些问题，我们可能永远也无法知道答案，不过，5年之后，孙中山在其晚年作品中终于在秘密会党问题上做出了慎重反思。他思考此问题时所使用的文本策略揭示了评判会党在中华民族中所起的作用时，这些关注点是如何处理的。

孙中山的这一文本是其所写的所有提及秘密会党的文本中最长的一个，它正是1924年2月10日所做的《三民主义》之《民族主义》第三讲。在许多方面，孙中山把陶成章所列的大纲作了充实。在此文体中，孙中山对会党大加表彰，特别将之与士大夫阶层作了对比。会党从康熙皇帝（1661～1722）以来一直保持了

① 在1923年所做的一次报告中，孙确实曾承认“那些勇敢战斗消灭敌人的是军人和会党”（孙中山，1923：186）。

② 这种矛盾心态在庄政的书中也可以发现。他在书中同时认为，一方面会党对革命成功做出了贡献，而另一方面，一些主要起义的失败也是因会党的弱点所致（庄政，1981：15，16～17）。

弥足珍贵的民族意识，而士大夫作为一个阶级，陶醉于名声和官位，经不住清廷恢复科举考试制度的诱惑（孙中山，1924：645～646）。当然，这里同样存在着美化的问题。秘密会党不仅是民族主义财富的传承者，同时，由于士大夫阶层已将其灵魂出卖给异族的清朝，会党只能以自然的、口头的方式来传播保存这一财富。这一美化框架是背叛与忠诚两者之间的对比法。

与此同时，孙中山对秘密会党的美化话语也有一些颇具启发性的东西。首先，秘密会党不是具有民族主义意识的独立的历史的“国民”自治团体，它是由富有民族意识但又不得不混迹于江湖下层社会及流民之中以隐藏其民族主义思想、躲避不可靠的士大夫阶层的、忠于明朝的遗民组织起来的。我们发现，孙中山用了“财富”这一比喻来描写民族主义意识。财富应该放在坚固的金属箱中，藏于隐秘之所，使盗贼无法找到。同样，明朝的遗民将财富藏于秘密会党组织（这一金属箱）中，藏于下等社会（这一隐秘之处），因为这些阶层社会地位低下，没有人想到财富会在他们中间（孙中山，1924：645，646）。使我震动的是此段中的精英主义思想，此种思想陶成章不具备，早期的孙中山本人也不具备，会党不仅被当成明朝遗民所设计的产品，而且孙中山似乎急于想解释清楚，为什么像民族主义这样神圣的东西会流于下等社会。

孙中山似乎想把会党说成是一个并无任何意义的组织。当他强调秘密会党的缺点时，这些段落反映出的精英主义思想更得到了清楚的确认，即：会党因其幼稚，最终不能完成民族革命（孙中山，1924：647）；他们不知道如何使用民族主义意识的宝库，因此，这一宝库总是被其他人所滥用。孙中山举了左宗棠和哥老会的例子，这些例子陶成章也举过：左宗棠的湘军中布满了哥老会成员。有一次，左宗棠在其军队中发现一名被通缉的哥老会领袖，但当捉拿到他之后，左宗棠立刻就面临着一场兵变。据说哥

老会籍的士兵拒绝继续打仗，除非左宗棠释放他们的哥老会领袖，而且更有人要求左宗棠必须参加哥老会。据说左宗棠答应了他们的条件，结果，新疆平叛之战打得很成功。孙中山不是把这一成功归之于清政府力量的强大，而是归之于秘密会党对于夷狄的反击。孙中山接着又说，左宗棠既加入哥老会，遂着手消灭其组织，这说明了会党的天真与无知（孙中山，1924：647～648）。孙中山将这一故事浓缩于一讲的篇幅之中，系统提出了他对于秘密会党的看法。尽管会党是民族主义意识的真正宝库，但其幼稚的天性却要求必须有人从外部加以领导才能实现其潜在的能力。

五　革命意识形态与全球种族话语

前几章已经揭示了19世纪晚期被称之为社会达尔文主义的东西成为帝国主义、民族主义、宣传家及包括日本在内的资本主义世界的新兴学科最重要的组织话语。当19～20世纪之交这一全球性话语在中国扎根时，迅速成为此后20年间中国知识分子最重要的话语工具，直到反帝的修辞和伦理取而代之时为止。可以肯定，尚有许多其他文化话语，特别是东西二分法的话语（参见第七章）与之相切，但是从其进化的、达尔文主义的前提仍继续启发着那些甚至与之对立的话语来看，它开始为许多中国知识分子建构现实，是确凿无疑的。这里，我想强调的是，中国知识分子参与到了一个国际性的话语体系之中，同时，革命的知识分子对话语进行了改造，以便使之适合于中国的实际，从而使自己能够编织出一部天衣无缝的国史。

在中国，社会达尔文主义把历史上中国关于比自己落后的种族的观念改造成为一种新的全球性的民族与国家的等级制。早在19世纪后半期社会达尔主义发生影响之前，关于文明种族及其进化的等级观念在西方早已十分发达（Stocking，1987）。然而，

在中国，也像在其他地方一样，达尔文主义通过强调种群之间的生存竞争，不仅增加了紧迫感的成分，而且更增加了一种意愿，迫切希望站到这一等级制的上层。因此，民族主义的知识分子无论是革命派还是维新派，都试图用此话语来动员群众。对于大多数中国人乃至亚洲人来说，生存竞争和优胜的单位并不是个人或家族，而是整个种族，整个国家，或者更准确地说，是整个种族国家。为什么是整个种族？多数学者认为，种族主义要么是一种历史遗教，要么是政治驱逐满族统治的一种权宜之计，要么就是两者兼而有之。我承认存在上述两个方面的因素，但我认为，不应让这些争论掩盖了社会达尔文主义全球话语的种族主义在多大程度上塑造了这一时期中国知识分子的世界观这一问题。此外，对社会达尔文主义亦应在其传播过程中去加以理解。

西方大多数阐述或参考社会达尔文主义的作者同时暗含着一种种族的或民族的身份（identity）（参见第一章）。实际上，作为一种为帝国主义服务的话语，不管它在欧洲到底代表了什么，它在国外当然是一种种族性的话语。在中国，把这种话语改造成为一种在竞争时代能够发动（国民）竞争的学说，当然需要建立一个机关，建构一个特殊的历史主体，而这样的主体在当时的世界秩序中只能是民族国家。在中国，民族应该是一个种族的民族的观念，是适者生存这样的建构性话语的产物，在这一话语中，种族是适于生存竞争、文明的主要价值源泉，同时也是历史的传承或政治上的需要。

正如第一章已经证明的那样，维新派的梁启超和革命派的理论家汪精卫在政治舞台上处于对立面，均着手用从社会达尔主义所联系起来的影响巨大的国际话语中取得的材料来建构新的民族主体。两人都以日本和西方新诞生的民族学、社会学和政治科学及其广博的西方国家的历史知识为工具。不管他们如何改造这一话语，他们的话语世界与国际知识界的话语关系更密切，而与秘

密会党的话语的关系则相对更疏远。他们也许是当时一代人中最有影响的作者，实际上，孙中山的许多观念反映的是汪精卫的思想，而汪氏则又吸收了梁启超和严复的思想（即使在反驳他们时，亦是如此）。事实上，我们在汪氏的文章中也可以找到陶成章的几个观念的源头。汪氏1905年所写的《民族的国家》一文（第一章中曾论及）的观点在此点上极为重要，因为它最为系统地论证了革命党人为何要建立一个种族的民族国家。如果情况确实不是秘密会党和民众将种族主义强加于其上，而是恰恰相反，那么，我们就有必要尽力弄清楚种族问题在其世界观中的重要意义。

回想起来，汪精卫创造性地把社会达尔文主义用来把握中国乃至全世界的种族与国家的联系。汪精卫认为，由单一种族构成的国家当然优于由多个种族构成的国家。汪氏的推理所依据的逻辑，我们从秘密会党的讨论中亦可发现。普通的种族意味着一个民族相互之间都是兄弟，既是兄弟，自然平等（汪精卫，1905：84）。他们也享有自由，因为非我族类，其心必异，因此，被征服的种族必不使之自由，同时不同的种族亦会相互争斗。用同样的精神，他写道：西方文明国家没有异族的统治者（汪精卫，1905：97）。这一观念在陶成章那里得到了反响。汪精卫列出了种族与国家相互影响的4种方式，发现近代中国属于其中的第三种，即少数民族征服者同化了占多数的种族（汪精卫，1905：86～87）。然而，由于汉族的民族主义思想已经大大进步，认识到生存竞争中保种的必要性这一最高原则，因此，满族将要么接受汉化，要么被消灭，从而出现第四种方式（汪精卫，1905：95）。汪精卫与其同志胡汉民、邹容一样，都把满族看做是下等民族，将之贬为原始的野蛮民族（按照胡汉民的说法，满族在其故乡是“居穴衣皮”[Pusey，1983：324]，除非汉化，否则就只能像美洲的红蛮那样被消灭（汪精卫，1905：95）。

这样，共和革命者吸收了种族进化论的国际话语并利用它来构建一个种族上纯洁的中国，一个建成以后内部将平等、没有纷争、能够在生死攸关的生存竞争中不断进步的中国。这种逻辑的特点在陶成章的文章中，在近代史家的论著中，都是随处可见的。此种逻辑明显源自外来话语，尽管本土对之所作的改造亦十分重要。那么，为什么一定要坚持认为利用秘密会党的种族主义来建立一个共和政府只是政治上的权宜之计呢（Gasster，1969：83；Wright，1968：23）？在美国的汉学研究中，当第一批有关辛亥革命的主要研究成果出现于20世纪60年代时，对于一个涉及种族的问题，这样做自然有其不得已的苦衷。但在中国，当我们考虑到民国建立之后非汉族的种族将会发生的情况这样一个政治问题时，我们对现代种族主义话语的命运以及随后有关秘密会党的观念就会获得某种深切的认识。

辛亥革命之前，对占现代中国国土面积2/3以上的满、蒙、藏、回等少数民族命运的讨论主要集中于如何使之同化上。章太炎关于一个国家要做到种族上纯洁那么其他种族逻辑上即是主权国家的奇谈怪论，并没有多少人理睬（Pusey，1983：331）。汪精卫尽管比其他人稳健，但仍驳斥梁启超关于由中国境内各民族共同组成一个大民族的观念，因为梁氏的观点否定了汉民族不可否认的进化优势以及同化那些下等民族的必要性。从某种意义上说，汪精卫误解了梁启超，因为梁氏最终同样相信为了避免被外人瓜分，有必要由汉族将这些少数民族同化过来（Pusey，1983：333；Kataoka，1984：284）。

1912年1月（确定的）中华民国国旗包括五种颜色，每种颜色代表着共和国内的一个主要民族，这似乎象征着革命党人话语的转变，特别是孙中山开始提到五个自治民族作为共和国的基础。确实，孙中山对满族的敌意一向就不像其他革命党人那样偏激。然而，革命成功之后，他在给予满族的待遇上采取

稳健的态度，这并不表明他一直相信五族自治，也不能表明镶在旗上，他或其他革命党人就会对此当真。片冈一尹曾作过一些深入研究，证明话语从种族主义、同化主义转向各族自治，这本身即是政治上的一个权宜之举，脆弱的共和国不仅面对着蒙古、西藏的分裂运动（宣称属于大清帝国而不属于中国[Nakami，1984]），同时也担心，若中国对于这些地方的主权要求过于积极，会招致俄国和日本等帝国主义势力的侵略和报复（Kataoka，1984：292）。

正是在这种情况下，我们必须考虑所谓与秘密会党结盟是政治权宜之计的论点。孙中山后来在评价前期与秘密会党联合的观点时曾经提到，革命党人的种族主义态度应该与会党区分开来，确切的原因在于，革命党人所倡导的五族共和学说，反映了革命党人具有博大的心胸，秘密会党发自内心的种族主义不可与此同日而语（孙中山，1954：30）。不过，片冈指出，孙中山直到1912年1月之后，只有当他谈到少数民族，特别是蒙古族（该族之一部分于1911年12月宣布独立）时，才提出五族共和的思想（Kataoka，1984：298）。在1912年9月针对“四地区同胞”（指满、蒙、藏、回）所作的一次讲演中，孙中山谈到民族同胞在外国压迫下所受的痛苦，现在，作为国家的主人，他们可与内地汉族同胞一起，共享共和之福，共同抵御外国侵略（Kataoka，1984：300）。与此同时，新同盟会于1912年3月制定的章程却反映出它正在致力于同化政策并迅速在“边地”移民，这都与上述五族共和的学说相悖。1912年8月，新成立的国民党领袖倡导同化政策，并创建了一个组织，鼓励汉族人到“边地”定居。实际上，孙中山在辞去临时大总统之后，几乎就没有再提过五族共和之说，他本人则投身于边地殖民的计划之中（Kataoka，1984：298～300）。

这样一来，为了动员会党而不得不诉诸种族主义的权宜之

计，到头来本身却是为了掩盖一个更深层、更根深蒂固的话语和连续不断的种族同化的实际的权宜之计，至少在某种程度上是如此。但是，即使种族主义话语不再盛行之时，孙中山仍一再把种族等同于国家，这表明五族共和学说与先前的排满思想之间的联系并未切断。正如齐思和后来在20世纪30年代（1937）所指出的那样，当中国正在遭受空前残酷的帝国主义侵略的时候，此种联系只会给中华民族带来更多的麻烦。在齐思和看来，由于这些少数民族被错误地看做一些基本独立的种族，结果使得回族和满族及其他少数民族得以宣布为独立的民族（或虽未明确宣布，但经日本侵略者诱劝有可能宣布独立）。齐思和对此问题的解决办法是彻底放弃种族这一不科学的观念，汉族和其他各民族都是混血的，汉、满之间的界限已经模糊，汉、回之间也只有宗教信仰上的差别。他宣称，民族主义不过是因有共同的历史而聚合到一起并愿意共同抵抗帝国主义（当时指日本）而生发出来的（齐思和，1937：28～34）。齐氏的文章代表了反对帝国主义的话语对萎缩的社会达尔文主义的一种批评。

因此，在20世纪最初10年中社会达尔文主义吸引力的减弱，再加上危机的政治局势，导致了掩饰社会达尔文主义种族主义作用的最初的努力。反帝运动的高涨，以及由被压迫者的团结性启发而产生的道德正义世界的理想，不仅使种族主义更加无地自容，而且最终导致了在共产党人领导下所实行的优待少数民族的政策。不过，种族的话语并未从此消失，而是换上了新的形式，在某些不易觉察的领域中，如优生学中，甚至获得了某种合法性（Dikötter，1992：chapter 6）。那么，秘密会党的情况又是怎样呢？中国和中国香港现政府均致力于根除由部分三合会组织发展而来的国际走私与毒品贩运国际网络。我们完全可以看出，秘密会党与国家之间的政治及话语关系正在进入一个新的阶段。

六 结 论

本章中，我认为，反满明显代表了两种不同的话语结合点。反满并不仅仅是一个理解的问题，更不是（革命党人）对某些并不信仰的东西的利用，它是革命的民族主义者向秘密会党开放的一个窗口的关键。全心全意把那些能够适合的东西加以吸收、改造，其余那些不太适合其世界观的则加以摒弃。用此方法，革命党人就能缝合出一部既原始又现代的民族的国史。

民族缝合的进程始自革命党人说服秘密会党相信，共和是儒家思想，因此他们应该参加。与此同时，革命党人告诉自己：秘密会党代表了原始的民族文化，此种文化可替代士大夫阶层的儒家文化和教门文化，后两者是与现代国家相对立的“他者”(other)。会党文化的核心是兄弟之伦，代表了（兄弟间的）平等和共同的血缘关系。在此过程中，会党的种族观念被从其复杂的精神特点中提炼出来，提炼环绕着儒家的文化主义以及反帝思想，并在视民族纯洁为全球性民族生存竞争中必不可少的社会达尔文主义的框架内进行。此外，孙中山又增加了下述观念：会党是幼稚的，不能独立采取革命行动，革命的政治对他们来说是外来的东西。最后，随着社会达尔文主义的过时，革命党人本身的种族话语逐渐消失，革命的种族主义被归之于仍然沉默的秘密会党。

民间反满思想与辛亥革命之间的历史关系是什么性质？我认为，我已经清楚地揭示了（民族主义者及其他人提出的）基本观点，即：历史的连续性只有通过共和主义者才得以重新发现，辛亥革命完成了秘密会党民族主义者的使命。但是，另外还有一种建构主义的观点，认为秘密会党的意识形态和革命党人的意识形态之间并无历史联系，后者只不过是为前者建构了一套象征。如

何看待这样的观点？这样看来，话语却吞没了历史。

尽管我强调被历史叙述所掩盖的扩散与差异——后两章我们会看到“封建”的意义和功能的转变使得与历史的彻底决裂成为可能——但在本章结束之际，我想突出强调一下反满的历史能动作用。在此之前，我曾提到过这是促成双方联合的关键点。当然，在其叙述象征中，革命党人不得不设计一套复杂的战略，投射并承载反满的种族主义思想，使之作为对传承的优先叙述。之所以如此，是因为在华南数省之外的其他地区，此种思想已经开始萎缩。但是，在实际层面上，革命党人之所以能够（与会党）建立联盟，并不仅仅是因为存在着反满的意识形态，同时也因为他们依靠大量权威性的历史词汇，如“革命”、“义”之类德里达称之为“古旧义词”（paleonyms）的词汇来作为介绍新思想的连接点。尽管由此而来的革命党人对秘密会党的表述甚至这些关键词本身并未留下什么痕迹，但是，重要的是要注意到，如果没有这些历史联系，新的表述本身可能就不是现在这个样子。

第三章　“封建”的谱系：对市民社会与国家的叙述

第五和第六两章将讨论有关现代化的替代性叙述在20世纪的中国是如何被掩没乃至非法化的。在这两章中，我将考察对社会的叙述和对民族国家的叙述这两种现代话语之间的相互竞争。国家与社会的主题在中国史学中源远流长，而近年西方有关中国的史学研究中，随着对西方市民社会兴趣的复兴，对中国是否存在“市民社会”以及由此推演出来的市民社会对现代国家的出现起何种作用的问题，出现了热烈讨论。我亦发现市民社会这一概念是把握晚清中国某些发展趋势的好方式，但是，在使用此概念前，有些观点立场需首先加以澄清。

尽管有些讨论颇具启发性，但市民社会的观念措辞所用的却完全是客观主义的术语，而根本没有提及叙述结构化（narrativization）的问题。构成本课题的叙述结构问题具有多个层次。我们首先要问的不是是否可以，而是以什么方式，在什么时候，来讨论源于启蒙运动的解放叙述结构的市民社会之类的欧洲历史范畴与中国的相关性，这才是合理的。第二个问题不仅与作为历史上的一种因素或成分的“市民社会”或国家的重要意义有关，而且与历史人物为了向某一特定方向推动历史发展所运用的有关市民社会或国家的叙述结构相联系。最后，对于叙述结构的关注

又提出了这样一个问题：20 世纪大部分时间里，市民社会在中国并未成长壮大起来，如何认识其失败并非历史的必然，而仅仅是全球性的民族国家话语在中国的胜利？

一　市民社会与西方中国史研究

对欧洲市民社会兴趣的重新出现带来了一系列用语上的混乱，因此，我首先把自己对市民社会的用法说明如下：市民社会代表了一个不受国家控制而自治的个人及集体活动的范围，它包括经济活动以及团体生活和社会性组织，但却不包括政党及一般组织化的政治。“公共领域”，特别是哈贝马斯所总结的 18 世纪资产阶级的公共领域，是对市民社会的一种特定的历史表述，可理解为不受政府侵犯或管制的自由领域。这一领域由咖啡屋、沙龙、通俗文学、报纸等的公共舆论与论争所构成。此领域不仅构成了社会对政府的抵抗，而且通过史无前例的公众性理性运用，在公共事务中引进了一种理性批评的话语（Habermas，1989；Cohen and Arato，1992）。

我对市民社会一词的用法将把哈贝马斯式的批评层面与对于自治的捍卫结合在一起。不过，我不会接受哈贝马斯为确立它在现代性改造过程中的关键作用而提出的过于狭隘的“公共领域”的观念。简而言之，哈贝马斯关于资产阶级领域的兴起的论点系于资本主义的扩张与以资产阶级家庭生活为核心的私人领域的出现，其关键是资产阶级的国内性。在此领域中，家庭被美化为核心，是一个密切的人际关系的纯洁的内部领域，它产生出真正私化的个人（private people）。公共领域即由这些极力捍卫公共领域中的私性，反对政府管制的私化的个人的社会性及理性批评话语所构成。正如哈贝马斯的几位批评者所指出、哈贝马斯本人也屡次承认的那样，他忽略了多种公共领域及群体的存在，资产阶

级的公共领域及对此领域的关注排斥或掩盖了其他领域（Calhoun，1992）。他特别提醒注意，它排斥了妇女以及某种“平民公共空间”（Mikhail Bakhtin 语），而这同样也是“一再发生暴烈反抗的、与统治的等级世界相对抗的领域”（Habermas，1992：427）[①]。同样，我们也可以从中国城镇和乡村地区发现市民社会乃至公共领域的成分。

在吸收上述讨论成果的基础上，我将使用市民社会一词来指一种致力于公共问题的话语及捍卫其自治的团体生活的自治领域。但是，自治常常被那些在欧洲之外寻找市民社会的学者理解为绝对化的词语，从而常常为了识别它而引进一些不可能达到的、常常十分危险的标准。查理斯·泰勒指出了关于市民社会在西方现代社会的出现过程中所起的作用的两种思路。一种是与洛克有关的思路，不仅强调社会的自治，而且还强调其对于国家的优先权，两者之间是委托与受委托之间的关系，国家一旦破坏了其信用，社会可以恢复反抗政府的自由。在洛克那里，此种“先于政治”的社会的自治权源自上帝赐予每个人的自然权利。第二种传统与孟德斯鸠联系在一起，它并不预设任何先于国家而存在的前政治的社会，社会和政治权威都是必不可少的，同时存在的。不过，社会强烈反对绝对主义，因为爱国的公民试图通过各种机构组织来强有力地捍卫其深深扎根于法律权力中的权利，反对专制。社会与国家共存于一个创造性的平衡体之中，谁也不能消灭对方（Taylor，1990）。

泰勒的重点似乎是在警示第一种思路的危险，（因为）它有意识地把社会非政治化，从而为雅各宾派意识形态利用此种思路打开方便之门。不管它被表述为“普遍意志”还是表述为本章中

① 当然，哈贝马斯一直坚持认为，“资产阶级的公共领域”是惟一一个具有现代性解放潜能的公共领域。

所说的“国民”或“民族”，这些意识形态都是在前政治的、非历史的社会观点的名义下制造、重新制造着政治，它同时也为那些视市场型的道德为至高无上的理论打开方便之门。为同孟德斯鸠派保持一致，泰勒宁愿把社会看做一种渗透于政治权力之中并将之分解、分权的领域（Taylor，1990：117）。我引述泰勒的对两种不同思路的区分，意在指出，当西方研究中国的学者判断晚清民初中国市民社会的存在及其作用时，他们不仅应承认西方社会中并非仅有一种模式，而且还应承认，较弱而非较强的市民社会模式，即社会与国家二者并立的模式，更有助于我们理解世界现代组织的出现。

近年来，关于晚清民初中国市民社会的观念的研究有了很大进展，主要表现在罗威廉关于汉口的研究专著及有关此主题的颇具影响的论文（1989，1990）之中，表现在玛丽·兰肯对浙江士绅的研究专著（1986）之中，也表现在戴卫·斯特兰德对于北京城市团体生活的研究（1989）及其他人士的研究工作中。这些学者认为，市民社会乃至公共领域的许多特点，在晚清中国均已出现。大规模的商业网络的存在，普遍的金钱经济以及城市的发展，均使得建立强有力的管理经济与社会基础设施的团体生活成为必要。这些发展同时也导致了一种独特的以茶馆、报纸和通俗文化为中心的城市文化的出现。与此同时，完善的公共领域的观念也通过“公”一词表达出来。正如玛丽·兰肯所指出的那样，“公”指的是官僚机构之外的一种公共领域，在此领域中，精英层的管理者与股东可以担负他们对于团体的责任（Rankin，1990：14～20）。但是，报纸和通俗小说的兴起也在公共领域中产生了批评和异议的传统。保罗·罗普在其研究18世纪的讽刺小说《儒林外史》的作者吴敬梓时得出结论，认为吴敬梓将原有的儒家抗议的传统与城市文化和通俗文学中的新潮流结合在一起，从而建立了一种新的抗议习尚，振兴了儒家中国居边缘地位的抗

议传统（Ropp，1981：246）。

所有这些包括政治、经济、文化发展在内的趋势，在19世纪晚期均得到了强化，市民社会的作用和意义得到了扩展。不仅相对比较团结的扬子江流域的地方精英在太平天国之后的地方社会中拓展了其团体生活的领域，同时他们还开始为自己确立一种政治身份，通过现代商报印刷事业，把自己打扮成反对外国侵略的真正民族保卫者（Rankin，1986：60，147～168）。由于1902～1908年间的“新政”改革，此类团体中诸如商会、专业团体等均成为得到官方认可的“法团”。这完全有可能是市民社会的一种混合型的发展，因为给予其官方认可的地位，就可以将之纳入官方控制之下，从而限制其自治（Stnand，1989：99）。

斯特兰德在其对于民国时期北京社会的研究中，追溯了一个生机勃勃的市民社会，尽管有上述压力，直到20世纪20年代后期仍在发展着，团体活动十分活跃，甚至获得了某种意识形态的合法性。因此，精英阶层不仅组织了商会和专业团体，而且就连下层社会如人力车夫、挑水夫等也开始组织起来，在公共领域中表达自己的意见和要求。斯特兰德注意到从晚清继承下来的民间社会在建立民国公共领域中所起的作用。晚清的行会及同乡会似乎与现代团体没有太大差别，像后者一样，它们也是集体活动的重要组织者，同样具有通过法定渠道表达及包容不同意见的能力，当然它们也有同样的弱点。此外，正是团体的自我约束、团体与地域特点等传统力量为民国时期的公共领域提供了一些自治空间并用此空间来抵制政府的侵犯（Strand，1989：175）。

然而，与此同时，也正是这些启发我们去思考认为中国存在着市民社会的学者所指出的社会自治与创造性的历史局限性问题。玛丽·兰肯观察到，作为一个官僚机构之外的管理活动的领域，公众并不能脱离精英阶层关于公共利益的儒家观念及把人民描绘为被动的、需要由王朝来关心的观点而实现真正的自治

(Rankin，1990：41～43)。缺少法律保障与个人权利亦是严重的局限。斯特兰德认为，在民国时期，尽管即使精英阶层主导下的团体在不同的军阀统治时期仍能确保城市日常生活的正常运转，然而，晚清及现代社团中的派系思想与庇护制、争权夺利及半官方功能的渗透等却一直在削弱着公共领域的自治。最终，不仅市民社会缺少民国政府对其自治的法律保障，而且这些市民社会的大部分仍依靠政府的保护，其成员个人福利的改进亦有赖于政府(Strand，1989：157)。

虽然如此，但如果我们据此得出结论，说市民社会的观念与中国毫不相干，或市民社会在中国注定要失败，则又大错。如果我们看一看泰勒对于西方市民社会理想化的警告，就可以发现，一个充满活力的市民社会的成分，包括对其自治的捍卫，在晚清时期的中国当然已经出现。同时，我们也可以看到相反的成分的存在，即在同一时期严重限制其自由的成分的存在。恰好在世纪之交，在中国历史的关键时刻，我对于客观力量的分析，只能使我这样说：市民社会在现代组织的崛起中发挥重要作用的潜在可能性是存在的。超出此点，则可能犯历史决定论的错误。

二　对市民社会的混杂叙述

中国历史研究领域似乎一直摇摆于两个立场之间。两个立场均受制于从启蒙运动的话语而来的一个问题，即：中国历史是否具备潜在的解放能力，不论这一潜能表现为“资本主义萌芽”、自由主义传统或改造性的市民社会？答案或者肯定，或者否定，但却无人去研究这一问题本身的意义。市民社会的重要性源自启蒙运动的历史叙述结构，此种结构的存在在一定程度上塑造了市民社会的形象，由于帝制时代中国历史的叙述结构并不是用个人的解放及市民社会对于国家的胜利之类的词语来审视历史，因

此，市民社会的成分只能作为一种潜在的历史而存在。只有当两种叙述结构、两种看似水火不容的结构，即启蒙运动的叙述结构和中国本土的“封建”的叙述结构在19世纪后期短暂相遇时，这些成分才成为可以追溯历史。在这两种叙述的出人意料的结合中，某些士大夫得以被安排来激活这种潜在的社会自治史，从其历史的宝库中请出一种新的历史。然而，正是另外一种现代话语，即现代民族国家的话语，最终消灭了此种混杂的话语。

许多中国历史学家认为，由于中国长期的皇权专制及缺少法治和个人自治传统，因此，不可能有市民社会存在。此种观点可能在一定程度上有道理，但它却忽略了一系列复杂因素，如制约国家权力无限扩张的政治结构与意识形态等，这些都使上述历史决定论的观念难以成立。除了上面所讨论的近期各种有关市民社会的观点外，还有大量的中、日文以及西方的文献，认为士大夫阶层的文化独立于国家而自治。我不准备综述这些文献，只简要揭示此种思想传统在19世纪后期是如何发展起来的（de Bary，1983；余英时，1987）。

一般认为，（中国）有一种士大夫阶层自治及异端的儒家传统，此种传统在17世纪明清之交的转折时期发展得最为充分。尽管这并不等同于西方的自由主义，但正如杰罗密·格瑞达所指出的，这是“尝试的开端，此尝试一直持续到20世纪初期与汉代所建立的使儒家理想服务于皇权野心的模式决裂时为止”（Grieder，1981：47）。换言之，不管士大夫阶层的自治与异端传统是多么脆弱，多么受到限制，但它在19世纪后期却成为一种可以动员的传统。19世纪晚清儒家所赞同的在皇权下自治的空间是由“封建”这一概念来表达的。闵斗基和沟口友三等人的研究已经表明了“封建”话语历史上曾用来作为对抗中央集权的国家统治的传统。到了清代，“封建”观念不再用来对抗皇权的国家，而用作限制皇权的变法计划。正因为如此，顾炎武才会利

用“封建”原则倡导地方自治，反对回避本籍制度，所谓的回避制度，指官员不能在本省做官，即官员只能来自外省，且在一县的任期不能超过三年。黄宗羲则呼吁士绅参加地方管理制度化，以抗衡郡县制下中央集权的专断权力。我们不应当用现代的观念把帝制晚期中国的封建传统看成一种反动的复古的东西，更不应看成压迫农民的东西，而应该把它看做一种对于皇权侵害地方和社区的批评，当晚明至清初地方士绅正在集结力量与政府抗衡时，情况尤其如此（Mizoguchi，1991：345～346）。换言之，我们应该从20世纪语义转换的遮蔽下找出其已经散失的意义。

19世纪后期的变法者，从冯桂芬到戊戌时期的康有为、梁启超、黄遵宪等，都曾诉诸清初的“封建”传统来保护地方社会的自治并将此自治的社会带入现代化的变法之中。康有为等思想家还把“公”（公共领域）放入“封建”传统及其建立一个“公”的世界的目标之中（Min Tu－ki，1989：119，126；Mizoguchi，1991：348～350）。兰肯对浙江地方精英话语的研究表明，（地方士绅）一直在坚持利用“封建”的观念来克制中央的集权并提高地方精英及公共舆论在国家决策中的作用。1887年，《申报》的一篇社论指周（朝）为争鸣的时期，甚至说它是“议院的萌芽”（Rankin，1986：164，160～164）。此种对于社会自治的捍卫在19世纪90年代的变法运动中达到高潮，在湖南巡抚陈宝箴以及黄遵宪等人的湖南变法运动中，某种程度上甚至在朝廷的百日维新中达到高潮。对这一时期包括梁启超、黄遵宪等在内的变法者而言，“封建”传统不仅可用于创造一个公共讨论的空间，而且还可以实现其向以宪法为基础的地方自治政府转变的计划（梁启超，1897；黄遵宪，1897）。

黄遵宪在《南学会第一次讲义》中曾提出用封建制的优点来建立一个现代国家。他认为，封建制度有着很悠久的历史，因为在此制度下，君主与人民关系密切，公共利益得到提倡，与中央

集权制或郡县制形成鲜明的对照，在后一种制度下，通过科举考试选拔出来的官员压迫人民，将人民视之为“鱼、肉”。当然，黄遵宪这里是在引用绅士家长制的历史叙述结构，通过此种结构，封建制度的倡导者强调了地方统治优先于中央统治。像那些早期的倡导者顾炎武、黄宗羲一样，黄遵宪也明确指出回避制度（的弊端）。皇帝派出的官员不仅极少同情或相信民众，而且他们还往往依靠一大批不合法的僚属，诸如幕府、文案、差役等，这些人尤其贪婪。与此相对照，黄氏把地方名门望族的统治比做养家的慈父与其家人的关系，家人（民众）对之自然亲近（黄遵宪，1897：139～141）。通过将古代的封建原则融入现代政府体制，中国不仅可以达到古代共和的理想，而且大同的原理亦可逐步传遍全世界。

当然，我所感兴趣的是，上述论述如何被用来推动中国进入现代。这主要有待于梁启超这位湖南激进的变法运动的设计师。在一篇介绍黄遵宪南学会第一次讲义的文章中，梁启超说，南学会的宗旨是参用古之封建法与（今之）西法来振兴湖南及南方，这样，万一列强瓜分中国，这些地区就可以保教保民（黄遵宪，1897：132～133，138）。从上古三代直至唐、宋，古人比西人聪明，用本地人来治理本地，自从皇权巩固之后，从外地派来的官僚及其下属压迫民众。现在，上下相通的惟一办法就是恢复古意，师法西人的法律体制，强化村庄的力量。西法的要点就是限制当权者的任意妄为（梁启超，1897：133）。

在此基础上，梁启超又进一步为湖南描绘了一个相当完整的远景。“封建”与现代原则的结合扩展到最基层的事务：如果一个村庄要修路或建桥，那么，有关的决定不能由长官或村里的富人作出；应该举行有各家各户参加的大会，决定谁应该出多少钱，谁应该出多少力，一旦决定下来，各家各户都必须遵守。在梁氏看来，这不仅是西方国家的看法，同时，也正如黄遵宪所指出的，

这是中国乡村中用于保存封建美德的一种做法（黄遵宪，1987：140～141）。变法者需要做的就是将此种做法扩展到县一级、省一级，并最终扩展到全国。达到这一目的的手段就是从省城到地方都建立南学会分会，选举贤能者参与其事。由此看来，学会是梁氏计划的核心特点。它尽管名义上是一个学会，但实际上这一机构并不仅仅是一个学习与辩论新知识的场所，它同时也是一个集思广益、加强国家职能、增强信心的论坛（梁启超，1987：134～135）。学会将成为地方社会的政治表达机关，它不仅要分享权力，同时还要与国家权力机关共同设计中国的未来。

我拟从两个方向来探讨学会的中心作用。下面我们将会看到，我们可以将之视为市民社会的成分。在此，我想探讨梁启超的蓝图中所要发扬的绅士阶层的家长式统治。梁氏一再指出，他们的目的是要把“权”扩展到士儒身上，因为权力是随着知识而来的，只有知识增长了，权力才会增加。他用早期进化论者对权力与知识关系的理解，给我们上了简洁的一课。他引述了印度殖民地的例子，认为，在印度，印度人无法越过第六级或第七级职业（主要指公务员）。只有英国人才能超过上述级别，因此，印度人的学问之路便被阻塞。但是，由于印度人在亡国之前已经获得智能，因此，他们原有的这些知识，现在已经可以使他们上升到第二级，甚至有能力上升到第一级。然而，如同奴隶似牛马一般，没有知识的非洲人、美洲印第安人、东南亚人等，情况则不是这样。再过几十年，这些种族将会灭绝（梁启超，1897：130）。此种奇特的进化论例子的要害是强调知识对权力的优先性。尽管变法者希望把权力扩展到民众，但他们必须首先通过学会，把知识扩展到绅士之中。只有通过他们的努力，官员和民众才会得到启蒙（梁启超，1897：131，135）。

这样，封建观念就成为家长制意识形态的一部分，它将赋予地方绅士阶层以权力，魏克曼将此称之为“绅士本籍统治”

(gentry home rule)，从而延缓了民众主权的问题。同时，我们还必须牢记，1898 年的百日维新从许多方面看都是从湖南的新政试验中演化而来的，它揭示的不仅是一个强健的社会计划同时也是一个强大的国家计划。康有为、梁启超的变法理念是以（日本的）明治维新、（俄国的）彼得大帝的改革为榜样，因此，这同时也就是以后的建国模式。不过，他们有关建立议会及立宪地方自治政府、赋予地方绅士以权力的计划表明了社会创议的重要性，同时，它又是中央政府领导下的一种创新（Mizoguchi，1991：348～349；Grieder，1981：81）。封建观念以及晚清变法者对之所做的发掘工作的重要意义不仅源自他们保护士大夫阶层自治的企图，同时也来自社会自治本身（士大夫阶层是其保护者）。把社会发动置于儒家历史话语之中，这也是巩固国家与社会相互依存关系的一种努力。正如闵斗基曾经令人信服地指出过的那样，20 世纪最初 10 年地方和省级议会的开设是“把传统的以封建理想为中心的变法精神与适应多变的现代化要求相结合的产物”（Min Tu－ki，1989：136）。

南学会以及 19 世纪 90 年代涌现出来的其他学会是发动“封建”这样一种反（主流）历史的东西来创造公共领域所产生的最初结果。在甲午战争至 20 世纪初政党形成之间的 10 年左右时间里，士大夫和平民之间大量涌现的此类组织蕴含着对晚清政府的批评及自治。中国及其他地区的研究表明，此类组织有 75 个，除上述南学会外，最著名者有强学会（1895 年由康有为、梁启超创办）、北京保国会（李文海，1983：48～50）。然而，上述数字并未包括因强学会被禁而转入非正式的、不定期的、半秘密的那些为数众多的小团体。这些团体致力于培养公共舆论和伸张民权，希望以此使中国强大起来。他们开展一系列活动，如通过非正式的图书馆来传播现代知识，通过戒缠足会、禁烟运动等来提倡社会改革等（李文海，1983：57～58，68）。例如，南学会参

加的活动包括公共工程、赈灾、法律制度及监狱改造等（Sung Wook－shin，1976：316）。这些团体是典型的公共领域的组成部分，因为他们是非政治性地组织起来的，在其宗旨的宽泛方面，在入会标准的宽松方面，在不以争取政权为目标方面，都不同于后来的政党。不过，这些学会无视政府禁令，发展公共舆论，伸张民权，我们完全可以说他们代表了市民社会反抗国家、保卫自治的行为[①]。

19世纪90年代的变法者占据了一个重要的话语位置，正处于启蒙式的中国史与借鉴史学两种状态之间。这真正是一种混杂的话语，因为我们无法确定现代性的话语是否同化了“封建”的历史话语，也不清楚对于团体生活的提倡是否可以视做对于大同目标的推进。两种倾向都存在。从这一中间位置，时代的历史演员把握住一种替代性的历史，来创造一种与其对当代世界的理解相适应的叙述结构。后边我们将会看到，当梁氏更深入地卷入现代民族国家体制的话语时，他是如何抛弃具有能动性的混杂话语的。

因此，如果中国历史传统不仅不一定阻碍自治社会的创议，而且还在世纪之交预设了市民社会的出现，那么，我们必须把注意力转向世界上现代化与国家权力的全球性话语，以便理解最终限制此种社会创议的力量。我们已经看到，在19世纪最后30多年中，新的世界秩序是如何出现的，看到了在世界舞台上，惟一得到承认的历史演员就是具有主权的民族国家（Bull and Watson，1976）。在建国动机背后的意识形态力量不是别的，正是此种民族国家体制。到19世纪末20世纪初，世界上所有国家都在

① 1904年前后，保卫公共领域的主要动力转入正在萌芽中的新闻领域。周·札治最近的一篇论文揭示了报纸记者和编辑如何勇敢捍卫舆论。设在上海的《申报》把舆论视为道德标准的最终裁判和最高政治法庭，官员的任何任意胡为都将受到它的裁判（Judge，1994：65）。

民族的名义下扩展其功能，加强对社会的控制。

我们倾向于把对国家主义的理解界定为19世纪末20世纪初某些欧洲国家、日本、其次才是中国这样的国家所发生的现象。然而，使国家得以在民族的名义下扩张权力的话语确实是全球性的。此种话语深深扎根于美国这样一个我们一向认为具有最强大的反国家传统的组织起来的知识中心之中。丹尼尔·罗杰斯对于19世纪后半期美国的“国家”等关键词的出色研究向我们表明，正像法律和历史等学科一样（参见本书第一章），诞生于战后剧烈的阶级冲突和道德分化的政治科学把自己的使命视为一项巨大的“整合工程”（Rodgers，1987：156，169）。罗杰斯把这些职业的工程（他把1890年代在普林斯顿的威尔逊也算在他们之列）视做一种用国家主权代替民权和社会契约理论的一种尝试。国家成为一个道德统一体和法人，其意志成为普遍意志，即使最激进的社会活动家也不能将之“据为己有，或甚至加以抵抗，或声称对其拥有主权”（Rodgers，1987：162）。

罗杰斯发现此种特别偏见的国家万能的观点有两种来源，两种均传到了下个世纪即20世纪最初的数十年间。首先是政治科学与民族主义的联系。政治科学是一个“联盟的科学”，它要一劳永逸地奠定国家永恒的基础，这是不足为奇的。其次是这一学科对诸如伯伦知理及鲁道夫·冯·格奈斯特等德国国家主义理论家的着迷，他们关于国家学的理论比他们所读过的任何英语的或其他语言的东西都更加受到欢迎（Rodgers，1987：166～167）。熟悉现代东亚史的人将会被其中的巧合所震惊，因为正是上述这些德国思想家对日本和中国的国家主义的进程产生了重要影响。当然，这并非偶然：当他们开始进入有组织的政治时代时，民族国家相应地要发展强大的国家，而这种强大国家是通过团体民族主义而获得其合法性的。

同样，在中国，对于民族国家的叙述结构在20世纪初期很

快即开始支持国家对社会的优先性，发动社会创建现代国家的努力由此遭到贬抑。此种话语大部分由日本稗贩而来。我们将简要探讨一下民国大总统袁世凯是如何将日本顾问和归国留日学生所提出的建国理念付诸实践的。就在世纪之交，正当袁世凯实施其建国目标时，现代民族主义也同时在全中国传播着。此种民族主义支持建立一个强大的、能够保卫（和划定）国家疆界、反对帝国主义列强侵略的中央集权的国家。由于这些观念在知识分子中间的广泛传播，就从思想上为强调“全民族”主权和强大的国家来代表民族的意识形态奠定了基础。日本的影响在这方面也是至关重要的。1898～1906 年间在日本的数以千计的中国知识分子和留学生不仅受到了他们所遇到的思潮的影响，同时也受到了强大的日本政府这一事实的影响（Huang，1972：36～37）。明治后期是日本思想和政治生活中最狂热的时期之一，在此时期，政党政治以明治宪法为中心开始形成，各种流派的激进思想家应有尽有（Najita，1974：102～115）。但是，19 世纪 90 年代也是皇权制的意识形态在发展、建国意识渗透到最偏僻的乡村角落的时期（Pyle，1978：96～101）[①]。

当胡汉民、汪精卫等民族主义革命者在撰写关于推翻专制的文章时，他们在其长期战略中加入了一个训政时期（Grieder，1981：187）。在当代国史观念的启发下，他们把民族看做国民的共同体，是“创造了国家的全体选民，自由、平等、博爱地团结在一起的国民的共同体”，这就是国法的基本精神，亦即国民全

① 帕勒指出，通过 1888 年的村镇合并令，76000 个小村庄被合并为 15000 个行政镇和大村，从而使中央政府得以将其控制权直达村庄。1906 年，（清政府）下令村庄合并为万人村（the myriad），190000 个神道社归并为一个中央神社，安置于每个行政村的中央。由于建立了对乡村地方生活的控制体系，传达皇权系统的意识形态渠道得以完成（Pyle，1978：100～101）。袁世凯建立集中的军神关帝与岳飞庙的尝试就是受到了日本明治朝政策的影响。

体的普遍意志（Grieder，1981：183）。这幅有关国民普遍意志的图画所遗漏的当然是其与现实的相抵触之处，即在市民社会及其活力所依凭的竞争性与混乱性。实际上，革命派的思想家常常提到在中国没有特权阶级（常常是与需要一个社会主义性质的国家同时提起）。民族的集体性体现在汪精卫所说的“中国道德律之精神”之中，自然会随着满洲政权的灭亡脱颖而出（Gasster，1969：141）。正如查理斯·泰勒曾警告我们的那样，这样一种对普遍意志的总结，是一种国家主义的意识形态的伪装，但却是必不可少的条件。以下部分将考察这两种互相竞争的民族国家的叙述结构，混杂型与国家主义的叙述结构，在20世纪政治家的政策中是如何施展出来的。

三 实践中的叙述结构：建国与市民社会

中国试图通过自我改造而进入现代国家体系的第一场真正尝试发生于“新政”时期（1902～1908）。清政府之所以被迫采取新政措施，其状况是我们应牢记在心的：义和团运动失败的耻辱和被迫签订《辛丑条约》，当然迫使清朝相信，自己的生死存亡有赖于一场现代化的计划。与此同时，它要偿还庚子赔款以及支付实行新政所需的费用，也只能通过加强国家财政、扩大国家权力以便征收新的税种并承担由此而引起的社会动荡（Duara，1988a：2～3）。因此，对清政府而言，现代化不可避免地要与建国问题联系在一起。

建国是一个国家试图拓展、强化其对社会控制的过程。这一概念起源于18世纪的欧洲，当时，国家试图制服、吸收乃至消除相对自治的地方群体结构，以便增加其对于地方资源的控制并建立由国家控制的新的机构（Tilly，1975）。与此种趋势同步的是市民社会的发展及公共领域的出现。正是此种趋势使得建立一

个发育完善的、从历史上和本体上看都先于国家的市民社会变得十分困难。现代市民社会一部分是从这种结构的某些残余中发展出来的，或者说，至少是从其背后的原则，如团体的自我约束、以及资本主义所产生出来的社会生活方式的某些部分中发展起来的（Cohen and Arato，1992：86～87）。

在中国，建国涉及扩大官僚机构，管理理性化，通过警察等行政管理机构增加地方群体对国家的服从，通过新式现代学校建立新文化，以及最重要的，增加财政收入等（Duara，1988a：59～64）。虽然从“新政”一开始就十分清楚，国家在引进现代化体制的过程中将起重要作用并将由此而扩张其力量，但是，它通过什么样的方式来扩展其在农村的功能以达到目标，却不甚清楚。特别是，它将如何开发乡村社会所特有的庞大而丰富多彩的团体生活领域？本节将集中讨论在华北农村为强化国家或使国家实现现代化而实施的两种不同的策略。两种策略都与世纪之交所遇到的政治话语，即国家民族主义（statist nationalism）和封建市民社会的混杂体有所联系，当然，是一种松散的联系。

甚至在华北地区的乡村和集镇中，也很难找发现扬子江流域或更南的地区所拥有的势力强大的精英家族或团体组织，但团体生活的繁荣程度仍令人吃惊。多位学者的著作，包括我本人以前的著作，都揭示了华北农村有各种各样的社团活动。社团的存在是为了自卫、看护庄稼及灌溉、信贷、换工等经济活动。庙会、鼓会、香会之繁荣是为了满足宗教活动和娱乐活动的需要，而精英分子管理下的信托会则是为了管理教育与慈善活动[①]。当然，

① 有关这一问题的文献颇多，其中可参见李景汉《定县社会调查》（1933）、旗田巍《中国乡村与乡土理论》（Hatade Takashi，1976）、嘉宝《1933年前华北乡村的社会、政治与经济活动》（Gamble，1963）、王沪宁《当代中国村落家族文化：对中国社会现代化的一项探索》（1991）。

我的意思并不是说这就是欧洲意义上的市民社会。另外一方面，这里面确实有市民社会的成分，主张现代化的人可以利用这些成分来提出自己有关新社会的观念。他们如何才能开发出这些资源、创业精神及传统本身，以便建立一个现代社会？

这些团体有两个特点值得注意：第一，在团体内，有功名的人与（没功名的）村领导人在地位上没有明显的差别，许多团体是由村里的村民自己管理的。这不是那种等级森严、不可逾越的组织。第二，如果不是大多数的话，起码相当一部分团体所采用的是明显的宗教团体的形式。换言之，即使团体的主要功能不是宗教性的，他们也要实行一些共同的仪式并在忠于某个神或庙的名义下聚集在一起。以河北邢台的水龙会为例。每一个水龙会都宣称忠于自己的龙王庙；当需要与邻近的村庄合作疏浚渠道时，合作的各方都向设在集镇的大龙王庙祈祷（Duara，1988a：26～37）。在红枪会之类自卫组织中，宗教的作用是众所周知的（Perry，1980）。此外，许多庙会，不论大小，常常拥有土地及其他经济来源，用以提供活动经费。有时，这些资源用于非宗教用途的部分使用于宗教用途的部分相形见绌。正因为如此，一些轮贷会组织常常与自愿的乡村宗教团体联系在一起，或者有些诸如山东乡村中的（泰山）山神会之类的组织就从其中演化而来。一般说来，乡村中宗教领域与公共团体生活的相互关联，从乡村精英分子如何极力通过控制诸如土地公或关帝庙会之类的守护神庙会来对全村实行领导就可以盾出（Duara，1988a：124～138）。因此，宗教组织与乡村的公共事务联系在一起，并部分地扮演着现代市民社会中由法律体系所扮演的角色。

在第三、四两章中，我们亦曾看到过另外一种形式不同的宗教团体，即秘密会党和教门。此类团体通常控制着这些乡村和集市中的互不统属的、半秘密的组织。我们在小刀会等组织中曾看到，他们是如何抵制国家、反抗那些危及其生活与世界的观念并

保卫其自治的。第七章更好地解释了中国乡村地区的秘密社会和自卫组织与宗教权威的公共和协调角色的不同。现在，我仅想说明一下乡村社会存在的反抗外来权威的强大传统。

在“新政”初期，由国家主导下进行了两个现代化的试点，即袁世凯和赵尔巽所做的“新政”试点。我们先看一看赵尔巽是如何在山西强化国家职能的。赵氏作为署理山西巡抚，与署理太原府知府吴廷燮一起，于1902年发布了一系列“新政”命令，试图动员农村资源来达到国家的目的。罗杰·汤普森把赵氏的改革归于“封建”传统的改革之类。我没有办法发现赵氏与19世纪90年代的维新变法者之间有任何联系。汤普森把他看成是此种政治传统的继承人，看成是顾炎武、冯桂芬等的继承人（Thompson，1988：196）。在涉及地方一级的改革，特别是县级及县级以下的改革时，这些思想家确实吸取了“封建”的传统。为了把“封建”的传统注入地方政治体制之中，他们要求把地方领导人官员化，其职位可以世袭。在19世纪末，这意味着设立由当地人选举出来的人来担任官方或半官方的职位（Min Tu-ki，1989：133）。赵氏与19世纪90年代“封建”式变法者的联系可能更多是话语上的，而非直接的。

赵尔巽试图召请地方上德高望重的精英人士来出任重建后命名为“乡社”的组织的领导人即“社长”。这些乡村相对较小（约由10个村组成），比较灵活，由它们来担当新政的主要机构。重要的是要动员地方上德高望重的人士出来领导并认同这些机构，以便不仅实现改革的目标，同时亦能抵制衙门差役的勒索（Thompson，1988：194～195）。当然，此类想法包含有家长制的设想，但在国家扩展其权力之时，假如这样的机构行之有效，那么，它完全有可能制衡国家权力的强取豪夺与侵占。此种变法方案实行的理想条件是国家权力依靠地方精英来实现其目标，从而达到适度的、协调的扩展。这样，乡村中繁荣的团体生活就可

能纳入到现代化过程中来，“封建”的叙述结构——此后不久即将被视为过时的、反革命的东西——就有可能在中国产生出一个现代市民社会。

种种迹象表明，赵尔巽所追求的方案是用调和的、本地化的策略来解决现代化问题。正如汤普森所指出的那样，世纪之交的“乡社”是一个从事于地方事务，特别是庙会、演出京剧以及征收政府所规定的税费的社区组织。因此，无论是作为国家机构还是作为社区组织，“乡社”都是十分重要的。在 1902 年 12 月的一道命令中，赵氏试图说服乡社领导人从所筹集的用于演唱京剧的大笔捐款中拿出一小部分来资助教育改革。赵氏看到了这些富裕的团体资助现代化计划的潜在力量，但他又想保持这些至关重要的乡社组织及其领导人的尊严和名望（Thompson，1988：200～202）。此种对于地方社会潜在资源的反应完全不同于后来成为主导的另外一种模式。现在我们就来看一看这第二种模式。

袁世凯的改革代表着一种与晚清变法传统更明显的决裂的方向，它反映出业已成为全球性意识形态的民族国家体系的建国思想的影响。袁世凯政府感受这一思潮影响的直接渠道是日本。李宗一曾有力地证明，在军事及其他方面的改革中，袁氏认为日本模式最适合中国国情。除此之外，请日本顾问也相对比较便宜。甚至在袁氏出任大总统之前，在其所负责的直隶地方政府的日本顾问从 1901 年的 13 人（全国 26 人），增加到 1904 年的 85 人（全国 218 人），再到 1908 年的 174 人（全国 555 人）（李宗一，1980：112～115）。整个一代由日本培养出来的留学生，如著名的保定军校校长、研究文艺复兴的历史学家以及朝永三十郎的《近世“我”之自觉史》的译者蒋方震等，辛亥革命前后都在其政府中担任要职（Boorman，1968：314）。

正如斯蒂芬·麦金农所证明的那样，袁世凯在建国改革中最成功的举措之一是 1902 年前后在直隶引进了现代警察制度，先

是在天津、保定等城市试行，然后扩大到农村地区（Mackinnon，1983：3～4）。袁氏对义和运动后北京的日本占领区司令官川岛浪速提出的建立一支现代化的警察部队的计划感触颇深（Strand，1989：68）。警察部队在新建立的警察学校接受培养，成为一支职业化的军事力量，专门监控社会秩序。因此，他们与以往京城的禁卫军、街坊团体或差役并不相同。袁氏显然要用这支力量来越过地方精英，直接对民众施加控制。当警察制度改革推行到直隶农村地区之后，一种全新的行政单位“区”便建立起来，以适应监管和收税的需要。重要的是要注意到，“区”并不等同于传统士绅阶层聚集的中心，因此，它成为建国过程中试图削弱、超越地方权力机构的一种典型机构。地方士绅意识到此举是国家要取代其权威，因而极力反击或抵制北京方面控制的警察力量在其家乡地区的扩展（Mackinnon，1983：4～5）。

建立警察只是“新政”的现代化项目之一，尽管从国家权力扩展的角度可以把它看成是最为重要的一项。其他的改革措施包括建立地方自治政府、建立现代学校、税收信息与征集机关的合理化调整等等（Duara，1988a：59～73）。现在，我将简要归纳袁世凯政府及其继任者是如何在直隶和山东农村地区落实其目标的。特别值得注意的是，袁氏政权，特别是他在担任直隶总督和山东巡抚期间，对此问题的态度与前述赵尔巽态度的不同之处。

在这些村庄中，行政当局似乎把乡村宗教——包括其全部财产和收入——视做其惟一的资源，用于实现不同的目标，如修建学校、破除迷信和浪费，增加摊款税（用于赔款及各项新政事业费用），以及将村级政权正规化（以便实施新政、负责征收摊款）。没收的寺庙将作为学校和村政府的办公用房，对神像的破坏是为了铲除迷信的基础，寺庙收入和宗教财产将为村政府提供一笔资金。由此，袁氏政府开始系统摧毁民间宗教的组织基础的过程，这一过程在整个民国时期一直都在持续进行（参见第

三章）。

对上述没收的反抗在第三章中已经有所论述。但是，正如（尽管）教门、秘密会党有所反抗一样，在改造的最初阶段，即20世纪的最初15年左右，仍确实取得了一定成功。尽管有报道说直隶和山东不少村庄都有村民反抗没收寺庙财产，但村政府还是相当成功地接管了这些建筑物（Duara，1988a：148～155；李景汉，1933：422～423）。之所以能够成功，是因为乡村精英选择了与国家政权的目标合作，而不是与教门及秘密会党对政府的抵抗合作。与赵尔巽的计划不同，袁世凯的建国计划并未赋予地方精英以代表社区的角色。不过，在“新政”初期，新的现代化项目还是吸引了地方精英。他们从新式学校中看到社会地位升迁的新途径，从新设的村政府中看到新的职位。当然，在帝制时代，教育从来都是改善社会地位的途径，不过，这一途径现在已经变得更容易让地方精英接近。换言之，袁氏政权所提出的由国家主导的现代化计划能够获得乡村精英的合作，尽管计划本身的意图并非如此。

在《文化、权力与国家：1900～1942年的华北乡村》一书中，我曾详细描述了由地方精英向国家提出的调动乡村社会资源以实现现代化的计划是如何被国家所破坏的。尽管很难否认军阀主义使得政治生活令精英们无法忍受，但我认为，真正使乡村民众和精英分子离心离德的，正是国家扩展其权力、搜刮农村资源的方式[①]。一直到20世纪40年代，华北各个时期的政府都试图将其权力扩展到县级以下。我已经提到过“区”政府的建立。1921年，“区”政府曾一度归并于乡或镇政府，1928年，国民党人在阎锡山山西模式的影响下，引进乡镇体制，以便直接由国家来管理乡村社会（Kuhn，1975：284）。尽管国民政府力图打破

① 以下三段来自本书第三章和第七章。

精英分子对乡级政权权力结构和财产资源的控制，但却不能如愿，因为构想中的“乡”只是一个约100～1000户之间的行政单位，常常跟自然村落没有什么太大区别。只有在日本占领时期，华北乡村地区才出现了全面的建国迹象。通过强制推行大乡计划，日本人的行政管理机构强行打散地方乡村的权力结构，而代之以对政府官员负责的行政管理人员。

同时也需要考虑通过这些行政渠道所下达的命令的性质。国民党人希望“区”或“乡”并不仅仅是收税机关，而是希望它们能够同时成为主持现代化的机关——如登记人口、理顺土地税、发展教育、参与性机构及经济基础建设。但是，众所周知，占主导地位的是警察与收税。在很大程度上，这是结果，但同时又是原因，它导致了国民党在华北地区的一些军阀如阎锡山、冯玉祥等所采取的重心在下的国家主义策略[①]。这些当权者想要渗透到农村地区，就必须有更多的财政收入来支付其行政管理人员的薪水，但是，为了收集这些新征的财政收入，他们又不得不依靠效率低下、特别不受欢迎的警察。村级官员已经在试图剥夺村民的民间宗教生活，而现在又要他们去收集固定的和非固定的摊派税，监督村民历史上从未交过的契据税与交易税，并领导丈量土地，从而使精英分子和老百姓所隐匿未报的土地暴露出来。当然，没有任何一个想在乡亲们面前保持面子的村领导会这样做，从而使自己孤立起来。理想的办法是，如果参与国家事务会提供更多的机遇，并提高在乡亲中的名望，那么，乡村中的精英分子就可以被动员出来参加国家事业。在最好的时期，帝制时期的绅士在效忠国家的过程中，同时也提高和增强了他们在地方社会中

① 张新的学位论文（1991）探讨民国时期在袁世凯、冯玉祥及国民政府统治下的河南精英权力与地方行政，所揭示出的政治过程与我所总结的相似。可以参见该文第267、268页

的地位、机遇和责任，因此，他们完成了这一目标。当目标就是动员乡村资源来推进现代化事业时，尤其需要说服这些德高望重的地方领导人出来参与。

但是，这些过渡性的、互不联系的政令不仅没有发动乡村社会的力量，没有起用传统的乡村领导人物，反而在村、镇、区、县乃至更高级别的官员任用中产生了一种政治投机的倾向。集中审视乡村社会的基层政权，就会发现这些投机者是土豪劣绅。这些人从乡村政府中看到了争权夺利的机会。他们赚钱的方式与其他差役一样，就是在每种税上都增加一部分作为自己的外快。他们根本不在乎在乡亲中的名声如何，因为其权力在于职位，换言之，其权力来自国家。同时，由于基层政权结构上的松散性（几乎没有工资，靠外快生活是意料中事），国家也无法对之进行监控。国家不仅未能利用农村中的社团来限制这些投机分子，反而弱化了这些社团。结果，这些人就成了地方的霸主。

这一时期有好几位改革家及观察家已经看到了自上而下的或国家主义的途径与乡村豪强势力的发展之间的联系。梁漱溟看得比任何人都更清楚。20 世纪 30 年代，梁漱溟在其论著中，向所谓地痞是前代所遗留下来的封建成分的观点提出了挑战。他强调，地方政治中出现此类人物，是近代才有的现象，可以上溯到晚清政府试图渗入地方社会之时，而最近国民党建立“自治政府”的做法与此现象联系尤其密切（梁漱溟，1971a：275～276）。梁氏作为现代儒家改革家，是从“封建”观念，或更确切地说，是从权力渗透过甚的国家悲剧的角度来看待此种危机的。他宣称：

> 本着数千年无为而治的精神，让他们度其散漫和平的生活，却亦不见得有几多土豪劣绅。所怕的是根本说不上自治，而强要举办自治，那就没有土豪劣绅的地方，亦要造出

土豪劣绅来。（梁漱溟，1971b：198）

毫无疑问，对于儒家的信仰，使他把帝制时代的历史浪漫化，同时，对儒家思想的信仰也给了这位务实的、基层的改革家一种独特的眼光，来审视这一不同的、由扩展话语控制权的现代国家对地方造成的严重破坏。

梁氏并非惟一看到此种形式的建国所造成的大破坏。所有基层改革家，如陶行知和晏阳初等人，均面临着国家干预的严重威胁（见 Kuhn，1859；Hayford，1990）。著名学者费孝通的著述出发点是现代化的而非儒家的。他观察到民国时期发展中国经济的要求是如何加强了中央政府以及保甲制度如何削弱了农村地区的自治，或削弱了我前边所说的团体生活。费氏将旧的体制称为双轨制，在此制度下，乡村地区的各级领导人得到非正式的认可，在体制内扮演一定角色，将不受欢迎的政令退回（给上级部门）。来自朝廷的、一向并不太多的谕令的实施由三部分人来完成：政府或衙门职官、地方代表或中间人（商约）以及地方精英或士绅中的领导人物。民国时期，当新的、自上而下的制度被采纳时，这三部分人都被合并于一个保村办公室，希望由他们来完成中央政府交给的命令。但是，费氏指出了保村所面临的困难：一方面，上面下来的命令一个接一个，个个都不能忽视；另一方面，由于后来三合一时期中间人一方的消失，保村无力将这些政令在村民之中实施。因此，费孝通总结道：

> 在政治体制内，地方群体已走入死胡同……保甲制度不仅破坏了传统的群体组织，亦妨碍民众生活的发展。它破坏了传统政治体制中的制衡手段……尽管通过保甲制度确实建立起了一个更加集权化的体制，然而，只是在形式上产生了更高的效率，因为在僵化的地方上，政令似乎无法得到真正

落实。（费孝通，1953：89～90）

四　孱弱的国家与国家主义话语

（19 与 20）世纪之交曾昙花一现的“封建”叙述结构的渐进主义话语很快即被干涉性极强的国家所消灭。扩张的国家机器在现代化的过程中排斥、消灭了自治的社会创造性，与此同时，它也未能达到实现现代化社会的目标，因为它没有办法动员起一个生机勃勃的社会的能量和资源。但是，完全可以说，不是建国计划本身，恰好相反，是缺少了一个强大的国家来为市民社会提供法律保障，才促成了排斥地方社会创造性的后果。无论如何，还是让我们回顾一下查理斯·泰勒对于国家社会同等必要、缺一不可的强调吧。实际上，法国学者玛丽亚·克莱尔·伯格尔曾提出，中国的市民社会需要一个强有力的国家来确保其边界，来创建其基础，保证其自治（Bergere，1989：8）。

因此要做这样的澄清：我们在 20 世纪初期的中国所看到的决不是一个强大的国家，而仅是一种强大的国家主义的话语，此种话语在现代化计划中对市民社会而言毫无用处。它赋予一个弱势的国家以扩张其职能、控驭社会的权力。但是，建国计划既缺效率，也不成功。由于它所采取的政策，也由于它未能确保法律与秩序，最后终于使市民社会解体。20 世纪初期的中国，其特点是国家弱、国家主义的话语强。

我们已经看到，此种国家主义的话语在 20 世纪之初是如何通过民族主义得到传播的。在本章最后一节中，我想重新回到梁启超那里。他是戊戌之前倡导“封建”式变法观念的主要鼓吹者。梁氏之所以重要，是因为他同时也是国家至上主义的现代民族主义观念的核心人物。此种转变是在短短数年之内完成的。梁

氏的这种转变使我们可以更好地理解民族主义与国家主义之间的相互联系。到1903年访问美国时为止，梁氏已经放弃了早期自由民主的观念，开始主张开明专制的政治体制最适合新出现的民族国家。梁氏不仅已经非常清醒地意识到民族国家的机制，同时也意识到此种民族国家的达尔文主义和帝国主义的层面。对他来说，群体之间的外部竞争已经变得比内部竞争更为重要，他由此开始大声疾呼建立一个强大的政府以便巩固和拯救中国。实际上，他指出，18世纪以来自由主义和个人主义一直占主导地位，但是19世纪后期却目睹了国家权力的大扩张（Chang，1971：243～246，254～256）。

梁氏思想观念转向国家主义，发生于1898年以后流亡日本期间的数年之中。它反映了加藤弘之——一个曾经翻译过伯伦知理有关“有机国家”及君主立宪政体的著作并对日本明治后期国家主义的发展有着重要影响的保守思想家——影响的痕迹。加藤氏拒绝民权，并引用德国的社会达尔文主义，提出一套“强权”的理论。他的思想影响致使梁氏把帝国主义理解为国与国全体国民之间的竞争。民族主义和帝国主义（或殖民主义）是历史进化的必然结果（Yamashita，1984：87）。

这里我所关心的与其说是要弄清梁启超思想转变的原因，倒不如说是要审视一个诸如“封建”之类原本如此具有感染力的表达结构是如何被消解的？这种早期意义的消解具有何种历史意义？

我们看到，即使在为黄遵宪的演讲所做的序言中，梁氏的“封建”观念也是与某些进化论的观念同时存在，这也许是十分难得的现象。不过，这两个观念互不统属。他对于“封建”观念的转变体现于1898年所写的两篇文章中。第一篇《论君权民权相嬗之理》撰于戊戌变法期间，某种程度上反映了在变法中为帝制国家的核心作辩护的观点。当然，梁氏是在康有为开创的儒家进化论的范畴之内展开论述的，然而，仅仅在一两年前还具有解

放性的“封建”观念，现在却消失了。他把孔子《春秋》中所探讨的三代解释为：(1) 据乱世或诸侯割据时代，即部落酋长或寡头专制或封建主义时代；(2) 升平世或一君世，相当于中央集权时代；(3) 太平世，民主时代，世界上所有民族之间的种界都将泯除。尽管讨论了每一个时代之下可划分的更小的时代及其价值观念，但总体上其中心是表达从一个时代向另一个时代的无情的递演。“封建”或多君主的时代成为主要攻击对象，这是一个充满等级、战争与痛苦的体制。正如美国、德国、意大利、日本诸国将分裂的、封建的各邦统一一样，孔子也曾将诸侯分封的时代改变为大一统时代，产生了理想的结果（梁启超，1898：26～27)。当然，这与早期变法者中占主导地位、梁氏本人亦赞同的观点形成对照，那种观点批评中央集权制的国家，强调孔子的思想，主张返回到上古三代时原始的“封建”体制去。

我曾试图表明，梁氏观点的转变可以，至少部分地可以，在国家领导变法的背景下去理解。当然，康有为这些年间是从正面评价帝制国家主导的升平世（小康）的，尽管他后来宣称自己早就否定帝制国家（Hsiao，1975：79～80)。此外，这一时期，康、梁所服膺的进步的儒家进化论，尽管仍以其独特的方式混合、涵括了大量内容，却已经不再回到古代的理想。实际上，梁氏严格参考了此种进化论之后，使他怀疑任何复古的比喻，不管是在西方的还是在中国的叙述结构之中。严复曾断言，欧洲诸国之所以能够实行民主，是因为有古希腊、罗马的民主传统，（而中国没有这种传统，）这表明民主的形成先于君主。梁启超对此加以批评。他用地质进化论作比喻，把各个历史时期比作是不可穿透的地质层，以此批评从古代向现代连续进化的目的论。他认为，有一种方法可以理解与割裂的过去的联系，这便是希腊、罗马的民主观念正如不同地质时代的岩浆从火山口爆发出来一样进射到现代。这大概是进化论话语中最震撼人心的明喻之一吧！

(梁启超，1898：307)。但这只不过是偶然事件，不足以左右整个时代的特点。他的观点是：在进化的框架中，民权无论在中国还是在西方都无需任何胚芽。当大同实现之时，亦即民主之时。美、法两国现有的民主仍然像是据乱世时代的部落酋长，因为国与国之间仍不时互相攻伐。与此不同的是，大同将是真正民主的时代（梁启超，1898：31)。

梁氏1902年所写的文章《论专制政治之进化》甚至连这种混杂的进化论话语也已经抛弃。此时，他已经开始接受加藤氏的保守的社会达尔文主义与伯伦知理的有机国家的观念。这篇文章表明，“封建”的观念已融入现代进化论之中，在这种理论中，它（“封建”）充其量不过是中世纪的陈迹，是一种野蛮主义（梁启超，1902b：67～70)。唐小兵（1991）曾经证明，梁氏可能是用启蒙模式来撰写中国历史、撰写线性的、进化的历史的第一位思想家。此外，第一章表明了此种启蒙模式的历史是产生作为现代世界民族国家体系之一部分的民族国家的媒介，在民族国家体系中，民族国家只有承认并参与竞争性的社会达尔文主义的世界，才能够获得生存。这种历史的叙述结构没有办法为那些向古代思想寻求动力策略的混杂的叙述结构找到一席之地。尽管“封建”已成为无害的政治表述，但作为“封建主义”的身份，作为启蒙历史主话语的“他者”，它丧失了批评的可能性，而这种丧失又进一步导致能够调动传统的民间宗教中所蕴藏的具有活力的社团生活的叙述结构的失落。

历史，那种已经演变为中国及其他国家的民族国家的历史，倾向于叙述民族国家发展的统一性，并与民族国家的（建国）计划合而为一。此种建国计划优先考虑民族国家的统一，差异则次之，除非这种差异是民族国家所要寻求的目标。现代世界中的市民社会肯定民族国家，但其肯定是有条件的。斯特兰德曾写过人力车夫和挑水夫，他们公开参加民族主义者的集会并从中获得了

很高的声誉，同时，他们也利用公共空间来为自己的正当要求而斗争（Strand，1989：186～197，chapter11）。在孱弱的国家，在民族主义的知识分子乃至（利用民族国家之名来谋求私利的）军阀眼中，这种市民社会就等于国家不统一。

我们可以想像到建国者的困境，他们最终不得不诉诸民族的统一来抑制20世纪20年代的动荡。但是，只用现代话语中的词汇来歌颂悠久的民族国家的历史叙述结构，其影响深远。通过把诸如"封建"之类的词语及其所代表的世界抛入历史的垃圾箱，这种叙述结构埋葬了有关市民社会的早期、本土的历史，而这正是注重语言的复线的历史致力于重现的。中国新的和旧的市民社会的团体在军阀混战时期相当出色地管理了乡村和城市，曾使掏粪工人以自己的职业为荣。然而，现代民族国家的要求却绝不允许市民社会建构一种自治的话语保护，而启蒙历史的胜利，又截断了自治的市民社会的历史脐带。我们从20世纪的历史话语中已经再也看不到对于市民社会的自治的论述。

五 后记：梁启超与《封建制之附论》

有理由相信，"封建"的谱系在梁启超那里也许不会突然间全部中止。他的多方位视角曾使他一度清楚地意识到统一话语中的种种缺失与不一致，并一直使他不安。他尤为疑虑重重的是线性进化论运用到中国历史时的局限性。但他考虑这一问题，只是为了补充他1902年所提出的关于专制政治进化的观点。

在这一补充中，梁启超对中国的封建史和欧洲及日本的封建史进行了比较。在欧洲，消灭封建主义是由民众力量完成的，在此过程中，民众通常与君主结成联盟，而这最终导致了人民主权的出现。梁显然已经放弃了其火山爆发式的想像，而接受了下述观点，即：地方自治机关中所蕴藏的民权从希腊共和国至封建时

代以来一直存在。在日本，由德川幕府控制了三百年的封建制度下，武士在其领地内享有自治权。梁启超把此种地方自治权比之于古希腊时的共和国。无论如何，正是这种自立（相当于、但不同于西方的民权）最终在日本产生了民治。相比之下，在中国，封建主义既未被民权消灭，也没有被民权取代，而只是被专制王权所消灭。士大夫与民众均未参与推翻封建的过程，他们也未能产生出反封建的意识形态（梁启超，1902c：70～71）。

中国与单线进化模式的相背之处成为梁氏重新评价封建制的一个起点，尽管此种重新评价并不十分显眼，而只是以附论的形式出现。他说，欧洲人习惯于把封建制看做是最坏的统治方式。但是，从中国人的观点看，封建制具有某种价值，它潜藏着自治的传统于其中。因为，正如梁氏所说，中国中央集权的国家之繁荣固与缺少民权无关，民权之缺少亦与中央集权之国家的繁荣无关。欧洲人抱怨封建制，但他们之所以能够有民权，正是因为封建制、自治传统的长期延续以及缺少中央集权的统治，而中国则因封建制早已衰落，中央集权的统治如此之长，不可能有自治，因此，没有办法产生民权（梁启超，1902c：71）。也许梁启超从未彻底放弃其混杂的封建观念，它作为其进化论的“附论”，始终伴随着他。也许，“封建”给予他一种与被启蒙历史所压倒的东西的妥协方式？

第四章　地方对国家的叙述：现代中国的联邦主义与中央集权主义

本章将探讨1900～1926年间中国联邦制的话语政治及其敌手。20世纪最初的10年，随着被改造为现代化的“他者”，“封建”一词基本失去意义。但至少到1927年促成国民党人上台执政的（国民）革命为止，联邦主义势力一直都可以找到历来支持封建制对中央集权的批评的政治文化空间。在帝制后期，此种空间就是乡土、地方，它包括了从故乡到省籍之间的范围。联邦主义者的话语围绕着所继承的以强化地方来建国的主题展开，试图即使不把省确立为主权政府，至少也要确立为自治政府，并以此作为建设一个现代化的联邦政体的国家的基础。

我不准备对联邦主义运动作全面的叙述，而只是想通过20世纪初期的两种国家观，即中央集权制的国家观和联邦主义的国家观的相互关系，来撰写相关的复线的历史。联邦主义的倡导者已经不能利用封建制传统的叙述结构，他们在晚清统治的最后10年中，把乡土之情放入了诸如社会达尔文主义、联邦主义宪法理论之中，巧妙地将省自治与人民主权结合在一起，并以此大声喊出了与中央集权的统治不同的声音。然而，尽管他们极力想

发展出一种新的具有合法性的叙述结构，但这种努力受到了阻碍，颇具讽刺意味的是，阻力恰恰来自他们在现代意识中所例示的封建制的黑暗与分裂的力量。最后，权力政治与权威语言相互作用，使得占主导地位的中央集权的国民党人的话语在现代中国历史的早期就消灭并从意识形态上埋葬了联邦主义的替代话语。

一　省与联邦国家的话语

在中国，关于省籍与民族身份之间的关系向来是各派学者有争议的问题。部分学者认为，省籍已经构成对民族主义的障碍（米歇尔，1961），而另外一些学者则认为，省籍是民族主义的工具，它是乡镇向更大的、民族的身份过渡的中介（Fincher，1968：224；Lary，1974）。以上两种观点都来自共同的现代化观点，假设了一个线性的由传统（乡土或天下主义）向民族主义的转变。正如萧邦齐所指出的那样，此类观点对于中国人观念中作为完整的、独立的价值观念的省籍意识来说是不公正的。他认为，省籍与民族主义在任何时候都可以并存，具有同等重要性，可以形成任何联合，而且从理论上说亦可独立存在（Schoppa，1977：662）。事实上，他对于1917年之后浙江省的研究表明，省不是成为民族利益的工具，而基本上是为本省谋利益的工具，而“在20世纪20年代，它是一股显赫的、甚至积极的政治上可靠的力量”（Schoppa，1977：674）。

萧邦齐把省籍看成一种历史性的动力的观点与我所见略同。我将补充的是，还要找出此种省籍身份是如何由关于省以及民族的不同表述与话语塑造而成的，这一点也十分重要。此外，20世纪初期对于省的归属感的表述并不是由某种原初的地方感情自然而生的。相反，我们可以说，知识分子和地方领导人在19世

纪后期各种政治力量的冲击下，试图通过调动本省传统及确立其文化界线，来把省建设成为一个政治共同体。这些政治力量包括帝国主义瓜分中国的威胁、省军事自治的传统、封建制的传统以及正在兴起的地方自治的话语等。因此，尽管对地方有一种历史性的感情，但若就对省籍的特别认同而言，则始终没有机会能够扎下根来。这种弱点既是无法发展出一种新的叙述结构来取代"封建"的原因，同时也是其后果。

我将描述20世纪前25年中国省籍身份的发展并最终导致各省集团尝试按照自己的世界观来建立民族国家，形成1920～1923年间的"联省自治"运动。就总体而言，20世纪初期中国认同于省籍联系、传统及利益的那些集团，同时也是民族主义的，只不过他们对于民族主义的理解受到其省籍身份认同的影响。对他们而言，他们所要求的民族国家的形式和内容与中央集权者的看法迥异，后者的历史性叙述结构把中国当做一个中央集权的帝制国家，没有各省的传统与自治的地位。联省自治运动最基本的和最具代表性的要求是省宪法由民选的议会制定，全国性宪法的制定只能以省宪法为基础，并且只有在省宪法制定以后方能制定。这一运动的倡导者似乎把所有主张全国宪法强加于各省的人——即使宪法使用了联邦的名义——都当成了自己政治上的敌人。联省自治者与中央集权者之间的斗争决定于两大领域，即政治领域和话语领域，它们将决定由谁、用什么样的语言才可以界定正在出现的、占主导地位的"民族"想像：历史的意义、民族的价值观、中国人的特性本身等等。

中央集权的帝制国家的权力及其对中国史学的影响如此之大，在中国历史上几乎没有进行过任何有关地区性或地方身份的研究（Chin，1973；Peterson，1974；Grimm，1985）。因为，要评估19世纪末期以前省籍认同的力量有多大，是非常困难的。

尽管我提醒过不要把省籍主义话语的突显解释为某种原有身份的再现，但是，各省的传统与网络当然确实是历史地存在着的。依省政府行政框架而建构起来的士大夫团体的网络及其代理者在树立对于地方历史、厨艺、古典戏剧风格、居室格局及日常习惯等传统自豪感方面起着关键作用（Kapp，1973：3～6；Moser，1985）。各省在外省的团体，如工匠的“帮”、商人的“会馆”、旅居外省者的同乡会等，都是将省籍意识注入到故乡之中的方式。但是，如果省籍意识和省籍自豪感并不缺乏，那么，省籍意识的政治发动则只能上溯到19世纪后期，也许还可以再进一步上溯到镇压太平天国时期对于地方势力的动员上（Kuhn，1970）。世纪之交的知识分子把各省的传统，特别是南方省份的传统，看做可以用来建构一种替代性政治身份的材料，以便使之能够挑战现存国家及其有关民族使命的观念。

到19世纪后期，扬子江流域组织相对较好的地方精英开始扮演反对外国侵略、保卫民族利益这样一种政治角色。到19世纪90年代，正如上一章所揭示的那样，救国诉求中常夹带着对中央集权的官僚国家的批评以及扩大地方精英作用的主张。这些批评设想了一种在地方精英领导下的社会统一与民族复兴的前景（Rankin，1986：160，147～169）。在19世纪90年代，省籍意识可能受到各省督抚将军所采取的越来越多的地方自治行动的鼓励。1897年，梁启超游说湖南巡抚宣布自立自保以便建立一个独立的南方联盟的基地，从而挑战中央并实施地方变法（胡春惠，1983：29）。

1899年，“封建”一词尚未被打入冷宫之前，章太炎写了数篇文章，除了当时常见的呼吁将封建制融入政治中之外，还主张引进历史上的军事封建制或藩镇制。奇怪的是，章氏竟把本可用来反对地方政权军事化的主要论点，即削弱国家，完全倒了过来。实际上，章氏相信，历史表明，中央集权只在没有受到外部

侵略的条件下才是适用的[①]。由于明代开始把省级的军政分开（章太炎，1899：104～105），使得省政府和中央政府都无力镇压内部叛乱，也无力抵抗外国侵略。除太平天国这一短暂的时期之外，清朝也采取了同样的剥夺省政府军事权的措施，也遇到了同样的灾难性后果。章氏主张把封建的理想与蕃镇制的军事布置结合在一起。具有军政两项大权的督抚将军应在同一地区任职，直至完成其使命。这样，地方的士兵和官员就都可以动员起来抵抗外国对自己家乡的侵略（章太炎，1899b：106～107）。

几年以后，一种更激进的分裂论调便开始于欧榘甲 1903 年所出版的《新广东》之中。欧氏受 1895 年台湾短暂的独立的启发，开始探讨一种现代话语，倡导省自治乃至独立来作为抵抗中央或外来统治的方式。欧氏写道：

> 广东人实为广东地主，则广东之政权、财权、兵权、教育权、警察权、铁路矿山权、土地所有权、森林权、海权，莫不宜自操而自理之。以广东之人，办广东之事，筑成广东自主之势，以建全中国自立之起点（欧榘甲，1903：217）。

欧氏的《新广东》和一年之后即 1904 年出版的杨守仁的《新湖南》，都试图按照与民族主义叙述结构大体相同的方式来制造一种统一的以省为主体的历史叙述结构，尽管他们的叙述结构

---

① 尽管几年之后章太炎反对立宪派及其引进地方自治政府的尝试（Kuhn，1986：334），但是，中央集权的统治不适于危机时期，是章氏一贯的主张。在 25 年后为陈炯明有关封建制与中国统一的文章所做的序言中（陈炯明，1928），章氏认为，陈炯明所主张的联邦制理想是正确的，需要建立强大的地方势力以抗击外国的侵略。在另一篇文章中，章氏相当理想化地表示希望各省领导人都会像日本的萨摩和朝秀那样，不仅抵抗外国侵略，还要在适当的时候，把自己的权力交还给国家（章太炎，1899a：102）。

与大的民族计划没有办法相提并论。全心全意的叙述结构也遇到了民族主义叙述结构同样的张力问题。广东人民是光荣的人民，有着伟大的传统，特别是保留于秘密会党之中（欧榘甲，1903：36～38），但是，他们受到满族的压迫，满族在他们与其他各省之间制造敌对，让湘军去屠杀广东人。当然，欧氏并不相信满族是造成广东人缺少自觉心的惟一原因。他哀叹广东发生的各民族乃至秘密会党之间的械斗（欧榘甲，1903：40～47）。在杨守仁论湖南的文章（1904：66～67）中，我们也同样发现了对于湖南人缺少自觉心的忧虑，所用叙述结构与15年后毛泽东对同一主题的论述有某些相似之处。在杨氏的文章中，一方面论述了湖南人的伟大和独立，而此种伟大和独立只是在和湖北分开之后，湖南人共同的血缘使之团结在一起，并产生出了开创湖南学术传统的伟大人物王夫之和谭嗣同等。另外一方面，此种传统又与居住在湖南边远闭塞山区的缺少知识的非汉族的山地人民形成鲜明的对照（杨守仁，1904：68～70）。这样，文本之中制造了一个很大的张力，一种只有建立一个新的湖南才能消解的张力。

这种省自治的话语包含于社会达尔文主义的论点之中，当时，社会达尔文主义正在知识分子中广泛传播，产生重要影响，知识分子以此作为认识中国困境的方法。欧氏认为，中国古老而广袤的国土的大一统造成了一种满足意识。由于对国家的爱不如对自己出生的省的爱那么强烈，因此，他呼吁中国人把自己的力量投入到发展本省的竞争力和独立上来。通过各省的奋斗与竞争，那些不能独立的省份将“归并”于成功的省份，一个联邦制的、独立的中国就可以在这些强大的、独立的省份的基础上建立起来（欧榘甲，1903：2～3）。

社会达尔文主义思想为中国民族主义知识分子严复、梁启超等人提供了思考在帝国主义主导下的世界秩序中民族如何生存问题的范畴。许多年轻的共和革命党人像汪精卫一样，相信未来中

国实行中央集权制的历史必然性。他们从民族适者生存的话语中，推导出了种族适者生存的必然性（Pusey，1983：327）。欧氏对此权威性话语又作了另外一番改造，以证明正在出现中的省自治的合法性。实际上，他把梁启超的小民族主义——梁氏用来讥讽革命党人的种族观念的用语——转为己用。欧氏所说的“小民族主义”指省籍身份。这一概念立即在知识分子中引起共鸣，《新湖南》之类的文章、小册子，以省为名称的杂志，如《浙江潮》、《湖北学生界》等数不清的杂志，开始在各地纷纷出现。他们所带来的信息常常是相同的：必须清除外来的、特别是满族的权威，更需要彰显本省传统，建立本省自决（张玉法，1971：64～105；李达嘉，1986：15）。

各省的政治化同时伴随着政治的省籍化：政治的组织和结构，特别是革命政治和动员民众的政治，均以同乡会路线为指导。无论是看1902～1911年间革命民族主义者的反满革命，还是五四运动及20年代其他民族主义运动，所用的组织路线及分野常常是同乡会（Goodman，1990：333～358）。当然，这些并不是惟一的，因为另外还有其他或新或旧的专业团体也都在其利用范围，但省籍的纽带是一种重要的组织力量。例如，在辛亥革命的组织中，光复会基本上由江浙人所组成，兴中会由广东人所组成，华兴会由湖南人组成（Onogawa，1970：214；Lee，1970：25）。

这些萌芽中的社会政治力量继续制造着省籍意识。此种意识现在已经获得了一种新的框架，以便使其权威化并协调省区战略与民族前景的关系。到20世纪第二个10年时，曾经为欧榘甲提供竞争性小民族主义比喻的社会达尔文主义话语在知识分子中已经失去吸引力，特别是中国从满族争取到独立之后，情况更是如此。省自治运动的人现在开始用西方联邦主义的理论来论证自治的合法性。然而，当他们引用国际上的模范来论证采用联邦制的

理由时，他们的敌手却以联邦制在中国传统中的根源大做文章。当时主张联省自治运动的人士似乎无力回应关于各省自治与中国传统的大一统背道而驰的批评。

在辛亥革命期间，许多省在从清朝独立之后制定了自己的省宪法。尽管此举主要是为了维持地方秩序，而且民国成立之后这些小宪法很快即被取消，但是，他们确实反映出了联邦制的意图。特别是山东联邦研究会向清政府所提的要求，主要论述地方与中央的关系，要求建立联邦制以确保更大程度的省自治（李达嘉，1986：18）。在革命以后的数年间，主张联邦制的论点要么诉诸西方模式、特别是美国模式的优越性，要么诉诸发展联邦制所能得到的直接的政治好处，如削弱袁世凯政权等（唐德昌，1922：4；李达嘉，1986：20，197）。对1912年的戴季陶而言，联邦制是将蒙、藏等少数民族联合在民族国家之中的一种方式（Lee Chin－chin，1993：99，124）。不过，与曾经为许多中国人提供了一个极有说服力的世界观的社会达尔文主义不同，此种实用主义和相对优势的语言要证明联邦主义的合法性实在是一种非常软弱无力的话语策略。但是，如果说这一时期其发言人还无法将联邦制包装进一个有说服力的话语中，那么，当发现自己在诉诸一种充满了中央集权的国家霸权烙印的历史词汇时，他们确实碰到了问题的实质所在。

1912年章士钊曾批评戴季陶对于联邦制的工具主义的立场，但到1914年，他却已成为此种理论最热情的支持者之一。他在《甲寅》杂志上以秋桐的笔名发表文章，强调联邦制的真正障碍是中央集权国家的历史传统或对此传统的认识（章士钊，1914，1：1：5～6）。他相信，中国在辛亥革命时失掉了一次建立联邦制的机会，当时各省已经宣布从清朝独立。他们之所以不能将其独立或自治的地位一直维持到民国时期，主要是因为省自治一直被从道义上强烈谴责为“异教邪说”。在这种情况下，一些作者

一方面接受联邦制的优点，同时又极力避免使用“联邦”一词，特别是因为在中文中，“邦”一词意思是“国”，含有主权的意义（章士钊，1914，1：1：5）。

章士钊从各个层面响应了这种批评。他首先认为，现在对中文“联邦”一词中的“邦”的理解，无需、也不应该与独立的民族国家相互结合为联邦国联系起来。相反，“邦”作为一个单位，原则上等同于历史上的省或地区。惟一的差别并不在于他们基本上独立，而在于他们的权力比过去更大。此外，他认为，从前（是否有）独立的国家并不是建立联邦制的民族国家的前提，（像中国这样的）中央集权制的国家能够、而且应该改造成联邦制的国家（1914，1：1：5～6；另见李剑农，1922：7）。有鉴于此，章士钊坚持不放弃“联邦”一词。放弃该词意味着向中央集权制的传统意识形态投降，意味着向其自我宣称的命名权妥协。

历史上统一全国所使用的方法一直是自上而下的、武力的。正是这种中央集权的、武力的传统成功地使联邦一词具备了此种不合法的意义。此种传统不仅指责联邦制为“异教邪说”，指责其倡导者为“毒蛇猛兽”，而且还指责他们鼓吹地方主义与分裂主义，是逆中国历史潮流而动（章士钊，1914，1：1：5）。像章士钊这样的作者相信，必须依靠知识分子来揭示中央集权的、武力的传统与“联邦”一词的负面含义之间的相互联系。如果避而不用“联邦”一词，只能进一步模糊政治与语言的相互关系。他坚持要求保留该词，并倡议发起一场教育运动，使公共舆论都知道此种制度的好处，并说服舆论相信，此种制度是替代暴烈的、武力的统一的惟一方式（章士钊，1915，1：6：1～7）。

章士钊呼吁从内部，而不是从别的替代性的传统之中，来还击历史叙述。此举似乎令人生畏。联邦制的倡导者对于逆中国历史潮流而动的指责尤其敏感。不断有人怀疑其民族主义的真实性。难道中国历史不是两千年的中央集权的历史吗？儒家经典的

文化传统难道不是与中央集权制联系在一起并在中央集权之下得到繁荣发展吗？难道历史上那些反对此种潮流的人不是必然成为割据一方的军阀吗？似乎很少有人想到，中国历史的事实是缺少中央集权的时期与存在中央集权的时期同样多，更重要的事实是，即使在儒家内部也一直存在着一股批评中央集权的意识形态的潮流，这在清代有关封建与郡县的争论中表现得尤其清楚。章士钊并未把联邦制运动与封建的传统联系起来并以之作为表达起源的反叙述结构，这相当清楚地证明了“封建”意义的转变是多么迅速。在此之前10年左右，章氏曾对皇权专制进行过一次猛烈的批判。作为抑制此种专制权力的方法，他举出了历史上的若干种制度，如村举、清议以及最重要的封建制等，他认为这些都是分权的模式（章士钊，1903：20～21）。我们不妨假定，10年以后他不再愿意汲取封建制的观念，说明这些年间封建的观念已经被利用到新的民族历史的话语中，已经丧失了往日的合法性。当然，在激进的现代性的五四时期，除了作为“他者”之外，“封建”更不可能期望得到什么别的角色。

然而，五四运动时期历史意识的激进化却提供了一种替代性的话语，用来解答中央集权者所提出的有关联省自治与联邦制都是反中国传统之类的指责。在1920～1923年专门致力于联省自治运动的刊物《太平洋》杂志上，杨端六（1922：2～5）认为，中国三千年的历史中，实际上只有不到一千年是中央集权的统治。此外，儒家有关“尊君辟臣”的观念被统治者利用来欺骗轻信的民众，使之产生一种虚幻的安全感。最重要的是，现在批评中央集权制所处的环境性质完全不同于历史上分裂时期对中央集权制的批评所处的环境，因为现在是由受过现代西方教育的、负责任的知识分子所进行的一种建设性的批评。因此，不仅中央集权统治的传统道德上政治上都已远远不够，而且对于西化的知识分子来说根本就是不能接受的。不过，与此同时，杨氏亦承认，

若把中国分裂成若干个小国家，则是行不通的。在此种情形之下，联邦制是惟一可行的建国之路。

唐德昌承认，多主权的历史表述，典型的如战国时期或唐代的藩镇与侯国，都是混乱与衰败的象征，而中央集权总是与和平时期联系在一起。与章太炎不同，唐氏并不反对此种联系，他所强调的是后来成为联省自治运动的另外一个方面，即人民主权，并以此来反对上述论点中的历史决定论。不统一与战乱的历史根源可以从军阀的专制野心中找到，而联省自治运动强调的是把民选的政府作为建立稳定的、负责任的政治体制的方法（唐德昌，1922：10）。类似唐氏这样的作者在20年代初期写文章时，已经不再试图从替代历史的建构中为其历史寻找合法性，而是转向新的人民主权的话语。联邦主义者现在不再用历史语言来为自己的民族国家观辩护，而是转向了融地方自治与民权于一体的话语。当然，其政敌从未放弃从历史的高地来攻击联省自治运动。

为运动所起的新名“联省自治”本身即反映了省自治与个人自治的民主意识形态的结合。运动的重新命名从章太炎方面来说，是一个天才的杰作。1920年8月，章太炎创造了该词，用来指湖南、四川等省为抵抗北方军阀的军事入侵而结成的军事同盟以及这些省份正在发展的政治运动。与早些时候章士钊执意要注入新意义的“联邦”一词不同，新的名词得到了广泛的响应。在此后的两三年间，京城和各省的主要报刊都展开了热烈的争论，爆发了大规模的政治示威，支持这一运动，而且至少有5个省制定了宪法，包括湖南省一直实行到1926年的宪法。这些观念是如何爆发成一种政治运动的？其爆发的原因又是什么？

当时的时机非常适当。1920年夏天，军阀集团之间爆发了战争。北方的安福系被直系和奉系推翻；而在南方，由于广西军阀试图控制广东，云南军阀试图控制四川，军政府遂宣告瓦解。中部省份的湖南和四川处于南北军事集团无休止的拉锯战之中，

试图通过宣布自治并与志趣相同的省份建立联盟来实行自保。运动在湖南和广东得到了本地广泛的支持，四川、湖北、浙江次之(Chesneaux，1969)。学生、知识分子、新兴职业如记者、教师、商人、以及省议会议员很快都被吸引到这一口号之下。这些人士中有许多其世界观是在开始于1919年的五四运动时期形成的，其思想影响仍不能忽视。章太炎非常明智地为运动确定了这样一个名称，把“传承”换成一种新的“异议”，即以民族国家的民主前途的叙述结构来代替令人不安的反历史叙述结构。至于这一新的叙述结构是否能够继续承担起省自治的理想，还只能拭目以待。

二　湖南：自治与民权

在湖南，运动起源于军事与民众运动的结合。1919年爆发了一系列反对北方军阀安福系派来的掠夺成性的非湖南籍将军张敬尧的民众运动。这些运动背后是学生、教师、新闻记者、以及在其他省份的湖南同乡会。不过，张敬尧最后是于1920年被湘军将领谭延闿驱逐的（李达嘉，1986：53－54)。谭氏把他的军事行动说成是民众运动，目的是要建立一个由湘人掌管的正义的政府。在接管政权时，他宣布了自治计划：

> 吾人主张湘人自决，其意义并非部落，又非割据，乃以湖南地域之文明，湖南人应自负其创造之责任……汤芗铭、张敬尧诸人，对待湘民无异异邦异种……是知各省自治，为吾人共同之心理。(引自张朋园，1981：538－539)

谭氏关于湘人治湘的自治观点，受到民众运动的极大欢迎。运动的领导核心由激进的知识分子组成，而核心中的核心就是当

时还未转向马克思主义的毛泽东及其同志们。他们对湘人自治的赞美事实上比军阀的赞美要热情得多。从 1919 年末到 1920 年 10 月间，毛泽东几乎是不停地在起草关于湖南自治的文件和文章。在 1920 年 9 月的一篇文章中，毛泽东建构了一种湖南的“自然发展”受阻的理论（毛泽东，1920a，1：225），再现了杨守仁 1904 年文章的观点：在战国时期，中央集权制的国家尚未建立之前，湖南是荆楚之地，尽管当时的用事者野心英雄的君臣无与小百姓，但他们总还能得发展其一部分之特性，较之奴隶于黑暗专制统治者，胜得多多（毛泽东，1920a，1：225）。从这一特殊的视角，湖南屈服于中国之下，湖南的历史简直就是一部黑暗史。只是到 1897～1898 年的变法运动期间，湖南才又恢复了活力与创造性，但他们又一次遭到中国镇压。不过，机会来了，全中国大乱而特乱，湖南人建设新湖南的机会已经来临。使人想起 20 世纪初年欧榘甲关于“小民族主义”的是，毛泽东在这篇文章中写道：“我们应该努力，先以湖南共和国为目标，实施新理想，创造新生活，在潇湘片土开辟一个新天地，为 27 个小共和国的首倡”（毛泽东，1920a，1：227）[①]。

施拉姆曾经写道：到 1919 年为止，随着完全接受启蒙话语的影响，毛泽东的观念已经发生了深刻的变化。在“解放”、“革命”、“民权”等观念吸引下，他试图以典型的五四时代的方式来抛弃中国的过去（Schram，1992：XXXII）。然而，到底是由于无政府主义的观念还是因为传统的“封建”曾经向中央集权发动攻击的政治空间，或者两者兼而有之，但此时此刻，那位后来自比秦始皇的毛泽东，似乎是反对建立大国的。他写道：英、法、

① 毛泽东有关湖南自治的文献全部或大部收入施拉姆的译作之中（1992）。我参考了其译文及麦克唐纳的译文（1976），另有一部分是我自己翻译的（毛泽东，1920）。

德、美诸大国，尤其是中华民国，不仅对于“生存竞争”来说是完全没有必要，而且尤其有害。不光帝国主义国家残害和奴役人民，甚至中华民国也在成功地消灭满族，驱逐蒙古族、回族及藏族，引起极大的政治动乱（毛泽东，1920b，1：217）。在过去四千年中，中国政府选择了庞大的帝国架子，而其结果则是外强中干。当然，毛泽东并非倡导部落制或分裂主义。当时机成熟时，中国自然会统一，但必须先从下层努力，从创建军事化、自治化的省开始（Schram，1992：527）。

湖南的民众运动坚持不懈地将湖南的独立或自治与激进的民主改革结合起来。省自治的话语已经完全与革命改造的话语结合交织在一起。由毛泽东及其同志们起草的《由湖南革命政府召开湖南人民宪法会议制定湖南宪法以建设新湖南之建议》提出，谭延闿无视法律的权威，已经加入到受湖南人民欢迎的革命行动中来并已经自我投身于对湖南进行革命性改造的道路。在政治参与方面，他必须进行极端激进的改革，从而实现“自治”而不是“半自治”（毛泽东，1920d，1：239～245；McDonald：1976：771～775）根据毛泽东的看法，自治有两个阶段：半自治阶段，在此阶段，本省军队和政府机构的领导人将统治本省；完全自治阶段，在此阶段，人民将自己治理自己的村庄、县、省。所有省份都应尽快从第一阶段过渡到第二阶段，但有些省份的情况可能无法超越第一阶段（毛泽东，1920c，9：108～109）。尽管他们应该逐步实现完全自治，但即使半自治亦比强求中国的大一统好。在“中国”两字下的统一，在毛泽东看来，是造成人民灾难的根本原因（毛泽东，1920c，9：107）。

毛泽东的文章非常巧妙地利用了“自治”的语言。直到这一时期为止，典型的与地方自治联系在一起的都是指相对于中央而扩大地方的权力，而毛泽东则熟练地把民众自治与民主等意蕴悄悄塞入了这一概念中。对激进派而言，新的话语既已如此，看起

来似乎是这一概念的逻辑延伸，但在其他争取湖南自治的人看来却并不一定如此。军人和议员们可能已经承认有必要进行民主改革，但对他们而言，省自治并不意味着激进派所要求的政治革命。实际上，正如贯川所指出的那样，湖南宪法的本意是要表达那些试图恢复早些时候的共和宪法的精英政治家的利益（Sasagawa，1985：177～180，208）。如果说运动是围绕着“省”这一中心展开的，就像民族身份认同一样，那么，对此身份的不同理解将使运动出现分裂。这里的分歧主要涉及民主改革问题。

谭氏宣布计划让旧的省议会来起草省宪法，以便建立一个独立的新湖南，直到能够订立新的全国性的宪法为止。这一计划立即遭到民众运动的反对。在共和革命9周年纪念日，即1920年10月10日，2万多名示威者，包括学生、工人、记者、商人甚至农民到政府衙门前，抗议省议会所散发的精英主义式的、索然无味的自治计划。他们打出的口号包括“普选权”、“直接投票”、“直接选举县长官”、“湖南人之湖南”、“湖南独立”、甚至“湖南门罗主义”等。尽管运动并无多大进展，其重新制定省宪法的倡议也没有被接受，但谭氏及其继任者赵恒惕试图把各派不同的势力联合起来，也确实召开了省宪法会议，征求最著名的知识分子章太炎、蔡元培乃至杜威等人的意见（Sasagawa，1985：208，188～189）[①]。

1921年11月最后制定并实施的宪法原则上仍是当时中国所见到的最激进的宪法，其中规定有普选权及省、县设立议会（张

① 强大的地方主义情绪一直使激进运动与更多的民众阶层和军人团结在一起，至少直至1921年3月21日。那一天，赵氏批准了一场抗议湖南商人撤换长沙棉纺厂（一家由湖南省政府所办的企业，已由前届政府卖给湖北商人）的湖南工人而代之以湖北工人的群众运动。示威声势浩大，学生、工人、职业团体以及商会等均参与其中，宣称工厂是3000万湖南人的财产。最后，他们成功地迫使湖北商人放弃了原先的计划（Chesneaux，1969，110）。

朋园，1981：548～550），教育自由及司法独立，省长由全省人民选举产生，人民享有创议、投票、弹劾等权利（李剑农，1956：404～405）。在实际行使过程中，省宪法的运作没有看上去那样好。之所以出现此种现象，原因很多，但最重要的也许是军人仍控制着政府，他们根据自己利益的需要任意调整宪法。1924 年，赵恒惕修改宪法，授予自己凌驾一切的权力。县级选举不再写入宪法，旧的省议会未经选举即重新召开。1922 年，省级选举完全是一场骗局，选票可以公开买卖。由于地方军人的野心，同时也由于随时面临着外部的入侵，因此，军事开支无法压缩。结果，省政府由于经费短缺而陷入瘫痪，激进的公共舆论开始脱离省自治运动。1926 年，来自湖南军队内部的反对迫使赵恒惕下台，其继任者参加了正在领导北伐战争的国民党的国民革命军。从此以后，省宪法和省议会再也没有恢复过（张朋园，1981：567～570；Sasagawa，1985：197～205）。

联省自治运动的目标是双重性的：允许各省自治，各省有权自定宪法及管理本省内部事务，不受中央或其他省干涉；允许各省选举代表制定新的联邦宪法（李剑农，1956：404）。当湖南省宪法实施之时，赵氏极力劝说其他省份也公布自己的宪法，并最终向着联邦宪法的目标努力。有 10 个省积极响应，其中，浙江、四川、江苏、山东和广东甚至起草了自己的省宪法（张朋园，1981：570）。然而，这些宪法从未完全实施过，而且运动又被国民党的中央集权的民族主义所克制，后者正在致力于军事统一。

据说联省自治运动之所以没有希望是因为军队利用运动及地方感情来扩大自己的野心。因此，这一运动被视为在自治、自治运动及民权等民主语言的外衣下重演的分裂与分裂主义的历史。军队的角色无情地把运动从属于自己的目标之下，这一点几乎是无法否认的。但是，即使当我们接受此种批评的时候，也仍应认识到，此种批评是从混合这一运动的两个层面而得出来的，即：

自治的层面与民主改革的层面。如果我们对此运动的两种叙述结构之间的张力稍加注意，可能会有更大收获。当然，对于军人和民众运动中的某些派别而言，省自治的问题比民主问题更重要。对于激进派和知识分子而言，只有通过诉诸民主的价值观念，省自治才是合法的，才能抵挡反对派用历史叙述结构来对它进行攻击。因此，民主成为一种标准，它判决湖南省宪法失败。中国没有任何其他政治团体在民主的道路上超越了湖南所走的这一步，这实在是一个不小的讽刺。

三　广东：民族主义与背叛的政治

广东的联省自治运动常常被描述为整个运动中最具分裂性的一部分。在这一描述的核心，是所谓的1922年6月16日陈炯明军队发动叛乱，反对孙中山的领导，打破了孙中山统一中国的希望。孙中山用带有强烈感情色彩的语调记述此事说：

> 文率同志为民国而奋斗，垂三十年，出生入死，胜败之数不可屈指，顾失败之惨，未有甚有此役者。盖历次失败，虽原因不一，而其究竟，则为失败于敌人，此役则敌人已为吾屈，所代敌人而兴者，乃为十余年卵翼之陈炯明，且其阴毒凶狠，凡敌人所不忍者，皆为之而不惜。此不但民国之不幸，抑亦人民世道之忧也。（引自李剑农，1956：419）。

国民党官方的史学家谴责这种“叛逆”行为，是很自然的事情。但是，看到共产党领导人陈独秀这位热心支持联省自治运动的人，后来在广东（陈炯明）事件发生后却又突然掉转头来谴责这一运动为“军事割据”，却有点出乎意料。更值得注意的是，像李剑农这样一度曾经是湖南自治运动领导人并写过颇具权威性

的《中国政治史》的人，也基本把分裂描述成陈炯明一系列背叛与阴谋活动之一。李氏把陈炯明当时的活动基本看成一种政治阴谋：陈炯明与北洋军阀中的直系结成联盟，而孙中山则与奉系结成临时联盟，在奉系被直系打败后，陈炯明认为已经没有必要再支持孙中山的北伐（1956：418）。尽管李剑农承认陈炯明可能比孙中山更了解广东人民对和平的渴望，但他却几乎没能认识到，就其追求和政治立场而言，陈炯明代表的是联省自治运动内部最有能力实现其民族国家目标的一股力量。所谓的“六一六”叛乱或政变实际上是两种民族国家观冲突的高潮。它之被贬为叛乱、政变，反映了一种保守型的意识形态行为，试图剥离蕴藏着（联省自治）运动目标的民主语言。

1919年夏天在广州开始的行动，在很大程度上也像在湖南一样，是一场由学生、商业联合会、省商会等发动的旨在抵抗外部桂系集团的控制、特别是反对桂系拒绝任命广东著名人士伍廷芳为广东省长的民众运动。到1920年冬，广东军队司令、辛亥革命时的广东都督陈炯明成功地将桂系军队驱逐出境，并在“粤人治粤”的旗号下，恢复孙中山在广东的权力（Chesneaux，1969：113）。由此，孙中山便在联省自治运动的浪潮中在广东复职，对此，孙中山有着明确的认识。1920年，他指出，“我们必须驱逐桂系……除非实行粤人治粤的原则，不能指望情况有所改善”（Chesneaux，1969：120）。不过，孙中山站在一个他自己也看不到有什么前途的浪尖之上。他急于重新确立1912年的共和约法，该宪法的前景是中央集权的民族国家以及用军事手段统一全国（林声，1922：3）。

与此同时，广东社会有影响的一些势力已经把联省自治的观念当做了保护省自治而同时按照联邦路线建国的理想办法。这些势力中，最伟大的领袖不是别人，正是陈炯明本人。幸运的是，温斯顿·谢已经对陈的民族国家观念做了非常精深的研究。陈炯

明曾经受过无政府主义的影响，他把国家看成一种政治家常常用来欺骗民众的抽象范畴。当然，将中央集权的民族主义者指责联省自治运动的倡导者是借地方情感来实现自己目标的结论完全颠倒过来，是颇具讽刺意味的，陈炯明发现，地区或省是一个更有意义的身份认同单位，同时它也是最容易取得实际成果的、适合于发展目标的单位。

温斯顿·谢观察到，在陈炯明激烈的“反民族主义”思想与其对于作为整体的中国的实际关心之间存在着矛盾。谢援引（日本）“二十一条”引发危机时陈炯明暂时停止反对袁世凯的运动以及他多次指责孙中山出卖民族利益等事例，作为其“爱国”的例证。如果不是把这些例子看成是陈炯明人格中地方主义与国家主义之间的矛盾，而是看成一种赋予省以重要地位的国家观念，可能会更有意义。像其他许多联省自治主义者一样，陈炯明从未有过省独立的念头。他之所以赞成联省自治运动，正是因为这可能使他将省作为建国的基础（李达嘉，1986：147）。陈炯明曾真诚地表达了他对于省自治及其发展的思想。1918 年当他被驱逐出广东时，他在相邻的福建省漳州地区 26 县中建立了军事基地，做起了开明的军阀。他在教育、基础设施建设、维持公共秩序等方面所推行的现代化的改革极为成功，甚至赢得了美国领事的赞扬（李达嘉，1986：148；Hsieh，1962：211）。与此同时，他信守“闽人治闽”的原则，拒绝出任福建省长一职。

返回广东时，陈炯明担任了广东省长与粤军司令。他发起了一个雄心勃勃的计划，要把广东建设成自治的模范和联省自治运动的领袖。他把在漳州时发起的改革计划、特别是政治改革观念加以拓展。陈炯明在自己身边安排了一些五四时期主张现代化的人士，并采取了多个重大步骤来实施地方民主，在市一级实行市长民选，而选举条例中还包括一些非常有趣的规定：选民必须完成三天的劳动（主要是建设省内公路网）或交纳相当数量的代役

金才能获得投票权。省议会也建立起来了。1922 年，陈炯明的省长职务被一个平民人士（civilian）接替。所制定的省宪法被认为是各省所制定的宪法中最好、最务实的，其中确实含有限制军人作用及军事预算的内容。但是，不久之后他就失去了权力，使该宪法无法实施（Hsien，1962：217～218；李达嘉，1986：151）。无论如何，如果说联省自治运动有过什么希望的话，那么，希望就在这里，在陈炯明的领导之下。

陈炯明极力说服中南各省尊重各省自治并联合起来反对那些试图以军事手段谋求统一者，培养自治以及最终限制军人的影响，希望以此实现其联邦制国家的理想。他建议在上海召开会议，制定联邦宪法。有关此点，他有一个详细的计划（李达嘉，1986：153～155）。尽管联邦宪法从未制定出来，但是，陈炯明所推动实现的联盟却好几次有效地阻止了竞争省份之间的入侵，广西企图报复孙中山反广西而制定的进攻广东的计划被各省联盟所阻止（李达嘉，1986：155。）陈炯明知道，军人之所以支持联省自治计划，是有其自身的考虑的，但是，他认为此举所带来的暂时的和平与统一都是十分重要的，它将提供一个休养生息的空间，可以裁减军队，偿还债务，人民的自治和自卫能力亦将得到加强，一个真正的联邦制的国家就有可能在此基础上建立起来（Hsieh，1962：224）。但是，陈炯明最大的敌手并非邻省的军阀，可能也不是本省的军阀。这个敌手正是政治上的领导人、意识形态上的敌对者孙中山。

尽管孙中山曾经做出过一定姿态，表示支持联省自治运动，但他却从未认真地思考过省自治或联邦式统一的问题（林声，1922，第 4 页）。当面对着广东的立法者所提出的联省宪法计划时，他提出了自己的联邦计划，要求以县为自治单位，加强中央，而他自己则担任总统。正如章太炎所指出的，这又是一个自上而下的联邦计划，根本就不能算是联邦制。章氏成功地组织了

一次抗议活动，使这一计划被取消。从此以后，孙中山致力于保护1912年制定的约法，并试图在广东组织全国性政府，由他自己担任"中华民国特别大总统"。约200名1917年被解散的国会议员（不足法定人数），于1921年5月5日选举孙中山（为特别大总统）。但是，这一职位除了广东之外并无人承认，即使在广东，立法者及孙中山一党的成员中也有人不以为然（李达嘉，1986：144～145）。

陈炯明个人尽管不同意孙中山选定的政府形式，不同意孙中山于1921年9月进攻广西的决定，但在公共场合，他仍坚定地支持孙中山，作为特别大总统的孙中山不能没有陈炯明的支持，陈炯明同样不能缺少孙中山的支持（林声，1922：3）。只有到了1922年春天，当孙中山计划继续北伐以便从军事上驱逐各省军阀并统一全国于中央集权的政府控制之下时，陈炯明才表示反对。孙中山解除了他在国民政府的职务（林声，1922：4）。1922年4月间，陈炯明被迫返回家乡惠州。同年6月，孙中山在记者招待会上公开向粤军将领挑衅，6月16日，他成为军事政变攻击的目标，遂被迫逃往上海。尽管孙中山及其支持者指责陈炯明是政变的主使者，但却没有任何令人信服的证据（Hsieh，1962：230）。温斯顿·谢认为，最大的可能是忠于广东自治的士兵发动了这次起义。

尽管陈炯明在广东重新掌握政权，并又开始了其地方自治计划，但却难以如愿。此时，广东已经陷入连续不断的战乱。这不仅注定了广东省内自治（失败）的命运，同时也注定了联省自治运动（失败）的命运，因为两个运动最著名的领导人都是陈炯明。1922年春，陈炯明达到了其事业的高峰。他的改革事业获得了民间广泛的支持，而其军事势力亦获得了军阀的尊敬，即使北方的"大"军阀吴佩孚、段祺瑞这些联省自治运动的主要敌人，也派特使来与之建立和平关系（Hsieh，1962、229）。不到

一年之后，即1923年1月，孙中山从云南和广西请来的军队将陈炯明驱逐出广东。陈炯明在粤东一直坚持到1925年，才被苏联训练和支持的蒋介石的国民军所击溃。

1922年6月的分裂被描述为一场道德剧，剧中的军阀选择了地方而背叛了国家。这正是民族主义的叙述结构的话语霸权的明证，对此，无论当时人（林声）或现在的研究者（李达嘉）都试图加以纠正，但却始终无法摆脱此种道德剧所造成的术语框架。当然，由于陈炯明是与“国父”孙中山决裂，因此，他们的任务就尤其艰难。他们仅仅指出陈炯明赞成的是另外一种不同的国家观是不够的，还必须证明，他是位典型的民族主义者，其行为在政治上是正确的，在道德方面是光明正大的。我们从中看到，陈炯明一直是那样忠诚于孙中山，即使在按照其原则提出反对意见并被解职之后，他也从未向自己的领袖提出挑战。他之所以反对北伐，并非反对国家统一本身，而是为了尊重自己与联合的各省互不侵犯的盟约（当时孙中山拟进攻湖南），是为了继续在省内推行自治，亦是因为广东极其困窘的财政状况已无法支持北伐战争（林声，1922：4）。

也许，像李达嘉、温斯顿·谢这些修正主义的史学家发现自己处于一种尴尬的境地，他们不得不论辩说陈炯明是民族主义者，但是这位民族主义者又反对其他民族主义者（国民党），因为两种民族主义已经融为一体并被道德化。但是，这场对于广东自治运动的道德性的反对力量并不仅仅依靠直接获胜的国民党对于历史的回溯与重写。从外部强加给地方的国家叙述结构也容易被局部推翻。问题在于，当其他与国家的民族观不同乃至对立的有权有势的社会力量发现自己在反对联省自治运动中与国民党人有着共同目标时，此种道德化的反对便获得了巨大能量。

孙、陈之间的决裂标志着另外一种政治上的断裂，当时几乎无人注意，然而这对于联邦主义在中国的命运却有着深远的影

响。由社会主义者和未来的马克思主义者所领导的五四时代激进的社会力量曾支持过联省自治运动中的地方自治和激进的民主改革目标[①]。越来越多的马克思主义者希望民众运动激进化，在湖南尤其如此。随着他们对军阀赵恒惕的作用失去信心(Sasagawa，1985：207)，在1922年4～6月陈炯明被短暂流放于惠州期间，共产党领导人陈独秀等试图劝说陈炯明加入共产党。陈炯明虽非常致力于改革，但他却不是一个革命者，他对于劳工运动的态度一直是严格的“家长制的”（Hsieh，1962：234)[②]。陈独秀对于把这位将军拉入革命失去希望，而当孙、陈分裂之际，他迅即转而反对陈炯明以及整个联省自治运动。不久，毛泽东也宣布与运动断绝一切联系（Schram，1966：56)。

在《努力周报》上，陈独秀提出这样一个观点：原则上赞成自治与联邦主义，然而，在目前封建式的政治下，运动没有办法不成为军阀的工具，特别是没有办法避免成为少数人为保护其领地免受更大的势力侵占而利用的工具。陈独秀明确地从历史出发，得出对于现状的分析。那些提倡联邦制的人并不理解中国不能统一的历史基础就在于军人霸占一方，控制一定地区及资源，因此，中国政治的混乱并不像有些人（包括毛泽东和章太炎）所认为的那样，是因为中央集权太强、地方势力太弱所致，情况恰

① 李大钊对于理想的理解可以使我们领略到国际主义观念是如何可以与作为感情认同核心的省之间达成协调。李大钊不仅相信联邦主义与民主主义密不可分，而且他还把联邦主义者有关自治单位“联邦”的观念看做是实现其“世界大联邦”这一大同理想的手段（李大钊，1959：130～134)。

② 最近更多关于陈炯明对农民运动的态度的研究表明，他自诩的进步、受无政府主义观念的影响及儒家变法理想影响等形象使他至少在1924年前都实实在在地支持农民运动。实际上，由于陈炯明的支持，著名的革命组织者彭湃才能够在广东农民运动中取得大的进展。到1924年，陈炯明需要其支持的政治力量，包括香港的英国人、香港商人、地方地主游说集团等联合迫使陈氏下令解散农民协会（Pang，1985)。

好相反。同样，在目前情况下，联邦制是建立于地方军人割据基础上的，决不可能取得国家的统一与强大（陈独秀，1922：3～4）。

尽管其历史叙述结构的目标与更传统的中央集权的民族主义者的叙述结构有所不同，但是，通过所使用的词语，陈独秀就为那些只是隐晦地指责该运动在道德与历史方面的可疑性或反对国家的特性的人们带来了强有力的声音。分裂之后，对运动的中伤很快达到高潮。对此，运动的支持者胡适抗议道：

> 我们并不是替陈炯明辩护；陈派的军人这一次赶走孙文的行为，也许可以有攻击的地方，但我们反对那些人抬出"悖主"、"犯上"、"叛逆"等等旧道德的死尸来作攻击陈炯明的武器。（胡适，1922：2）

陈独秀坚持使用一些较旧的词汇，如用"联邦"而不用新的、正面意义更强的"联省自治"，其他如"霸"、"割据"等。在此过程中，陈独秀重新拣起"旧道德的死尸'作为新道德的武器，这新道德便寄寓于人民反帝反封建斗争的时代性的叙述结构中。新的"历史"与旧的王朝史找到了共同的事业，旧的敌人成为新的敌人。

让我们再回到"封建"一词的谱系。在帝制时代的中国，"封建"一词已经发展出了一种很强的对专制权力进行制衡的历史批判作用。就在19世纪末，它又一次浮现出来，动员反民族国家的反叙述结构。本书上一章结束时，考察了短短数年内该词是如何在梁启超手中被改造成了现代化的"他者"，虽然梁启超一直对线性进化论持怀疑态度，因为在中国封建制度是发生于中央集权的帝国之前的远古时代的遗迹。到联省自治运动时为止，陈独秀使用该词时，"封建"已经成为一个完全贬义的字眼。"封

建”一词失去其批判力，在很大程度上是由于采取了学自欧洲及日本的线性的“民族国家史”。正如奈地田哲夫（1987：208）所揭示的那样，在德川幕府初期的日本，“封建”（hoken）一词具有正面意义。但到后期，随着反对德川幕府及尊王势力的得势，该词被赋以贬义（Najita，1987：260～263）。由此，日本“封建”一词的谱系似乎出乎意料地与欧洲那种把封建制作为现代化的主要“他者”的线性的历史叙述结构不谋而合。

对于反对德川幕府的力量而言，“hoken”即“封建”这个象征代表的是一种必须消灭的政治力量。而中国的现实则并非如此。不过，在这里，这一象征也开始具有了类似的负面力量。当然，它之所以获得此种力量，是因为转向马克思主义的社会经济范畴之后，它代表着一种生产方式或生产关系。但是，通过这样的方式，它开始产生新的意义，以此为中心，20 世纪中国错综复杂的现实便被组织起来并开始产生一套新的、19 世纪后期关于封建的观念所不曾具有的意义或对社会现实的想像。胡适把陈独秀的词汇看成是旧道德的尸体并不完全正确，因为陈独秀非常巧妙地把这些旧的尸体包装进新的道德之中。“封建”一词意义的改造使联省自治运动的倡导者付出沉重的代价，因为它抹杀了整个一种他们可以依附的异议政治传统，由此也使之失去了作为这个传统的合法继承者来动员历史为自己服务的那些话语策略。

陈独秀上述批评所选择的时间不仅对于他已经道明的东西十分重要，而且对于他所掩饰的东西亦十分重要。虽然早在 1921 年时就已经有共产党人对（联省自治）运动提出批评，但是，陈独秀放弃并批评此种运动，清楚地表明了进步势力对运动的支持已经转移。他的文章发表于 1922 年 9 月，即孙、陈分裂的 3 个月之后，恰好是孙中山与苏俄特使越飞即将达成协议，苏俄承认中国国民党及支持其武力统一中国之际。一些共产党领袖如李大钊等已经开始加入国民党（李剑农，1956：442）。因此，共产党

对陈炯明和联省自治运动及地方的谴责更多地是与其新的努力方向即与中央集权的国民党建立联盟有关，而不是如何准确地表述陈炯明政权的性质问题。

当然，从湖南及其他地方军阀的行为来看，陈独秀的批评内容从一个层面来说是无可否认的。不过，广东的陈炯明却不符合对致力于分裂国家的封建军阀的特点的描述。陈独秀及进步人士对之失望的真正原因，与其说是陈炯明之类的军人会阻止实现一个联邦制的国家，倒不如说是他们不愿意响应全面革命的号召（Chesneaux［1969］呼应此种观点，认为这一运动主要是保守性质的）。不过，陈炯明政权当然不能用这样一种尺度来衡量，因为他从未宣布以阶级革命为目标。他信守给自己带来权力并支持他到最后一刻的目标：省内自治、民主改革及全国建立联邦制国家。陈炯明政权也不是惟一一个致力于此种目标的政权。湖南的省宪法反映了自治和民主的理想，尽管实践中有很多缺陷，但直到被中央集权势力消灭之前，它一直在发挥作用。在浙江，由商人、专业人士及议员在“浙人治浙”旗号下所进行的省自治运动致力于创造一个自治的省份，不仅不受外来军阀的制约，更不受国民党中央集权行政机关的制约（Schoppa，1977：672）。

1922年6月的分裂标志着进步势力已经放弃联省自治运动而转向反帝反军阀、民族统一的大业。激进的计划已经与致力于武力统一的中央集权主义的国民党人联为一体。毛泽东及其激进的同志们曾经把省自治与激进的民主视为不可分离，而陈独秀的文章此时却把激进的目标确定为与（省）自治水火不相容，即使陈炯明仍坚持民主的目标。陈独秀的文章有效地扭转了象征符号，人们不再用民主的叙述结构来评判联省自治运动的目标，相反，人们开始用民族国家历史的叙述结构来谴责这一运动的目标。对于中央集权的民族国家历史的诉求，也正是孙中山与国民党人的诉求。中央集权者与主张中央集权的激进派联合在共同事

业之下，并公开或暗示性地以一些本不属于联省自治运动的理想遭背叛为由，共同埋藏了联省自治运动。当国、共两党合作的北伐战争扫荡华南、华中各省时，它同时也像扫荡残砖败瓦一样，扫荡了各省宪法及地方议会，以便腾出地方，建立中央集权的民族国家。这场不宣而战的文化战争极为成功，以致从未有人停下来问一问，为什么连其前景是联邦制国家的如此柔弱的民主与自治机关从此以后再也无法在中国立足？

在其晚年的一篇文章中，列文森认为，共产党人把其眼中视为帝制时代真正的地方主义（即省籍归属及地方自给自足的事实）变成了博物馆里的陈列品，“它是作为全民族所关注的包罗万象的宝库而不是各省所追求的不尽一致的独特前景”而搬上舞台的（Levenson，1967：278）。不管20世纪初期的中国地方主义是否有更古老的根源，但上述简要概括的历史场景显然是将省改造为民族国家“包罗万象的宝库”的一个重要场地。然而，是否可以由此认为联省自治运动是省籍身份最后的昙花一现呢？是否可以由此认为它是从地方下层开始的民族国家的最终的叙述结构呢？

近年来，台湾和香港所出现的独立与自治的雄心表明，对于那些仍有条件可以表达不同观点的人来说，民族国家仍意味着不同的东西。更近一个时期，学者提醒我们注意这样一个新的现象，即毛泽东时代歌颂中原地区反对外国侵略与玷污的“真正”农民文化的“大汉族的、反帝的民族主义”的叙述结构正在消解。正在出现中的新民族主义不仅歌颂非汉族的回族等少数民族（Gladney，1991），而且还歌颂爱德华·弗雷德曼认为是南方对于民族国家的替代性叙述结构。此种叙述结构重新赋予那些毛泽东时代被边缘化的所谓华南的特点：一种强调个人自由与大同主义的、充满活力的企业家文化（Friedman，1993：12）。此外，随着新近获得权力的省级考古研究机构为本省或本地区各民族寻根

溯源，这种自信的地方主义已经在历史教科书中有所体现（Von Falkenhausen，1993）。正像20世纪初期的话语一样，这些历史并不主张地方分裂主义；也像20世纪初期的话语一样，他们也在继续书写着民族主义的目的论，只不过他们不再赞美大一统的民族传统。相反，他们也在构筑一种地方或省对于民族国家的叙述结构。

第五章　中国与印度现代化批评

以上我追溯了进步的启蒙历史通过理想主义的进化论、社会达尔文主义、反帝国主义、甚至马克思主义等来描述民族国家主体进化的方式。我们已经看到它是如何在民族、宗教、阶级和国家的想像中建构民族国家主体的，也看到了民族主体的进化虽然复杂、偏颇、迂回，但多数情况下，叙述结构的目的一直是现代的自觉意识。在最后这一章中，我将考察中国和印度两国对“历史”构成挑战的其他叙述结构或话语。由于这些替代性的叙述结构在民族主义的叙述结构及现代学术研究中多被忽略，因此，探讨其重要潜在价值的复线的历史就显得尤为重要。

这些替代性的叙述结构主要集中于“文化”这一观念上。在欧洲，较早用文化的观点来反对进化论的例子是赫尔德的著作。亚洲那些我们试图通过“文化”的观念来理解其替代性观念的人物似乎多不知道赫尔德的方法，然而两种语境下所出现的竟有很多相通之处。根据乔治·斯多肯的观点，在18世纪晚期，赫尔德反对文化帝国主义，即法国和苏格兰启蒙运动有关普遍进步的观念及隐隐暗示出的文化等级观念等。他强调民族性格的多样性，强调每一个民族的文化都是其独特的民族精神（volkgeist）的表现，都是神性在作为整体的人性的精神发展过程中自我实现的证明。当然，虽然赫尔德的观念可以看做是文化多元主义和人类学

相对主义，但是，其文化观念却从不拒绝种族进化论。每一种民族精神都围绕着一种“内在的原型”发展，犹太人将保留其祖先的精神，黑人永远也无法获得欧洲人那种“高等智能”等等(Stocking，1987：20)。那么，如果“文化”代表了一种对自黑格尔以来已被等同于“启蒙历史”的启蒙运动的“文明”话语的对立观点，那么，它也就能使这种进化论来为自己作补充。

在亚洲，这种反对模式同样向线性的进化观念提出了挑战。像赫尔德的批评一样，这些挑战常常把矛头对准主流民族历史叙述结构的一个或若干个层面，而同时也在重复着主流民族历史叙述结构的其他假设。因此，章太炎、鲁迅等，都接受进化论而不承认进步（Ogata，1984），泰戈尔和梁漱溟以各自的方式接受进步但否认可比较性。甘地是惟一一位彻底否定历史的重要人物。本章的后半部分将试图解释甘地思想的重要意义以及审视其彻底地、义无反顾地反对民族国家历史所用的镜子。现代学术一直不太关注这些启蒙运动的批评家。例如，美国、中国或印度的教科书中，这些人物要么大部分被忽略，要么实在不能忽略时，如甘地的个案，则将其行动与思想观念纳入民族解放或道德勇气的榜样之类的叙述结构中，表现出一种跳过对现代性的批评的倾向。

在中国及西方占主导地位的近代中国历史的叙述结构是一种现代化的叙述结构。这（现代化）被视做一个痛苦的、不确定的过程，尽管如此，它在各个不同时期却是在一点点地向着完全的现代自觉意识前进。这些时期都是大家非常熟悉的，我只是略作介绍。叙述结构开始于1840年的鸦片战争以及清朝政府及其官员拒绝接受西方强加的挑战。接着是自强运动，学习西学只限于实用的东西以便强国，中学才是最重要的，即“中体西用”。随着自强运动越来越无法抵抗19世纪晚期的军事挑战，部分士大夫和进步的资产阶级开始倡导体制改革，但并不触动儒家帝国体制的基本原则。这一时期的典型代表是康有为及其“百日维新”

试验。当然，1911 年的辛亥革命向传统的政治制度提出了挑战，但最终系统地批判旧文化基础的却是 1917～1921 年的五四运动。

当然，这种简单的、线性的叙述结构对 19 世纪末、20 世纪初出现的对现代性话语的复杂反应是没有办法做到完全公正的。在中国，那些质疑彻底现代化的人被称之为保守，尽管史华慈注意到这些人的反应其实非常现代化（Schwartz，1976：4）。特别是在中国的政治语境下，他们被涂以消极的色彩，成为反对进步与自由的时代潮流的人。在这里，我想进一步拓展傅乐诗对两种不同的保守主义（或称之为质疑中国现代化的叙述结构）所做的非常有用的区分（Furth，1976：39～41）。第一种形式的保守主义是试图将文化与政治分离开来，从而能够在科学、理性与传统文化之间找到一种一致性。在此种形式的保守主义中，文化需要从属于政治与技术的需要。第二种形式则不承认此种区别，而是试图将精神文化凌驾于物质之上。因此，此种文化的价值与理想必须塑造政治与物质生活的某些基本方面。

根据傅乐诗的看法，由章炳麟、刘师培等国粹派思想家所代表的第二种形式的保守主义所关注的是保守他们视之为中国历史特性的那些文化思想（Furth，1976：31～32；另见 Chang，1987：112，150）。因此，此派原则上并不反对现代性，而只是在质疑民族与个人生命在现代性中的可完善性。我发现此种民族主义式的批评锋芒似乎倾向于向东西方二分法靠拢，把东方文化描绘成精神文化的渊源，把西方描绘成物质或科学文化的渊源，两者都是人类所必不可少的。因此，通过文化对“历史”所作的批评虽将民族国家安置于别的基础之上，但同时也与一种救赎式的普遍主义联系在一起。中国和印度对现代化的批评多属此类。梁启超在目睹了第一次世界大战的毁灭性灾难而从欧洲归来后的观念就是此种试图用民族文化来改造世界的典型。梁氏这时相信，中国（与东方）文化在抗衡西方文明的破坏性方面对世界负

有很大责任（Hay，1970：137～140）。此种模式从到访中国的西方哲学家罗素、杜威等人那里得到了大力支持，从最热心的倡导者泰戈尔那里得到了大力支持，后者的泛亚洲主义受其在中国的私人友谊的影响甚大。尽管泰戈尔1929年最后一次访问中国时既没有受到国民党的欢迎，也没有受到共产党的欢迎（Hay，1970：323～324），但是，国民党的领袖戴季陶甚至于1930年初在《新亚洲》杂志撰文，公开颂扬亚洲精神统一，把孙中山描绘为以中国文化价值观念为中心的泛亚洲主义之父。在戴季陶的文章中，反帝和文化话语融会成当时一种广受欢迎的中国形象，把整个社会视为“担负着亚洲反帝斗争以及保持亚洲文化的纯洁使命的无产阶级”（Mast and Saywell，1974：98）。

对现代化的第二种批评形式存在于傅乐诗称之为新儒学传统的康有为、梁漱溟等人的思想中，所关注的核心问题是宗教与精神问题。虽然此派不一定反对现代化，但是，他们认为，儒家思想的宗教真理与科学相比，不仅应该独占一席之地，而且应该占据更重要的位置。换言之，儒学是一个包含科学或启蒙历史的标准所无法评判的真理的领域。我们可以用赫尔德主义的观念来看待此种文化观念，不过，它也是自强运动的“体用”公式的延续，把儒家的道德目标看做是采用技术的最高目的[①]。对于20世纪的儒家而言，由于儒学的宗教道德观念不能不引导国家和社会，因此，文化无法完全与政治分离开来。这对于国粹派而言则不成问题，因为他们所倡导的文化在某种意义上是从属于、至少也是可以适应现代化要求的。他们可以采取一种方式来选择文化

① 这里，我自己的观点与列文森的二分法有所不同。列文森把“体—用”看做是不自觉地将文化表述为目标，而“现代保守主义”者却被认为是自觉地利用文化、归纳文化。正如第三章所指出的，把文化用做工具，这在近代分期之前早已有之，而且儒家的精神在现代亦可作为一种替代性的目标（另见Chang，1987）。

的内涵或内容以适应时代的需要，而新儒家则无法做到此点，因为他们努力追求的是要把某些重要的价值观念和方向推向世界。

由于康有为受过启蒙历史进化论的启发，因此，学者倾向于认为，康有为思想基本上局限于进化论的范畴。当然，他表现出某些无情的进化论的种族偏见。在其乌托邦的《大同书》中，在写到包括除白种和黄种之外的所有那些劣等民族时，康认为他们中的大部分将被弱肉强食的自然法则所消灭。例如，凶悍丑陋的印度蛮族每年都因疫病而成千上万地死亡，因而无力抵御英国人；黑人由于身体气味难闻，歧视他们的种族偏见便很难消除。那些未被消灭的为数不多的黑人和棕色人种，将与肤色较浅的种族通婚，最终完全同化于白种人之中（康有为，1958：142～143）。然而，他对于进化论的强烈信仰却不应使我们忽略其思想中强调全世界博爱、平等的另一面。张灏（1987）强调康有为思想有的来自儒家，有的来自释家，也有的来自西方，极不确定，因此，康有为的进化论与来自儒家的“天命”的德性与事功（activism）共存于一体（当然不无矛盾之处，参见康有为，1958，第41页），而其乌托邦理想则是受到“仁”的道德观念的启发。实际上，如果不是把康有为看做是一个政治思想家，而是一个哲学家和宗教领袖，就像其弟子梁启超等人所作的那样，那么，我们不能不认为，其最终目标是把儒家的道德和精神说教推广到全世界，以挽救世界（Chang，1987：21～65）。

然而，20世纪的儒家几乎无人能够在社会中实现此种宗教—道德的前景，至少无法以明显不同于现代社会前景的方式来实现。也许，他们会满足于冯友兰所说的那样，所谓的“圣贤所做，就是眼前这些事。虽是眼前的这些事，但对于圣贤，其意义即不同”（Furth，1976：41）。梁漱溟可能是极少几个坚持认为圣人在世界上的行为必须以儒家道德群体的形式实现的人之一。梁氏的乡村建设研究院是受到孟子的启发而建立的：天生斯民，

作之君师，教以人伦。从这种意义上说，师表要努力成为圣人，政府的核心组织机构就是学校，而干部则是专心致志的学生的精神（领袖）集团。他痛恨西方资本主义的自私、竞争精神，批评西化的教育体制培养出一批特权化的阶层，道德完美的君主传统丧失殆尽（Alitto，1979：200）。他试图通过11世纪的乡约之类的神圣制度，在传统道德规范的基础上重建社会，以便使社会与道德教育成为不可分割的整体（Alitto，1979：206）。与此同时，梁漱溟也像康有为一样，从未与进化论断绝过关系。不过，此种进化论已经是经过改造的进化论，消除了其中的价值等级观念。在他所写的三种价值取向即西方的、中国的和印度的价值取向之中，每一种在适当的发展阶段都同样关怀着人生大问题。当然正如艾恺所指出的，这些批评并未阻止他把中国文化的精华看做一种绝对的价值观念（Alitto，1979：84）。

上述过程与倾向中的大部分亦可在19和20世纪印度的历史中找到，但是，叙述结构所采用的方式却并不相同。由于下一节将要提到的原因，对现代化的批评几乎与进步的叙述结构一样清晰可见，尽管前者的锋芒常常已被抹掉。我们可以认为，进步的叙述结构通过罗易（Ram Mohun Roy，1772～1833）及孟加拉文艺复兴、世纪转折之际的国大党温和派以及印度第一任总理尼赫鲁这样三个关键点连接在一起。但是，一个新的、影影绰绰的批评启蒙历史的过程（尽管尚未完全定形）使我们认识到，一个秩序井然的线性的叙述结构（就像中国史学在走向现代的过程中那样），是可以通过把每一发展阶段都与一相应或对立的运动联系起来，从而产生出复线的历史。

在五四运动中诞生的彻底的现代自觉意识所代表的中国叙述结构的高潮，在印度这一个案中实际上则是起点。19世纪的前50年，由首倡者和核心人物罗易所领导的孟加拉文艺复兴运动，高扬理性与个人权利，反对“迷信”、种姓制度与家庭。当然，

他坚持印度教，不过，其印度教已经被改造成了惟一神教和理性的代表。此外，他在阐述自己的观点时所使用的极其理性的方法，使他成为一个不折不扣的现代主义者，并以“现代印度之父”著称于世。罗易及其追随者呼吁改善妇女地位以及在孟加拉采用英语和科学教育（Ray，1975：14～15）。19世纪20年代的孟加拉青年运动比罗易更激进。这是一场由英印混血儿德罗济德（Henry v Derozid，1809～1831）所领导的、以西化的孟加拉青年为主的规模很小但却更彻底的反传统运动。在休谟、边沁哲学以及潘恩等激进思想家的影响下，他们宣布要用理性的尺度来衡量一切。他们的宗教态度受到伏尔泰的启发，促使他们狂热地批判印度的宗教（Ahmed，1975：99）。也像中国五四时期的反传统者一样，对于德罗济德派人士而言，只有全盘抛弃旧的，才能全盘肯定新的。

随着19世纪向前发展，早期反印度教与反传统的激进的偶像破坏运动总体上逐渐开始让位于更复杂的（即使不是更细致的）对于现代观念与实践的反应。钱德拉（Bankin Chandra Chattopadhyay，1838～1894）或许是当时加尔各答最受欢迎的文学家，曾一度自称是青年孟加拉的成员（Raychaudhuri，1988：203）。他总结出一套对现代化的反应的理论，在19世纪后期和20世纪印度整个知识分子中获得广泛的支持。钱德拉承认科学与理性的重要性与不可缺少性，西方之所以能够取得进步、繁荣与自由，是因为他们把理性当成文化的中心。然而，西方只是在物质文化方面处于优越地位，至于在精神生活方面，却鲜有贡献。在此方面，东方则正好占据优势。人如果只发展一个方面，尤其是物质生活这一个方面，则是不完美的。完善、完美的人应该把印度的宗教信仰与对于理性的热爱结合起来。当然，像他这样的人物，如果不说是更多地，至少也是同样地受到了欧洲东方学家的影响（Raychaudhuri，1988：8）。后者我们可以说

是在东方社会中寄托了对于某种已经失掉的精神的渴望。

钱德拉以及与之气味相投的思想家，诸如阿罗宾多·古什（Aurobindo Ghosh）、斯洼米·韦韦坎南达（Swami Vivekananda）等，在反对现代主义的道路上有其地位，其位置大体处在中国的民族文化派（国粹派）与新儒家之间。像前者一样，钱德拉承认理性主义、进步、个人主义等现代观念的重要性和不可缺少性。但从其民族主义立场出发，他声称，经过净化后再生的印度理想，作为一种理性的人生哲学，将远比西方的宗教或哲学所能提供的任何东西都要优越。像国粹派一样，钱德拉对现代主义与西方主义作了区分，宣称现代主义可以成为印度超然文化理想的一个组成部分。但在实践中，其思想中的张力却使他反对改革者所倡导的诉诸殖民当局在开明的基础上对印度教的旧习俗进行改造。从原则上说，钱德拉并不反对改革，但是，他认为，变革应以即将从民族文化或他更愿称之为民族宗教的复兴中诞生的新的道德共识为标准（Chatterjee，1986：73～79）。因此，就像梁漱溟一样，政治与文化从来也不可能真正分离：宗教与道德的远见务必贯穿在希冀实现的理想社会的图景之中。

在印度民族主义的历史中，20 世纪初期被看成是一个重要的政治分裂时期：极端派与稳健派分裂，希望通过政治煽动立即实现独立者与希望通过渐进的、法制的方式逐渐取得（英国）让步并最终独立者之间的分裂。从文化角度来看，此种政治上的分裂同样也适合于与欧洲模式的殖民地文明进步相对立的、建立在印度文化基础上的民族话语的主流民族主义，尽管不一定完全合适。上述欧洲模式的假说可以从稳健派对“英国人在印度实行的非英国式的统治”的批评中找到，G.K. 高克希尔及尼赫鲁的父亲穆提拉尔·尼赫鲁等稳健派都曾信从过此种“英国人在印度所实行的非英国式的统治”。印度民族主义通过高克希尔的同志马哈拉什特兰（Maharashitrian）、极端派的 B.G. 提拉克而得到了

最好的示范，他们从律师协会拿来民族主义的话语，然后在公共节日走上街头，动员印度人。正如本书第二章所提到的那样，尽管甘地从多种渠道获得其思想，并发展出一个包罗万象的独特的体系，但是，他所饱饮的此种象征性的“文化”之泉，把其民族主义建筑在永恒的（印度）精神之上。

在这一点上，印度民族现代化的叙述结构又变得复杂起来。我们面临着一个十字路口：我们到底应该集中关注尼赫鲁，把他看做现代意识之硕果呢？还是集中关注“对历史不屑一顾”的甘地？若集中关注尼赫鲁及赞成彻底现代化社会前景——在独立运动的大部分时期内，此种前景曾左右过印度人公共生活的某些关键时刻——的知识分子，那么，我们就可以建立一种解放的话语结构。可以肯定的是，即使在这一群体中，也几乎无人像（中国）五四运动时期或印度的德罗济德派人士那样倡导与历史决裂。在尼赫鲁看来，传统的重要性并不在于某种超越性的精神或道德目标，而在于民族国家的历史发展之中。印度史上所有伟大的统治者，诸如阿育王、笈多王、阿克巴以及好几位莫卧尔皇帝等，都曾试图建立一种政治框架，将这一次大陆上的文化多样性统一起来。这种民族国家的历史尽管赋予印度人民一种独特的性质，但同时也将他们放入了进步的、解放的启蒙计划之中[①]。

像第一章中所讨论的中国历史学家一样，尼赫鲁也是通过生长与衰老的生物学比喻来看待历史性的民族国家。印度思想、文化与科学早在 11 世纪即已达到伟大的高峰，而此后则进入了长期僵化与停滞的黑暗时期（Nehrn，1960：121～128）。确实，此后虽也曾有过短暂的创造时期，特别是阿克巴与其他蒙古皇帝时期，但是，一直到近代之前，即欧洲人充满活力与动力的近代

① 尼赫鲁确实在黑格尔的普遍“时代精神”基础上发展了一种印度民族必须再一次实现的变异的（进步观）。

到来之前，印度基本上什么也没发展。即使在这样简要的线索中，尼赫鲁在古代预先已经形成的民族国家主体问题上也显示出矛盾的心态。创造期的结束正好与伊斯兰教统治时期的到来相吻合，不过，个别的穆斯林统治者还能够在短期内振兴社会。当然，尼赫鲁的《印度的发现》一书并未涉及古代文化的内容，那是印度不同派别的、从温和到凶暴的民族主义者所关注的。尼赫鲁远比文化本土主义者更愿意相信，政治与文化可以分离。实际上，它们不仅可以分离，而且相对于启蒙历史而言，文化居于次要的地位。正如中国的马克思主义者所遇到的情况那样，民族文化可能曾经一度蕴藏着其所处时代的最高理想。尼赫鲁尽管不是马克思主义者，但他用现代启蒙历史观来承载民族文化独特性的观念的方式，却与尚未猛烈反历史的中国马克思主义者非常相似。他的观念大概介于中国本位文化主义者与马克思主义者之间。

不过，上述叙述结构不可能不遇到甘地这样一个人物及其影响。甘地也许是最难用现代话语中的任何术语来理解的政治人物之一。这里，我对甘地的解读很大程度上借助于帕塔·柴特吉及阿诗诗·南蒂的研究工作。甘地有关现代文明的基本观点是什么？对甘地而言，宗教—道德前景如此强烈，决不能容忍政治与文化的分裂，此种区分被真正的追随者——无论是甘地本人还是今日世界上各种各样的原教旨主义者——被认为是现代主义本身强加于人的东西。在最初于 1909 年出版的《印度自治》中，甘地对兴起于西方并传入印度的现代文明发起全面攻击。甘地的论辩思路也可以在西方浪漫主义传统或印度教或佛教文本中找到。不过，他的论点并不是建立在文本或经典的传统之上，而是建立于一种普遍的道德哲学之上。根据甘地的看法，致力于解放生产力、增加产品以便为所有人带来更多财富与享乐的现代社会，最终是毁灭性的。现代文明实际上使个人成为其侈奢的欲望及享乐

的俘虏，制造一种毁灭性的竞争并带来贫困、不平等及大规模的暴力行为（Gandhi，1938：24～27，44～45）。

与批评殖民主义的阶级特性但却赞扬其在“停滞的封建社会”中释放出新的生产力和技术的马克思主义者不同，甘地所批评的恰好是此种生产力。现代化的机器设备只能刺激人们对于更多物资的欲望，却永远不能满足此种欲望。更糟糕的是，工业化给社会带来破坏、剥削与疾病，并造成城市与乡村之间极其严重的剥削与被剥削的关系（Gandhi，1938：68～70）。在甘地的宗教—道德社会前景中，现代工业化不占有重要位置，现代国家在其中亦不占重要位置。甘地曾受托尔斯泰无政府主义思想的影响，他对于工业化的观点自然延伸到对现代国家的批评。现代国家之所以必不可少，仅仅是因为工业化及协调大型组织机构的需要。议会代议制亦无法改变甘地对现代国家的印象，因为代议政治是建立于竞争性的个人主义基础之上的。在新的独立的印度，国家永远不可能成为农村社会与经济振兴的适当机构。更为重要的是，作为一个强制性的机关，国家无法宣称拥有不可分割的权威，因为此种权威只存在于达摩的法则或道德责任中，即都存在于国家之外（Iyer，1973：253～260）。只有宗教具有此种超越性的权威，通过它才能够挑战现存的制度。

甘地提出了一种在很大程度上自给自足的乡村乌托邦社会，称之为自治公社（或王道乐土，即传说中的圣王的王国，参见第二章）。这将是一种家长制式的组织，统治者以高尚的道德品质表达集体意志。这也是一种乌托邦，其中，经济的生产组织是根据一种理想化的种姓组织形式而设立的，是一种完全互惠的系统，没有竞争，社会地位也不会有太大差别。这种理想的自治公社的观念事实上包括了对当时市民社会政治经济组织中所有值得谴责的东西的批评（Chatterjee，1986：92）。此种观念与孟子关于社会的观念惊人的相似，而它与毛泽东式的空想主义的相似则

更加令人吃惊。

如果我们暂时把毛泽东从现代叙述结构中解放出来并从一种相反的叙述结构的角度来切割中国历史资料，则可以更深入地理解甘地和毛泽东。两人都在寻求不同的群体形式，寻求其解放理想中所包含的可替代竞争性社会的模式，尤其是可替代市场经济的模式。尽管毛泽东坚持经济发展的观念，但他们对于经济自给自足、政治上封闭的公社的共同关注，对于城市的厌恶，对于技术专家的不信任，对天然自治的公社较之于代议制——无论是政党还是议会——优越性的重视，都使他们把政治从属于共同体道德之下。

魏克曼（1973）指出，对于毛泽东而言，虽然启蒙历史本身还保持在黑格尔—马克思式的进步线之内，但就像在这一总体理论中那样，作为与启蒙历史自动展开相对立的人的意志的问题却一直没有解决。毛泽东对意志的理解反映出来自中国思想与道德传统的影响，包括从王阳明到康有为在内的思想家的影响。魏克曼非常细心地注意到，此种影响并非永恒的。他特别回溯了世纪初康有为的整合工作，虽不尽完善，但这种整合却把进化的目标确定为“仁”的道德。在毛泽东的思想中，这种先入为主的观念非常明显：创造历史的人物必须具备一种道德力量，一种“革命忠诚”或纯洁性（Wakeman，1973：324）。因此，正是一种朦胧的“仁”的观念侵入占主导地位的叙述结构，才使得毛泽东也许不自觉地推翻了启蒙历史的目的，而去追求一种道德的共同体。

然而，毛泽东并不是一个反现代主义者，而甘地则是一个真正的反现代主义者。毛泽东的公社乌托邦并不是超验的，而是入世的、迫不及待的。甘地的乌托邦是建立在超验的基础上的，正因为如此，我们不能把与他对现代化的浪漫批评混为一谈。柴特吉认为，欧洲的浪漫主义者从启蒙话语的内部来批评科学与理性，他们从未放弃理性，但却在理性与道德、进步与幸福、历史

必然性与人类意志诸要求之间痛苦地挣扎。但是，这些紧张关系并未像困扰包括泰戈尔等在内的许多印度思想家那样困扰过甘地(Chatterfee，1986：99～100)。甘地的社会观的基础基本上来自其混合的宗教真理观，否认启蒙历史，蔑视其时代所处的启蒙问题。不过，他并不否认国家，至少暂时还不否认。既然国家在启蒙历史中，甚至在普通的历史中都没有栖息之所，那么，它只能拥抱超越的真理。

到底是什么使甘地这样的人物及其思想能够在印度社会和历史中占据最为重要的位置？在世界其他地区的现代社会中受过教育的人士普遍接受并尊敬这样的反现代化的观念是很罕见的。在中国，无论是大陆还是台湾，则尤其引人注目。尽管我将他与毛泽东进行比较，但是，这个比较由于毛泽东最终坚持启蒙理想并断然抛弃过去而无法继续进行。当然还有梁漱溟，他也被拿来与甘地比较。实际上，梁漱溟自认为是中国的甘地。但是，与梁漱溟比较，反差十分明显，原因在于，梁氏在中国知识分子中的影响与所受到的尊敬是不可与甘地在印度社会所受到的尊敬同日而语的。

当然，实事求是地说，甘地包容了很多现代化的势力，就连正在兴起中的工业资产阶级，特别是今日已经成为印度社会最显赫的波拉工业家族，也毫不例外。因此，这些现代化的势力也包容甘地。但是，无论甘地的思想在今日的印度实行与否，它们受到尊敬本身就值得解释。此外，尽管常常有人提醒我们注意，甘地的政治经济思想在印度已经不再有什么影响，事实上过去也没有真正产生过什么影响，但是，他的思想却一直作为一股强烈的对现行制度进行批评的力量而存在着。受甘地思想鼓舞的反对派极力批评现代化的极端后果，批评大规模工业化与城市化的社会代价，批评在进步的名义下政府权力的无限加强，批评对环境所造成的出乎意料的破坏等，并试图寻找办法来减轻其灾难。尤其

值得一提的是，环保运动，特别是印度的环保运动，已经重新引起人们对甘地关于现代性的批评的关注。对现代性的批评也许已经被印度民族主义者所驯化，但到目前为止，它并未消失[①]。

我准备采用两种策略来解释反现代化思想在中国和印度知识分子及广大精英阶层之间所产生的意义和影响的不同。我希望强调的是，我的策略所关注的是政治上极为活跃的精英分子、现代民族国家的设计师是如何表达自己及其政治团体的理想的方式，而不是一般抽象的印度或中国的政治文化之类的东西。第一个策略是探求精英分子不同的政治文化中的反现代化观点可能存在的制度上的寄托点。这一策略将提供必要的条件来解释差异，但尚不能提供充分的条件。第二个策略将探讨甘地的思想观念开始产生与巩固的特定的意识形态场景。这与当时帝国主义及两国（对帝国主义的）抵抗模式的具体状况有很大联系：甘地主义反抗英国的直接统治，中国则先是反抗帝国主义的间接统治，然后是从军事和意识形态上反抗日本帝国主义。第一种策略诉诸精英分子与政府结合方式中的文化差异，第二种策略则诉诸抵抗的意识形态与文化战略的差异。

林毓生（1979）曾经提出，五四运动的彻底反传统本身就是由于中国王朝体制中文化与政治秩序的有机统一而造成的。在这样的王朝体制下，天子把文化道德秩序与社会政治秩序整合于一体。制度中的这一关键点的崩溃意味着精英分子的文化道德秩序的合法性原则的崩溃，而这又进一步使得对传统秩序的全盘攻击

① 甘地主义的成分在印度“新社会运动”，如“生态—女性主义”、“农民”等运动中得到突出发展。这些运动倾向于反政府、关注环境、妇女参与、乡村中心、非统一性的发展等（参见 Gail Omvedt，1992，1994）。在此种情况下，南亚知识分子中的后殖民主义理论可以看做至少部分地是一种当代深层的、可以上溯到甘地的对于现代化的批评的知识化、西化的变体。

成为可能[①]。印度学家路易斯·杜蒙特对印度社会也提出了一个极其类似的观点。杜蒙特（Dumont，1980）认为，正是宗教观念，特别是种姓与污染的观念以及婆罗门教的地位在维系着整个制度。王国与政府保护宗教，但从根本上说，王国却依赖于婆罗门教的宗教观念与礼仪活动来为其提供合法性，而在杜蒙特有关印度的观点中，政治与社会依赖于宗教制度与观念。这样，在印度，"宗教包含政治"，而在中国，却是政治包含宗教（或道德文化）。

我们可以批评两种观点是在将复杂的文化传统简单化，将印度和中国极富多样性的文化简单化成了简单的、甚至可以说过于简单的原则。但是我发现，对于理解精英分子如何考虑并与政治权力结合在一起，他们的归纳不失为一种有一定价值的方式。所以，在林氏的归纳中，我们最好把有机统一视做一种象征，是它赋予士大夫精英分子和社会地位正在上升的那部分人士的世界观以活力。至于杜蒙特有关宗教支撑政治的结论，则需要通过不同的、特别是下层群体的自我理解在多大程度上与此结论有所联系来进行调节。通过把这些归纳理解为具体的、精英分子的象征，而不是理解为永恒的原则，我们就可以同时看到，作为绝对权威的新渊源，这两种精英分子的象征是以多么不同的方式试图塑造两个社会正在诞生中的民族国家。在以下的比较中，我将转向阿俊·阿帕杜拉对一个南印度王国及其寺庙团体从 18 世纪一直到 20 世纪的历史所进行的研究。关于中国史料方面，我将使用我自己的研究成果以及其他有关 19～20 世纪华北平原的资料。

阿帕杜拉对马德拉斯省的斯瑞·帕塔撒拉提·斯瓦米庙所做的研究为我们提供了一幅有关此种社会权威建立的清晰画面。在

① 林氏进一步认为，在进行全盘攻击的过程中，五四运动的革命家又重新制造出这一文化政治的统一体，试图再次用另外一些话语来使文化合法化。

17世纪后期英国人占领该地区之前，国王、庙中的僧人以及寺庙群体之间形成一种三角关系，其中，寺庙群体同时也是国王的臣民。一系列的交易，物质的和符号的交易，把三者联系在一起。主权实际上与寺庙的神性共存。国王向寺庙提供御赐的施舍及保护来表示对神的最高级的服务（其他资助者也会提供更慷慨的施舍，但却无法提供保护），从而可以分享神祇的权威。“通过充当神最大的仆役，人间的国王便维持并展示他对凡人的统治”（Appadurai，1981：51）。可以看出，王国统治者的权威实际上非常依赖于其对于寺庙的资助。

在礼仪性的荣誉授予的背后，对于寺庙群体和国王及王国机构之间的联系至关重要的，当然是寺庙中的掌门人，这些人也是寺庙的管理者。虽然国王被赋予对寺庙中的一切纠纷做出最后裁决的权力，但是，对于寺庙群体的实际日常生活的管理权却在这些掌门手中，国王不得侵犯。正如阿帕杜拉写道：

> 武王与掌门之间荣誉的礼仪性交换使得政治经济层面的交换成为一种公开的、稳定的、文化上得体的交换。这些武士王用军事上的勇敢所获得的对谷物资源的控制权来换取掌门所控制的寺庙中（象征性的）再分配过程的权力。反过来，在其相互斗争过程中……掌门也会发现，武士王的支持是多么适时，多么有利。（Appadurai，1981：74）

随着英国殖民地政府的扩展及其对于私人领域干涉的加强，尤其是在19世纪后期，宗教与政治权威结构方面的这种特殊的互动关系瓦解，三角关系被国家—市民社会的模式所取代。在结构方面，英国人取消了寺庙在南印度作为统治基础的地位。此外，一反过去的模式，殖民地政府致力于越来越多地控制寺庙的日常事务，从而侵犯了寺庙领袖的权威，引发了大量冲突和无休

止的官司。以上简要勾勒的历史过程是一种典型的建国尝试——在此过程中，国家试图剥夺地方群体的权威——虽然这是在一种殖民地背景之下进行的。

这种建国对宗教权威的结构有什么影响？旧的三角关系不用说已经崩溃，此外，掌门的权威愈来愈受到挑战。然而，这些遍布全印度的寺庙，却继续在选举政治、政治动员及一般的政治运动中起着关键作用。地方掌权者及律师、宣传家之间激烈竞争对于寺庙的控制权（Washbrook，1976）。由于被切断了与国家权力的关系，各教门及婆罗门教的精英分子试图在社区及寺庙中加强其权威。据阿帕杜拉认为，寺庙继续为政治合法性提供最后的诉求。寺庙所授予的荣誉被视为文化的象征，不仅因为它会给被授予者带来地位的提高，同时也会带来对寺庙资源的控制权、寺庙的信徒及其联盟者等。因此，在印度精英阶层核心部分的权力与自我想像中，宗教组织处于重要地位，从而使得宗教观念在诞生中的民族国家的叙述结构中发挥一定作用。

现在让我们来考察一下中国地方的宗教与政治权威在现代建国过程中处于何种状态。正如本书所揭示的那样，在19世纪末20世纪初的华北乡村，对于宗教领域活动的资助与管理，如捐赠与管理寺庙田产、建修寺庙、组织庙会活动、担任寺庙管理委员会委员等，显然都会给参加者带来声誉与地位。这类活动都由乡村精英分子控制，他们既有闲暇，又有财力。在许多乡村，宗教领域的这些活动为管理乡村公共事务提供了框架，如青苗会、自卫团等。另外，在某些乡村，寺庙委员会还是在神的注视下审判犯法者的最高法庭（Duara，1988a：chapter 5）。

我曾提出过，乡村精英分子在宗教领域所扮演的积极角色得到了一种天下国家的宇宙观的支持，这一天下国家以皇帝为核心，并由天上的和人间的官员来共同调节神灵与世俗世界的关系（1988a：134～136）。此种天下国家的活动为领导者表现其权威、

履行其责任提供了一个模板。乡村精英分子不管出于什么动机而参与宗教活动，都从官员对于官方认可的诸神的赞助及绅士阶层对正式的或非正式的诸神的赞助那里领略到有关政治领导的责任与风格的信息。它也提醒我们注意地方宗教领域的权威是如何象征性地依赖于宇宙天子这一关键观念，以及更广泛地依赖于国家官僚机构的礼仪活动。当正在实施现代化计划的国家发出一种不同的有关乡村宗教领域的信息，要求乡村领导人把其忠诚从宗教领域转向现代国家更世俗的活动时，此点显示得更为清楚。

正如我在前几章中所说的那样，在20世纪初期，在袁世凯颇具创造性的领导下，直隶和山东两省行政当局积极在乡村一级推行现代化的改革，把旧的宗教领域视为“迷信”，同时也是重要的财源。两省巧妙地没收了寺庙及其财产，这是不能不加以重视的（参见第五章）。这一成功很大程度上是由于得到了乡村精英的合作，后者从中央政府下达到乡村的（设立）新学校、新爵号、新计划中看到了新的地位升迁的渠道。这些资源被用来保护及支持乡村精英的权威，他们在此开创时期垄断了所有官职(Duara，1988a：157)。换言之，乡村精英对国家的要求适应极快，反应特别迅速，能够相对容易地将其对于宗教领域的热诚转移到世俗领域中来。他们之所以能够做到此点，是因为在他们看来，宗教中的政治才是第一位的，宗教领域已经不再是精英分子政治角色的因素。

上述比较对我们理解对现代化的批评在印度占据更大优势有什么启示？当然不是简单地说宗教就是反现代化的。宗教，无论就其本身或其意愿来看，根本是与现代化相适应的。美国、日本或台湾等国家和地区宗教日益扩大的作用已经证明了这一点。在印度，经济最发达的是旁遮普，那里的锡克教的复兴占主导地位。在中国，近年来最繁荣的地区，如南方及东南沿海地区，也出现了大规模的宗教复兴的浪潮。我相信，上述情况已经告诉我

们，凡是精英分子的权威存在于国家政治权力之外（一般是存在于有组织的宗教之中）的地方，精英分子不仅能够造反，同时亦能总结出一套与政治权力所寄身的权威话语相抗衡的替代性话语。因此，在印度，建国计划并未排斥精英集团用本土语言来批评与殖民当局联系在一起的启蒙历史叙述结构的空间，相反还对这一空间有所拓展。由此，我们得以理解甘地授予国家以道德权威的力量所在。

在中国，由于天下国家包含了宗教和道德的秩序，地方和知识分子的权威来源主要存在于政治之中。我们已经看到政治中枢的作用是如何在甚至最基层的乡村社会中塑造着精英分子的忠诚。政治中枢的崩溃使得五四运动中激进派的反传统成为可能，同时也使社会非现代化的阶层对新兴秩序的批评非法化。正如第三章所讨论的，诸如小刀会之类所领导的非现代性的、非精英的民间宗教运动在继续活跃着，并对主流话语提出挑战，特别是向民俗与民间宗教有关的主流话语提出挑战。然而，由于与现代知识分子缺少联系，他们无法创造出一种公共领域可以接受的替代话语。

在印度，宗教权威的相对自治使得甘地那样的人能够影响巨大。但是，如果把甘地完全等同于19世纪试图将国家建立在与启蒙历史相对立的“精神文化”观念之中的印度精英分子的计划，则是错误的。斯蒂芬·海曾揭示了整个19世纪印度的文艺复兴极大程度上是孟加拉和南印度的婆罗门教的功劳，是为了歌咏《佛陀》和《优波尼沙》这样的高级婆罗门哲学传统。从一个层面来看，甘地这样一个非婆罗门教徒吸取了婆罗门教的传统，而从另外一个层面看，正如阿诗诗·南蒂（Ashish Nandy，1987：155～188）指出的那样，他又代表着与该教传统的断裂，因为甘地的印度教肯定非经典性及民俗的东西。尽管这使得他有点像中国的本位文化派（stativists），从传统中寻找现代民族文化的根

源，但是，我们应该记得，对甘地而言，他所看重的常常是这些民俗传统中那些非现代性的部分。甘地对现代化的批评相当一部分是从民间的、教门的文化传统——今天在甘地的故乡仍起着重要作用——之中获得其合法性的。古吉拉特这一地区是一个包括禁欲的耆那教和基督教等在内的宗教文化汇聚、竞争的区域，他的家族受到以一神崇拜著称的印度教奉献传统的极大影响。正是从这一传统中，他得出了反对印度教经典及种姓制度的思想并提出了非暴力和爱心为基础的宗教民族主义。最重要的是，这种一神教传统给予他一种方向，一种风格。现代圣雄甘地遵循一神教教士的精神，在全国各地宣讲其思想，直接深入到普通人民之中（Rudolphs，1967：158，172）。

如果说印度国民运动中精英领导层里经久不衰的宗教传统为批评现代性创造了一种空间和一群听众的话，那么，甘地的批评本身却不一定是此种空间的产物，其内容必须放在他遭遇殖民地意识形态的背景之下来理解。阿诗诗·南蒂（1983）曾经认为，殖民地意识形态的心理影响远比其政治经济影响要深远得多，破坏性也大得多。此种影响在殖民地社会和宗主国社会中都可以感受得到。西方国家要将世界殖民合法化，必须建构一套政治意识形态，不仅改造殖民地人民的象征，而且还要把西方社会的自我形象重塑为与东方社会本质上绝对对立的形象。在印度的语境下，“土著”被胡乱描写为怯懦、颓废、天真幼稚、迷信、无知等。反过来，西方的特点则是充满青春活力、富有侵略性、具有主人翁气质，这在英国的公立学校中表现得尤为夸张。在这样的建构中，西方社会本身所具有的大量矛盾的、自由奔放的特点，诸如女性气质、稚气、消极、年龄的正面意义等则被压制，使这一社会从心理上付出了极大代价。南蒂考察了此种意识形态对于那些处在两种文化交汇之处的人，诸如鲁亚德·基普林、E.M.福斯特、C.F.安德鲁斯以及印度西化的知识分子阿罗宾多·古什

等人所产生的摧残性的影响。

甘地是为数不多的几个成功抵制了殖民主义对印度的表述的精英人物之一。在我看来，上等种姓的印度改革家倾向于对殖民主义的心理攻击采取一种缺乏远见的防御模式：（用西方的物质）重建印度的精神，这本身就是殖民主义的产物。部分由于上述防御性反应的结果，印度精英分子对于五四时期中国知识分子那种自我批判更加不愿接受。据南蒂认为，甘地能够突破此种防御性，并能抵制位于殖民主义意识形态根基的、在启蒙历史的核心之处的渐进控制与种族主义、大男子主义以及夸大的成人气质等之间的联系（Nandy，1983：100）。他的消极抵抗和非暴力学说试图将活力与勇气从侵略性中解放出来，并承认它们完全适合女性气质。他清楚地意识到殖民主义对英国人自身人格的破坏性影响，指出（其）放弃了真正的基督教信仰。他认为，真正的基督教信仰是绝对不会赞成殖民主义的。

（以下部分不是南蒂的观点）然而，甘地似乎采取了最后一个步骤，将殖民主义的非理性、非道德与作为整体的现代性等同起来。现代思想的范畴与殖民主义的意识形态如此深刻地纠结在一起，要接受西方关于真正的对手的标准，即成为“现代化游戏”中的一名选手，就必须强暴自我的存在，就必然会被困于“他者”的破坏性范畴之中而不能自拔。

因此，促成甘地批评现代化的充分条件就是与殖民主义迎头相撞及其民族主义为被困于两个世界之间的中产阶级提供心理上替代殖民主义的能力。在中国，帝国主义的存在当然受到普遍痛恨，反帝则是20世纪前50年中国一切政治运动的核心。但是，在中国大多数地区，由于没有形成制度化的殖民主义，因此，这意味着无论对殖民者还是对被殖民者来说，都没有像印度或其他沦为直接殖民地的国家那样强烈的殖民主义意识形态。反帝主要是在政治经济层面上，从人民的观念中根除帝国主义意识形态的

影响并非当务之急。

对20世纪初日本殖民主义的话语做些思考是十分有趣的。据我所知，尚无人对此进行过严肃的研究。不过，试图理解日本对于启蒙历史及东方的建构的研究已经开始出现，特别值得注意的是斯蒂芬·田中所著的《日本的东方》（另见 James Fujii，1993）。田中关注的中心是明治时期所创作的东洋史（toyoshi，意为东方史），一种对东亚历史影响极大的历史叙述结构。从我们的观点来看，东洋史把线性的启蒙历史与一种相反的“文化”话语结合在一起，其方式是：日本能够抵抗世界性的“启蒙历史”的等级制并且建立与西方相应的等级制，在这种等级制中，与其他亚洲国家相比，特别是与中国——日本的话语中用“支那”来指中国——相比，日本却处于优越地位。作为替代性历史的基础，东方被理想化（或东方化），而对于冈仓天心等人来说，日本的使命就在于重新回到亚洲的过去并重新获得亚洲已经失去的美丽。然而，占主导地位的学术趋势，似乎倾向于把中国具体化为日本的过去，化为暂时的劣者，即使在宣称某些亚洲理想的永恒价值存在于现代日本之中时亦是如此（Tanaka，1993：19）。承认东洋史话语的不确定性，承认东洋史话语刺激许多日本人把视野扩大到其他亚洲国家以便建立积极的未来这样一个事实固然重要，然而，即使在最高尚的人士中，也存在着一种对“日本的东方”的家长制的心态，这就为日本帝国主义对这一话语的疯狂利用埋下了祸根（Tanaka，1993：chapter 5）。

那么，日本殖民主义意识形态似乎从一开始就对其殖民对象采取了一种完全不同的方法，一种使甘地式的反应即使不变得毫无意义也会黯然失色的方法。日本帝国主义在20世纪30～40年代宣布建立大东亚共荣圈是日本人的使命时，他们所诉诸的就是歌颂亚洲统一的东洋史，建立在古老的合作精神基础上的田园诗般的乡村社会将是建筑日本帝国的砖石，只有它才能抵抗西方资

本主义的腐蚀力（Hatada Takashi，1976：10～15）。尽管甘地和日本帝国主义之间有着天壤之别，但是，连甘地也曾支持过的以替代性的亚洲价值观念为基础的对现代性的批评，在中国受到极大怀疑是不足为奇的。

结　论

对于甘地对现代化的彻底批评，我有必要表明自己的立场。在撰写本章的过程中，我突然意识到面临着一个十分滑稽的局面，即本来是一部研究中国问题的专著，其结尾却在大谈特谈甘地。当然，从思想史的角度来看，对于一本试图解构民族国家的先人之见所强加的界限的专书来说，这是完全恰当的。从另外一个层面看，我必须承认，“民族主义的狡诈”也偷偷进入了我的研究工作中：研究甘地也就是研究我自己的困境，作为后殖民地时代的知识分子，我的自我表述已经将自己从原本是其内在的一个组成部分的世界当中异化出来。也许，我们所有的表述都不可避免地包含着规范等级，以程度极不相同的破坏性对民族和文化进行边缘化并加以压制。甘地是否对我们理解如何及为什么向“他者”敞开对话的大门有所关联呢？

我的答案既肯定又否定。甘地的贡献在于表明，有可能将大批的人民群众带入到政治主流之中而无需经过剧烈的或痛苦的、19世纪帝国主义在知识分子中间所制造的自我形象的改造；有可能不仅在外来的或精英的话语中，而且在民间传统的精华中找到自治的源泉；有可能塑造一种将追随他的人民工具化降到最低限度的意识形态。在这些方面，他也像那些中国基层的改革家晏阳初和梁漱溟等一样，对他们而言，改革的冲动通过把地方保存为一种价值观念而得到平衡，尽管甘地在政治上比他们更著名。

在保存地方——这里指与现代化的中心相对的宗教传统——

作为一种价值观念的过程中，甘地得以将之改造为一种空间，透过此空间，可以批评国家占主导地位的意识形态。这一空间在许多方面都与西方的市民社会相似。我们无意于将宗教空间与市民社会等同起来，因为启蒙运动的矛头就是对准宗教权威的。不过，如果我们脱开现代欧洲的历史，而从东欧、拉丁美洲、菲律宾以及其他地方民主化方面的政治发展来寻求我们的视野，那么，我们就不能不承认，对国家和国家意识形态的批评正是来自于罗马天主教、解放神学之类的宗教资源所提供的权威。

在中国，解放的现代化的叙述结构具有其威力，因为它把国家和现代知识分子的积极性都调动起来了，它在许多领域给中国人民带来的成果都是不可忽视的。此外。尽管我批评中国知识分子对人民的表述，但是我相信，印度高度精英化的官僚机构及知识分子（在社会导向的活动分子团体之外）可以从中国人的平等主义中学到许多东西。不过，中国知识分子对现代化的叙述结构的强烈追求似乎产生出一种独白，梁漱溟、晏阳初、陶行知等渐进的改革家在此种叙述结构之下被边缘化（如果在另外一种环境下，上述每个人都可以成为甘地的角色）。在此过程中，这一叙述结构抹掉了民间文化、宗教及其社会生活的活性，并使发生于现代话语之外的对于现代意识形态的批评非法化。尽管中国知识分子一再受到国家的迫害，然而，正是此种叙述结构促使知识分子一次次投入到国家的怀抱，与此同时从“群众”与“传统”两种活生生的文化之中脱离出来。国家有效地利用现代化的叙述结构来扩展其权力，而中国知识分子则自我剥夺了原本可以从历史和民间文化中找到的道德权威的替代来源。

同时，甘地之成功地将人民政治化亦局限于下述事实，即他的政治是对道德的方法论的沉思。我们可以认为，他的使命就是创造出一种认识论上较少受制约、道德上却是自治自控的自我。实际上，他专心致志于严格计划，以使其自成总体，最终却自食

其果。我发现，此种总体化反映于其乌托邦主义之中，极端矛盾，从而产生出它试图反抗的现代化的基本特性，因此，通过把殖民主义与现代性混淆为惟一的、既定的生存方式，他将之客体化，并未注意内部具有颠覆性的历史的张力。对于现代社会中的和平传统，对于环保运动的威力，对于日益可见的男女合流，对于“年龄革命”，甘地将会作何解释？甘地并没有认识到，对于任何观念系统的解构都必定会成为这一系统的牺牲品。更肯定地说，“话语从传统借来解构这一传统本身所需要的资源。现在的问题就是要更加明确、系统地提出这一话语的地位问题”（Derrida，1978：282）。

甘地未提出他所批评的与自己有着密切联系的（现代化）问题，所以，他无法看到，他的民族观念中试图包容的超越性的真理，恰好与作为启蒙历史主体的民族国家殊途同归，即使所有具体的历史被重写、消散乃至消亡，其精华亦将继续存在。为了找到方法来取代启蒙历史作为民族的基础，甘地取消了历史性本身，而代之以一种超越性的理想，一种更加无法实现的理想。我们的任务是禁绝启蒙的历史，但与此同时，又要拯救历史。我们之所以要这样做，是因为我们深知，民族国家不可能本质化为超越的现实，超越自营的政权与竞争的利益集团。民族国家是同时作为权力关系、群体表述以及对超越的追求而存在的。正如三者之间的关系复杂而不断变化一样，只有合理配置历史所提供的所有资源，才能够理解民族国家。

总结论

本书试图将民族国家理解为一种有意义的实体，理解为对于社群的不同看法和不同表述。通行的有关民族国家的定义倾向于强调由人民、领土、主权构成的民族国家的正式形式。这个由全球性的民族国家体系所产生的模式与把民族描写为一种统一的古代的实体逐步发展为现代的民族国家——集体主体的那种民族国家的历史有着密切的联系，中国主张现代化的民族主义者和民族国家就是用此种启蒙历史的叙述结构及复制启蒙历史前提的各种话语（包括社会达尔文主义和马克思主义）武装起来，试图要么消灭要么利用那些不属于其自觉理想的历史话语的观念（如民间宗教组织或秘密社会）。即使当民族启蒙历史并未受到挑战的时候，中央集权的国家话语的倡导者也已经破坏并埋葬了通向现代民族国家的他种道路。我们看到诸如国民党和共产党之类的民族主义组织是如何宣称国家拥有一个集体的民族主体，从而导致联省自治运动和封建市民社会运动在政治上和意识形态上的衰亡。

然而，当回到那些从某一层面上支持启蒙历史的话语与叙述结构时，我却发现，每一种（话语与叙述结构）同时也与正式的把民族国家视为集体的、拥有领土的主权国家的观念之间发生严重的紧张关系。不仅考虑阶级、宗教以及种族或国际反帝的企图与历史表述之间的相互交叉，甚至也要考虑社会达尔文主义。这

样，刚刚在中国把种族和民族捆绑在一起的社会达尔文主义，在地方层面的解读中，却成为20世纪初期联省自治者的话语中支持地方自治、推迟与民族国家结合（的工具）。同时要注意到"历史终结"的话语：那些在反民间宗教运动中倡导黑格尔自觉意识的目的论的民族主义激进派，在极力论证国家是道德的群体的同时却又否定其过去与未来。这些话语和相互竞争的叙述结构所产生的民族国家不仅成为身份与忠诚的对象，而且成为分歧、甚至是血腥的分歧的对象，正如美国或中国的内战或印度独立时的被分裂等那样[①]。

我发现，要弄清这些话语何以能够产生如此相反的作用，必须把这些话语及启蒙历史解读为不断变化的、部分地制造身份认同的方式，而不是一成不变的、统一的整体。在第二和第三两章中，我特别揭示了与把自觉之类的现代观念视做一个时代或社会的本质的倾向保持一定距离的重要性。由此，我们看到对过去的社群的总体化表述补充了世界主义的意识形态，正如我们看到现代民族被替代性的历史的群体现念所撕裂一样。我试图通过力所能及的手段，不管是注意历史上被压制的或初始的话语，还是通过解构性的"补充"的观念，解构这些总体性的（建构）[②]。

蕴藏相互对立意义的民族国家不仅塑造着人民的生活，有时

① 关于把美国内战至少部分地解读为两种不同社会的叙述结构之间的斗争，可参见艾丽斯及威尔达伍斯基（Ellis and Wildavsky，1990）。根据他们的观点，内战是由激进的废奴主义话语的发展及其"不肯姑息罪恶"而引起的。反过来，这种话语的发展又引发了南方地区的对立话语。把主一奴关系视为美好社会的基础。对社会的看法的两极化使得在同一民族的框架之内不可能同时容纳两种话语。

② 我承认，尽管做了上述努力，但有时我们所使用的"现代化"或"传统"可能比我自己意识到的要更具本质主义的色彩。不过，我愿意承认一个范畴及其与对此范畴的批评之间有一条模糊的界线，而不愿假装能够完全揭示出这些观念，毕竟我的世界观是在这些观念中形成的。

甚至还会危及其作为主权、领土的启蒙历史的形式本身。包含在民族表述之中的对群体的替代性叙述或世界主义的追求，如中国或俄国的马克思主义国际主义或伊朗的什叶派等，曾历史性地构成过此种威胁。今天，对此形式的威胁在欧洲共同体表现得更加清楚，而对之所做出的反应则可能是以地区贸易壁垒的形式。跨国资本主义的需要极有可能与跨国的群体表述联系在一起，从而危及民族国家。

当代资本主义似乎不仅从外部而且还从内部危及民族国家。我对于当代资本主义对民族国家影响的观点固然不乏猜测性，但这些影响可能是作为民族演变主体的启蒙历史在世界许多地方逐渐让位于“多元文化主义”潮流的原因之一。在某些人看来，诸如南斯拉夫、苏联等多民族国家的解体似乎掀起了一股追求“种族纯洁”的民族主体的潮流，从而表明前者是脱轨的历史。然而，在我看来，几乎没有任何可能返回到或创造出单一种族的民族国家。我所指的并非仅仅是在资本主义和前社会主义国家中的移民、人员流动与文化迁移等所带来的人口的极端混杂，而且还特别指当代资本主义世界中日益出现的“民族分工”。这是一个正在兴起的、相对较新的研究领域，几乎没有办法在结论中来作介绍。但是，请允许我引用自己所遇到的一场对话，正是它使我十分清醒地意识到：如果从某些方面说资本主义需要一种同质的劳动力队伍（Gellner，1983），那么，今天它会发现，民族分工同样十分有用。

在加州硅谷的一位印度籍软件工程师告诉我，那里大多数硬件工程师是中国人，他们的科学能力很强，但缺少（英语）语言能力和（美国）社会交往能力；大多数软件工程师是印度人，他们具有数学和语言能力，但没有社交能力；大多数管理人员是美国人，他们有社交能力。劳动分工中所谓的文化能力和族群归属的搭配已经十分复杂，但当我们认识到，大批亚洲妇女因其温

柔、驯服的本性而受雇于残酷剥削他们的计算机生产工厂时，情况就变得更加复杂。这里，劳动分工也通过更复杂的模式复制出了“亚洲家族”的家长制，在此种复杂的模式中，文化、民族与资本纠结在一起。商务杂志和通俗出版物中所评论的新书宣称某些民族的特殊才能有利于其在资本主义世界成功，从而加强了这一把资本主义的张力与“民族”和“文化”，而不是与阶级、国家或资本本身联系在一起的趋势（Duara，1993）。

上述有关各民族特殊技能与能力的观念与社会达尔文主义有关各种族的特殊文明天赋的观念之间有着惊人的相似之处。不过，在现代，当代资本主义的产物及多元化的应用和民族之间的流动性将使民族国家越来越难以宣称自己由独一无二的民族/种族所组成。一方面，现代国家中经济的动机使之必须机动化、多元化；而另一方面，民族国家的政治机关又常常无法容忍由此所产生的混乱（Appaudurai，1993）。不同的民族适合于、或被认为适合于不同的职业或文化领域，如亚洲的食品商适合于（在）美国的城市中心（开设食品店），南亚的女性适合于西亚的家务劳动，泰国的工人适合于在台湾打工，土耳其人适合于在欧洲打工等。由于这些领域中潜在的冲突性，民族间的紧张关系以及涉及身份认同的运动，新的起源的话语和多元主义将在多数社会扩散，民族国家将更加难以宣扬其同一的、启蒙历史主体的演化。因此，民族国家的形式，尤其是与启蒙历史的关系，很有可能发生某种变化。

中国的情况将如何？其历史或民族国家会否式微？领土主权的民族国家形式是否会受到影响？在许多方面，这些都比其他地方更加难以预测。少数民族的活动和大规模的移民虽比从前增多，但与其他地方相比，仍受到更多限制。与东亚和东南亚其他民族国家的海外汉族华人经济联系的加强增强了汉族的信心。最后，作为民族主义的有效替代话语的儒家思想和共产主义世界观

的解体似乎已经导致了原始社会达尔文主义民族主义的复兴。不过，即使在这些地方，也存在着对立性的潮流危及中央集权的民族国家。各省的自给自足刺激了新的地方身份认同的出现，特别是正在崛起的以香港资本与文化为中心的、与北方的打工者和"封闭心理"相对立的南方身份认同（参见 Friedman，1993，及本书第六章）。此外，正像在欧洲一样，民族国家的形式最终可能不适于或不足以管理中国与外国日益发展的经济联系，尤其是这些经济联系在沿海省份的发展是独立于中央管控之外的。

不过，不管民族国家的形式还会存在多久，也不管启蒙历史是否还会继续支持民族国家的合法性，启蒙历史强大的盗用功能都会不断受到挑战。在亚洲，政治、思想及道德等方面对启蒙历史的挑战都集中在我权宜名之为"文化"的观念上。文化话语的道德权威通常源自于以大同或甘地的自治公社为目的的普遍主义或救赎式的渴望。具有讽刺意味的是，此种大同主义生产出一种特定的不可压缩的差异空间（民族），以抵制启蒙历史的吸纳。作为差异空间的文化使得梁漱溟和甘地这样的思想家能够为我们提供对于启蒙史学的压迫功能的批判眼光。然而，这些超越价值观念与精神文化的倡导者同时又信奉民族国家，这就使得民族国家得以利用这一空间，吸取其怀旧的大同主义，并颠覆其批判功能。作为不可压缩的差异空间，文化被用来为妇女的从属地位及政治、经济权利提供合法性。

更近一个时期，对线性的启蒙历史的批评已经产生出了一些重要的、具有开创性和替代性的历史著作，包括年鉴学派、米歇尔·德·舍陶、福柯以及一批新起的后结构主义与后殖民主义的作家的作品（参见 Attridge et all，1987，Spivak，1988）。我自己主要通过复线的历史观念对启蒙历史所作的批评受到上述文献的影响。我的批评与先前大多数对民族主义史学的批评有所不同，主要不是集中于（揭露）启蒙历史著作中的误谬，而是注重于此

种作为演化中的民族主体的历史的叙述结构。由于当代史学大都分享其所研究的追求启蒙目标（诸如演化的主体或因果模式等）的现代历史人物的一些有关线性历史的假设，因此，此种专业史中的相当一部分亦成为这一批评的对象。我在各章中试图证明，这些共同的预设隐没了许多个棘手的问题，包括作为现代化的本质的自觉观念（见第二、三章）、社会达尔文主义的重写（第四章）以及最为重要的、被启蒙历史的共同问题所遮盖的“封建”等观念变化的功能等（第五、六章）。

复线的历史不仅用多样性替代了单一体的演化，而且否认历史是因果性、线性发展的，否认只有在因果的链条中才会前因产生后果。复线的历史视历史为交易的（transactional），在此种历史中，现在通过利用、压制及重构过去已经散失的意义而重新创造过去。与此同时，在考察此种利用的过程中，复线的历史不仅试图重新唤起已经散失的意义，而且还试图揭示过去是如何提供原因、条件或联系从而使改造成为可能的方式。

对于过去的利用通常会在一定时期内显示出过去的痕迹或影响，但偶尔也会出现痕迹在极短时间内即被彻底消除或完全重写的情况，而造成此种情况的原因则尚不甚清楚。有关福柯所谓的意义的“系统颠覆”（systematic reversal）之类消除痕迹的典型事例，就是19世纪末20世纪初的数年间“封建”意义及其作用的改造。在这里，我们可以看到，启蒙历史的叙述结构具有巨大能量，可以克服并同化过去，使之为自己的目的服务。同样，五四运动在启蒙历史的目的论架构中对“人民”、“民众”的表述，与先前的论述分道扬镳，更与过去和现在真正的大众文化脱节。但是，虽然我们一方面不能不承认并找出这些与过去的断裂，然而，我并不认为他们所显示的是两种不同的秩序之间巨大的系统性或认识论性的断裂。这些作为决定性观念系统的“秩序”支撑着我所批评的大多数有关民族讲义和有关中国的现代学术研究。

让我再来重温一下关注利用过程的复线历史是如何揭示出过去与现在相关联的。我探讨了若干个象征性观念的作用，在20世纪初，它们起着消除自身原有意义的作用，激进的改造并不常见，多数情况下是旧有的意义逐渐消失，而嫁接以相应的新意义。通常情况下，新的意义指示着重心的转换或比喻转喻性地与更早的意义联系起来。因此，例如，革命党人中相互矛盾的作为现代革命的“革命”和作为丧失天命的“革命”，家族与种族共同的词根“族”，地方自治与人民民权之间的平衡，乃至把大同当做进步的启蒙历史的目的，等等，都反映了在新意义替代旧意义之前所经历的渐变的过程。新的意义并非仅仅替代旧的意义，它们同时也只有借助于旧有的意义才能获得其合法性，才可能被理解。

这些象征观念就像威力强大的历史叙述结构的殖民功能。后者赋予前者以新的历史意义或使命，而其自身则被（前者）土著化或历史化。此外，占主导地位的叙述结构也通过类似的渐进的方法，通过重新组合或扭曲原有的叙述结构或其影响，对土著的或历史的叙述结构加以利用。我所找到的最好的例子就是革命党人采纳通俗小说中的秘密会党的浪漫叙述结构并极力在新的启蒙历史叙述结构中赋予这些秘密会党以共和平等及种族复仇的意义。这一微妙的改造不仅需要浪漫的叙述结构，而且还需要秘密会党反清的历史语境以支持其可信性。同样，19世纪末一种混合型的承异叙述结构试图结合西方观念与原有的封建观念对专制的批评以调动社会积极性来建立现代社会。在语言和历史之间的这些复杂的交易中，叙述结构就获得了修辞说服力，尽管它们同时掩盖、压制并抽象化了散失的历史。

能够动员叙述结构来改造文化与群体的意义的历史团体具有创造既作为过去又作为未来的历史的能力。叙述结构使之能够促使将来的历史向着此叙述结构的内在方向或目标发展。中国对启

蒙历史及其叙述结构的采纳在塑造20世纪中国史的过程中可能与其他客观因素同样重要。这些既是原因也是结果的客观因素在另外一种叙述结构下，会相当不同。就连本身极具历史创造力的五四运动，如果不是世纪转换之际中国历史开始被纳入启蒙运动的叙述结构，也是无法想像的。因此，我们看到某些强大的历史叙述结构，如民族国家的历史叙述结构，其本身就能够在塑造现在的过程中发挥重要作用。相反，由于政治和话语上的弱点，联省自治运动则无法赋予各省以足够的意义来支撑其动员发动工作。之所以出现这样的现象，是因为现代民族国家的启蒙历史对语言的控制日益加强。作为历史竞争的场所，语言正是我们可以看出启蒙历史的历史性之所在。

最后还有一个领域，在此领域中，复线的历史观揭示了启蒙历史范畴之外的历史，即被压迫者的复归。大同军（见第三章）用“大同”的名义反抗民族主义者对宗教的压制，并（不自觉地）挑战民族主义者为支持其镇压措施而把“大同”当做进步的启蒙历史的目标。哥老会穿上明朝的服装来庆祝共和革命成功，是对企图把他们塑造为共和精神的范本之举的一大嘲讽。最重要的是，整个中国现代史上民间宗教的回归及其强大的渗透力与其在中国历史主流的叙述结构中的缺失或边缘化形成鲜明的对照。

复线的历史中有三个时刻，使我们得以有足够的距离，超越，或从学术界及历史人物的话语和叙述结构之间来看待历史。在第一个时刻，我们试图通过批判性地解读其语言来把握一种叙述结构为借用所做的努力，不仅注意其建构表述的战略，同时也注意其与历史意义相协调的策略。在第二个时刻，我们关注此种叙述结构企图遏制“真实”的漏洞与失败，尤其要关注重现于他处（如哥老会的庆功会）的已经散失的“真实”的符号。最后一个时刻，我们在自己的学科目标和那些客观的话语（如社会达尔文主义、会道门的乌托邦思想、现代化理论等）差异之间获得一

种距离。但是，重要的是，不要把此种距离当成产生绝对真理，而要把它视做一种因时间空间上的差异而造成的一种有利地位。

以上三种时刻的解释学使我们能够把历史定位于不同的话语缝隙之间，定位于不同话语的边际之处，定位于不同话语的空间之中。从这一有利的位置出发，批判性的史学就能够将权力历史化、解体化。在揭示被认为是原初的、排他的、连贯的身份认同的历史性时，复线的历史质疑那些试图以文化权威性的名义来固定社会界限者的观点。这种真实性缺少宽容与相互依赖的能力，因为它不愿承认自身内部的“他者”。

参考文献

Agnew, John A.1987. *Place and Politics: The Geographical Mediation of State and Society*. London: Allen & Unwin.

Ahmed, A.F.Salahuddin.1975. "Rammohun Roy and his Contemporaries." In V.C.Joshi, ed., *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*, pp.89 ~ 103, Delhi: Vikas Publishing House.

Alitto, Guy S.1979. *The last Confucian: Liang Shu-ming and the Chinese Dilemma of Modernity*. Berkeley: University of California Press.

Anagnost, Ann S.1994. "The Politics of Ritual Displacement." In Charles F.Keyes, Laurel Kendall, and Helen Hardacre, eds., *Asian Visions of Authority: Religion and the Modern States of East and Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Anderson, Benedict.1991. *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. London: Verso. (Revised and Expanded version of 1983 text)

Anderson, Marston 1985. "The Morality of Form: Lu Xun and the Modern Chinese Short Story." In Leo Ou-fan Lee, ed.,

Lu Xun and His Legacy. Berkeley: University of California Press.

Appadurai, Arjun. 1981. *Conflict and Worship under Colonial Rule: A South Indian Case*. Cambridge: Cambridge University Press.

—— "Patriotism and Its Futures." *Public Culture* 5, no.2 (Spring): 411~429.

Armstrong, John A. 1982. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Attridge, David, G. Bennington, and R. Young, eds. 1987. *Post-structuralism and the Question of History*. Cambridge: Cambridge University Press.

Balibar, Etienne. 1991. "The Nation Form: History and Ideology." In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, eds., *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso Press.

Banton, Michael. 1980. "The Idiom of Race: A Critique of Presentism." *Research in Race and Ethnic Relations* 2: 21~42.

——. 1983, *Racial and Ethnic Competition*. New York: Cambridge University Press.

Barlow, Tani. 1989. "Introduction." In Tani Barlow, with Gary J. Bjorge, eds., *I Myself Am Woman: Selected Writings of Ding Ling*. Boston: Beacon Press.

Bayly, Chris. 1983. *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——. 1985. "The Pre-history of Communalism: Religious Conflict in India, 1700~1850." *Modern Asian Studies* 19, *no*.2: 177~204.

Benard, Cheryl, and Zalmay Khalizad. 1984. "*The Govern-*

ment of God": *Iran's Islamic Republic*. New York: Columbia University Press.

Benjamin, Walter. 1969. "Theses on the Philosophy of History." In *Illuminations*, pp. 253～264. New York: Schocken Books.

Bergere, Marie-Claire. 1989. *The Golden Age of the Chinese Bourgeoisie, 1911～1937*, translated by Janet Lloyd. Cambridge: Cambridge University Press.

Bernstein, Richard J. 1983. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Bhabha. Homi K., ed. 1990. *Nation and Narration*. London: Routledge.

Boli-Bennet, John, and John W. Meyer. 1978. "The Ideology of Childhood and the State: Rules Distinguishing Children in National Constitutions, 1870～1970." *American Sociological Review* 43: 797～812.

Boorman, Howard L. 1968. *Biographical Dictionary of Republican China*. New York: Columbia University Press.

Breuilly, John. 1982, *Nationalism and the State*. Chicago: University of Chicago Press.

Bull, Hedley, and Adam Watson, eds., 1976. *The Expansion of International Society*. Oxford: Clarendon Press.

蔡少卿，1987.《中国近代会党史研究》，北京：中华书局。

Calhoun, Craig, ed. 1992. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press.

Chan, Wing-tsit（陈荣捷），1953, *Religious Trends in Modern China*. New York: Columbia University Press.

Chang, Hao（张灏）.1971. *Liang Ch' i-ch' ao and Intellectual Transition in China*, 1890～1907. Cambridge: Harvard University Press.

——.1987. *Chinese Intellectuals in Crisis: Search for Order and Meaning (1890～1911)*. Berkeley: University of California Press.

Chatterjee, Partha. 1986. *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. London: Zed Books.

Chen, Jerome（陈志让）.1966. "Secret societies." *Ch' ing-shih Wen-ti* 1, No.3: 13～16.

——.1970. "Rebels Between Rebellions-Secret Societies in the Novel P'eng Kung An." *Journal of Asian Studies* 29, *no*.4 (*August*): 807～822.

Chen, Leslie H. 1988. "A Collection of Historical Materials for a Biography of Chen Chiung-ming (*1878～1933*)." Unpublished essay. Alexandria, VA.

陈独秀，1915，爱国心与自觉心，甲寅杂志第1卷第4期，收入《陈独秀文章选编》，北京：三联书店，1984，第67～72页。

——.1922，对于现在中国政治问题的我见，《努力周报》，1922年9月3日。

陈炯明，1928，中国统一刍议，前附章太炎序，未刊，收入陈·莱斯利编《陈炯明传记史料集》。（译者注：收入段云章等编《陈炯明集》，广州：中山大学出版社，1998，下册，第969～1049页）

Chesneaux, Jean. 1969. "The Federalist Movement in China, 1920～1923." In Jack Gray, ed., *Modern China's Search for a Political Form*, pp.96～137. Oxford: Oxford University Press.

——.1972. "Secret Societies in China's Historical Evolution." In Jean Chesneaux, ed., *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840～1950*, pp.1～22.Stanford: Stanford University Press.

Chin, Frank F.K.1973. "The Element of Regionalism in Medieval China: Observations on the Founding of the Eastern Chin." In *Twenty-ninth International Congress of Orientalists*, vol.7, pp.67～71.Paris: L' Asiatheque.

Chow, Rey.1991. *Woman and Chinese Modernity: The Politics of Reading between East and West*.Minneapolis: University of Minnesota Press.

Cohen, Jean L., and Andrew Arato, 1992, *Civil Society and Political Theory*.Cambridge, MA: MIT Press.

Cohen, Paul A.1984. *Discovering History in China: American Historical Writing on the Recent Chinese Past*.New York: Columbia University Press.

——.1992. "The Contested Past: The Boxers as History and Myth." *Journal of Asian Studies* 51, no.1: 82～113.

Cohn, Bernard S.1983. "Representing Authority in Victorian India." In Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, pp.165～209.Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Connor, Walker.1972. "Nation-Building or Nation-Destroying?" *World Politics* 24: 319～355.

Crossley, Pamela.1987. "Manzhou yuanliu Kao and the Formalization of the Manchu Heritage." *Journal of Asian Studies* 46, no.4: 761～790.

——.1990a. "Thinking about Ethnicity in Early Modern Chi-

na." *Late Imperial China* 11, no.1: 1~35.

——.1990b. *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing*. Princeton: Princeton University Press.

《大足县志》(民国重修大足县志)。

de Barv, William Theodore. 1983. *The Liberal Tradition in China*. New York: Columbia University Press.

de Certeau, Michel. 1988. *The Writing of History*, translated by Tom Conley. New York: Columbia University Press.

Derrida, Jacques. 1981. *Positions*, translated and annotated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1978. *Writing and Difference*, translated by Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

Deutsch. Karl W., 1961. "Social Mobilization and Political Development." *American Political Science Review* 55, no.3: 493~514.

Dewoskin, Kenneth J. 1977. "The Six Dynasties Chih-kuai and the Birth of Fiction." In Andrew H. Plaks, ed., *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, pp.21 ~ 52. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dikotter, Frank. 1992. *The Discourse of Race in Modern China*. Stanford: Stanford University Press.

Dimock, Peter. 1992. "The American Revolution as Legitimating Social Narrative." Paper presented at the Organization of American Historians, Chicago, 5 April.

——. 5 April 1992. Personal communication with the author.

Dow, Tsung-I. 1982. "The Confucian Concept of a Nation and Its Historical Practice." *Asian Profile* 10, no.4: 347~362.

Duara, Prasenjit. 1988a. *Culture, Power and the State: Ru-*

ral North China, 1900 ~ 1942. Stanford: Stanford University Press.

——.1998b. "Superscribing Symbols: The Myth of Guandi, Chinese God of War." *Journal of Asian Studies* 47, no.4: 778~795.

——.1991. "Knowledge and Power in the Discourse of Modernity: The Campaigns against Popular Religion in Early Twentieth Century China." *The Journal of Asian Studies* 50.no.1: 67~83.

——.1993. "The Displacement of Tension to the Tension of Displacement." *Radical History Review* 57 (Fall): 60~64.

Dumont, Louis.1980. *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Chicago: University of Chicago Press.

Eley, Geoff.1981. "Nationalism and Social History." *Social History* 6, no.1: 83~107.

Elliot, Mark.1990. "Bannermen and Townsmen: Ethnic Tension in Nineteenth Century Jiangnan." *Late Imperial China* 11, no.1: 36~74.

Ellis, Richard, and Aaron Wildavsky.1990. "A Cultural Analysis of the Role f Abolitionists in the Coming of the Civil War." *Comparative Studies in Society and History* 32, no.1: 89~116.

Embree, Ainslee T.1985. "Indian Civilization and Regional Cultures: The Two Realities." In Paul Wallace, ed., *Region and Nation in India*, pp.19~39. New Delhi: Oxford University Press.

Esherick, Joseph W.1987. *The Origins of the Boxer Uprising*. Berkeley: university of California Press.

芳草，1930b，三民主义与宗教问题，收入《风改》，第160~169页。

Fei Hsiao-tung（费孝通）.1953. *China's Gentry: Essays on Rural-Urban Relations*. Chicago: University of Chicago Press.

风改，即《风俗改革》周刊，风俗改革委员会编，本书所参考的是广州特别市党部宣传部从该周刊中所选论文编辑而成的《风俗改革丛谈》，1930。

冯自由，1943，《革命逸史》第1册，重庆：商务印书馆。

Fincher, John.1968. "Political Provincialism and National Revolution." In Mary C.Wright, ed., *China in Revolution*, pp.185～227. New Haven: Yale University Press.

——.1972. "China as Race, Culture, and Nation: Notes on Fang Hsiao-ju's Discussion of Dynastic Legitimacy." In David C.Buxbaum and Frederick W.Mote, eds., *Transition and Permanence: Chinese History and Culture: A Festschrift in Honor of Dr. Hsiao Kungch'uan*, pp.59～69. Seattle: University of Washington Press.

Fischer, Michael M.J., and Mehdi Abedi.1990. *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*. Madison: University of Wisconsin Press.

Fitzgerald, John.1988. "Nation and Class in Chinese Nationalist Thought." Unpublished ms. Department of History, University of Melbourne.

——.1990. "The Misconceived Revolution: State and Society in China's Nationalist Revolution, 1923～1926." *Journal of Asian Studies* 49, no.2: 323～343.

Fletcher, Joseph.1978a. "Ch'ing Inner Asia c.1800." In John K.Fairbank.ed., *The Cambridge History of China*, vol.10, part 1, pp.35～106. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

——.1978b. "The Heyday of Ch'ing Order in Mongolia,

Sinkiang and Tibet." In John K.Fairbank, ed., *The Cambridge History of China*, vol.10, part 1, pp.351～408.Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Fogel, Joshua A.1977. "Race and Class in Chinese Historiography: Divergent Interpretations of Zhang Bing-lin and Anti-Manchuism in the 1911 Revolution." *Modern China* 3, no.3: 346～375.

——.1984. *Politics and Sinology: The Case of Naito Konan, 1866～1934*.Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Foucault, Michel.1977. "Nietzsche, Genealogy, History." In Donald F.Bouchard, ed., *Language, Counter-Memory, Practice*, translated by Donald F.Bouchard and Sberry Simon, pp.139～164.Ithaca, NY: Cornell University Press.

——.1972. *The Archaeology of Knowledge*, translated from the French by A.M.Sheridan Smith.London: Tavistock Publishers.

Friedman, Edward.1993. "A Failed Chinese Modernity." Daedalus (Spring): 1～18.

Friedman, Edward, Paul G.Pickowicz, and Mark Selden, with Kay Ann Johnson.1991. *Chinese Village, Socialist State*.New Haven: Yale University Press.

Fujii, James A.1993. "Writing Out Asia: Modernity, Canon, and Natsume Soseki's Kokoro." Positions: East Asia Cultures Critiques 1, no.1 (Spring): 194～223.

Furth, Charlotte.1976. "Culture and Politics in Modem Chinese Conservatism." *In Charlotte Furth, ed., The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*,

pp.22～53.Cambridge, MA: Harvard University Press.

傅斯年，1918，中国历史分期之研究，北京大学日刊，1918年4月17～23日，收入《傅斯年全集》第4卷，第176～185页。

Gamble, Sidney D.1963. *North China Villages: Social Political and Economic Activities before 1933*.Berkeley: University of California Press.

Gandhi, Mohandas Karamchand.1938 edition. *Hind Swaraj or Indian Home Rule*.Ahmedabad: Navajivan Press.

Gasster, Michael.1969. *Chinese Intellectuals and the Revolution of 1911 : The Birth of Modern Chinese Radicalism*.Seattle: University of Washington Press.

Gellner, Ernest.1983. *Nations and Nationalism*.Ithaca, NY: Cornell University Press.

——.1982. "Relativism and Universals." In Martin Hollis and Steve Lukes, eds., *Rationality and Relativism*, pp.181～201.Cambridge, MA: MIT Press.

Gernet, Jacques, 1972. *A History of Chinese Civilization*, translated by J.R.Foster.Cambridge, UK: Cambridge Universitv Press.

Gladney, Dru C.1991. *Muslim Chinese: Ethnic Nationalism in the People's Republic*.Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Gluck, Carol.1985. *Japan's Modern Myths: Ideology in the Late Meiji Period*.Princeton: Princeton University Press.

工人（即"风俗改革委员会工人"），1930，为反对基督教告同胞书，收入广州特别市党部宣传部编《风改》，第155～156页。

Goodman, Bryna. 1995. *Native Place, City and Nation: Regional Networks and Identities*. Berkeley: University of California Press.

——. 1990. "The Native Place and the City: Immigrant Consciousness and Organizations in Shanghai, 1853 ~ 1927." Ph.D. diss., History Department, Stanford University.

Grieder, Jerome B. 1981, *Intellectuals and the State in Modern China*. New York: Free Press.

Grillo, R.D. 1980. "Introduction." In R.D. Grillo, ed., *"Nation" and "State" in Europe: Anthropological Perspectives*, pp. 1~30. London: Academic Press.

Grimm, Tilemann. 1985. "Intellectual Groups in 15th and 16th Century Kiangsi: A Study of Regionalism in Forming Elites." In Gert Naundorf, Karl-Heinz Pohl, and Hans-Hermann Schmidt, eds., *Religion und Philosophie in Ostasien: Festscrift for Hans Steininger zum 65. Geburtstag*, pp. 425 ~ 443. Wurzburg: Konigshausen + Neumann.

顾颉刚，1938，《中国疆域沿革史》，长沙：商务印书馆。

——. 1966 年重印，《自传》，台北：成文出版公司。

Habermas, Jurgen. 1992. "Further Reflections on the Public Sphere." In Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere*, pp. 421~460. Cambridge, MA: MIT Press.

——. 1989. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press.

Habib, Irfan. 1963. *The Agrarian System of Moghul India, 1556~1701*. New York: Asia Publishing House.

Handelman, Don, and Lea Shamgar-Handelman. 1990. "Shaping Time: The Choice of the National Emblem in Israel." In

Emiko Ohnuki-Tierney, ed., *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, pp.193～226. Stanford: Stanford University Press.

Hatada Takashi. 1976. *Chugoku Sonraku to Kyodotai Riron*. Tokyo: Iwanami Shoten.

Hay, Stephen N. 1970. *Asian Ideas of East and West: Tagore and His Critics in Japan, China and India*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hayford, Charles W. 1990. *To the People: James Yen and Village China*. New York: Columbia University Press.

Hegel, Georg W.F. 1956. *The Philosophy of History*, transtated by J. Sibree. New York: Dover Publication.

Hevia, James. 1990. "Making China 'Perfectly Equal.'" *Journal of Historical Sociology* 3, no.4: 379～400.

Hinton, William. 1966. *Fanshen: A Documentary of Revolution in a Chinese Village*. New York: Vintage Books.

Hirayama, Shu. n.d. *Zhongguo mimi shehuishi* [*A History of Chinese Secret Societiesl*]. (Reprint of 1912 Shanghai edition) Taibei: Guting shuwu.

Hobsbawm, Eric J. 1990. *Nations and Nationalisms since 1780*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hobson, Marian. 1987. "History Traces." In Derek Attridge, et al., eds., *Post-structuralism and the Question of History*, pp.101～115. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Hofstadter, Richard, 1955, *Social Darwinism in American Thought*. Boston: Beacon Press.

Honig, Emily. 1989. "Subei People in Republican-Era Shanghai." *Modern China* 15, no.3: 243～274.

Hsia, C.T.1968. *The Classic Chinese Novel: A Critical Introduction*. New York: *Columbia University Press*.

Hsiao Kung-chuan.1975. *A Modern China and a New World: K'ang Yu-wei. Reformer and Utopian, 1858 ~ 1927*. Seattle: University of Washington Press.

Hsieh, Winston.1962. "The Ideas and Ideals of a Warlord: Ch'en Chiung-ming." *Papers on China*, no.16: 198 ~ 251. Harvard University, East Asia Research Center.

Huang, Mattin Weizong.1990. "The Inescapable Predicament: The Narrator and His Discourse in the True Story of Ah Q." *Modern China* 16, no.4: 430~449.

Huang, Philip C.1972. *Liang Ch'i-ch'ao and Modern Chinese Liberalism*. Seattle: University of Washington Press.

黄遵宪，1897，南学会第一次讲义，转引自梁启超《饮冰室专集》第1卷，第139~141页（"湖南广东情形"一节），台北：中华书局影印。

黄少耽，1930，从人类进化的趋势中讨论宗教问题，广州特别市党部宣传部编《风改》，第85~93页。

胡春惠，1983，《民初的地方主义与联省自治》，台北：正中书局。

胡适，1922，《努力周报》1922年7月23日，时评。

——.1963 reprint. *The Chinese Renaissance: The Haskell lectures*, 1933. New York: Paragon Book Reprint Company.

Huters, Theodore.1984. "Blossoms in the Snow: Lu Xun and the Dilemma of Modern Chinese Literature." *Modern China* 10, no.1: 49~77.

Iyer, Raghavan N.1973. *The Moral and Political Thought of Mahatma Gandhi*. New York: Oxford University Press.

Jansen, Marius.B.1967. *The Japanese and Sun Yat-sen*.Cambridge: Harvard University Press.

Joshi, V.C., ed.1975. *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*.Delhi: Vikas Publishing House.

Judge, Joan.1994. "Public Opinion and the New Politics of Contestation in the Late Qing, 1904～1911." *Modern China* 20, no.1: 64～91.

K'ang Yu-wei (康有为).1958. *Ta T'ung Shu: The One World Philosophy of K'ang Yu-wei*, translated from the Chinese with Introduction and Notes by Laurence G.Thompson.London: George Allen and Unwin, Ltd.

Kapp, Robert A.1973. *Szechwan and the Chinese Republic: Provincial Militarism and Central Power, 1911 ～ 1938*.New Haven: Yale University Press.

Kataoka, Kazutada.1984. "Shingai kakumei jiki no gozoku kyowaron o megutte" [Regarding the Theory of Five Races in the 1911 Revolutionary Period].In Tanaka Masavoshi sensei taikan kinen ronji, ed. *Chugoku Kindaishi no shomondai* [*Several Problems of Modern Chinese History*], pp.279 ～ 306.Tokey: Kokusho Kankoku.

Keylor, William R.1975. *Academy and Community in France: The Foundation of the French Historical Profession*.Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kolb, David.1986. *The Critique of Pure Modernity: Hegel, Heidegger, and After*.Chicago: University of Chicago Press.

Kuhn, Philip A.1959. "T'ao Hsing-chih, 1891～1946, An Educational Reformer". *Harvard Papers on China*, vol.13: 163～194.

——.1970. *Rebellion and Its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796～1864*. Cambridge MA: Harvard University Press.

——.1975. "Local Self-government under the Republic: Problems of Control, Autonomy and Mobilization." In Frederic Wakeman, Jr., and Carolyn Grant, eds., *Conflict and Control in Late Imperial China*, pp.257～298. Berkeley: University of California Press.

——.1977. "The Origins of the Taiping Vision: Cross Cultural Dimensions of Chinese Rebellions." *Comparative Studies in Society and History* 19, no.3:350～366.

——.1986. "The Development of Local Government." In John K. Fairbank and A. Feuerwerker, eds., *The Cambridge History of China*, vol.13, part 2, pp.329～360. Cambridge: Cambridge University Press.

——.1990. *Soulstealers: The Chinese Sorcery Scare of 1768*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kwok, Danny W.Y.1965. *Scientism in Chinese Thought, 1900～1950*. New Haven: Yale University Press.

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe, 1985, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*. London: Verso Press.

Langlois, John D., Jr.1980. "Chinese Culturalism and the Yuan Analogy: Seventeenth-Century Perspectives." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 40, no.2:355～398.

Laroui. Abdallah. 1976. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism*, translated from the French by Diarmid Cammell. Berkeley: University of California Press.

Larson, Wendy. 1991. "Definition and Suppression: Women's Literature in Post-May 4th China." Paper presented at the Association of Asian Studies Annual Meeting, 11～14 April, New Orleans.

Lary, Diana. 1974. *Region and Nation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lee, Leo Ou-fan. 1987. *Voices from the Iron House: A Study of Lu Xun*. Bloomington: Indiana University Press.

Lee, Ta-ling. 1970. *The Foundations of the Chinese Revolution, 1905～1912*. New York: St. John's University Press.

Lee Chiu-chin. 1993. "From Liberal to Nationalist: Tai Chi-tao's Pursuit of a New World Order." Ph.D. diss. Submitted to the University of Chicago.

雷海宗，1936，断代问题与中国历史的分期，《社会科学》第2卷第1期，收入《中国近代史论丛》，台北：正中书局重印，第271～305页。

Levenson, Joseph R. 1965. *Confucian China and Its Modern Fate: A Trilogy*. Berkeley: University of California Press.

——. 1967. "The Province, the Nation and the World: The Problem of Chinese Identity." In Albert Feuerwerker, et al., eds., *Approaches to Modern Chinese History*, pp. 268～288. Berkeley: University of California Press.

Levi-Strauss, Claude. 1962. "History and Dialectic", In *The Savage Mind*, pp. 245～269. Chicago: University of Chicago Press.

Levinas, Emmanuel. 1969 *Totality and Infinity*, translated by Alphonso Lingis. Pittsburgh: Dequesne University Press.

Lewis, Charlton M. 1972. "Some Notes on the Ko-lao Hui in Late Ch'ing China." In Jean Chesneaux, ed., *Popular Movements and Secret Societies in China, 1840～1950*, pp. 97～

112. Stanford: Stanford University Press.

梁启超，1897，《戊戌政变记》中“湖南广东情形”部分，收入《饮冰室专集》，台北：中华书局重印本，第1卷，第129～146页。

——.1898，论君政民政相嬗之理，收入《戊戌变法》，上海：神州国光社，1953年，第2册，第26～31页。

——.1901，中国史叙论，收入林志钧编：《饮冰室文集》，1932年版，台北：中华书局1970年重印本，第3卷，第1～12页。

——.1902a，新史学，收入林志钧编《饮冰室文集》第4卷，第1～33页。

——.1902b，中国专制政治进化史论，收入林志钧编《饮冰室文集》第4卷，第59～90页。

——.1902c，附论中国封建制之与欧洲日本比较，收入林志纯编《饮冰室文集》第4卷，第70～71页。

梁漱溟，1971a，北游所见纪略，收入《中国民族自觉运动之最后觉悟》，台北：书林出版社，第257～288页。

——.1971b，敢告近之言地方自治者，收入《中国民族自觉运动之最后觉悟》，台北：书林出版社，第193～206页。

李达嘉，1986，《民国初年的联省自治运动》，台北：弘文馆。

李大钊，1959，联治主义与世界组织，收入《李大钊选集》，北京：人民出版社，130～134页。

李国祁，1970，中国近代民族思想，收入氏所编《民族主义》，台北：时报出版公司，第19～43页。

李剑农，1956，《中国政治史，1840～1928年》，translated and edited by Ssu-yu Teng and Jeremy Ingalls, Princeton, NJ: Van Nostrand Co.

——.1922，民国统一问题，《太平洋》第3卷第7期，第1～10页。

李景汉，1933，《定县社会概况调查》，北京：中华平民教育促进会。

林声，1922，再述孙陈之争，《努力周报》8月27日，第3～4页。

Lin Yu-sheng（林毓生），1979. *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Anti-traditionalism in the May Fourth Era*. *Madison: University of Wisconsin Press*.

林增平，辛亥革命时期天地会性质问题，收入《辛亥革命史论文选》，北京：三联书店，1981，第352、365页。

Liu, Lydia（刘禾）.1995. *Trans-lingual Practice: Literature, National Culture and Translated Modernity-China 1900～1937*. Stanford: Stanford University Press.

——.1994. "The Female Body and Nationalist Discourse: The Field of Life and Death Revisited." In Inderpal Grewal and Caren Kaplan, eds., *Scattered Hegemonies: Postmodernity and Transnational Feminist Practiecs*, pp.37～62. Minneapolis: University of Minnesota Press.

李文海，1983，戊戌维新运动时期的学会组织，收入胡绳武编《戊戌维新运动史论集》，长沙：湖南人民出版社，第48～78页。

李宗一，1980，《袁世凯传》，北京：中华书局。

罗尔纲，1947，《天地会文献录》，上海：正中书局。

吕芳上，1989，《革命之再起：中国国民党改组前对新思潮的回应》，台北：中央研究院近代史研究所。

Lust, John.1972. "Secret Societies, Popular Movements, and the 1911 Revolution." In Jean Chesneaux, ed., *Popular Move-*

ments and Secret Societies in China, 1849 ~ 1950, pp.165 ~ 200. Stanford: Stanford University Press.

Lutz, Jessie G. 1988. *Chinese Politics and Christian Missions: The Anti-Christian Movements of 1920 ~ 1928*. Notre Dame, IN: Cross Cultural Publications, Inc.

鲁迅 魏晋风度及文章与药及酒之关系，1927 年，收入《鲁迅全集》第 3 卷，第 486～507 页。

毛泽东 湖南受中国之累以历史及现状证明之，1920 年 a，收入日本毛泽东文献资料研究会编《毛泽东集补卷》第 1 卷，东京：一山图书供应店，第 225～227 页。

——. 湖南建设问题的根本问题，1920b，收入日本毛泽东文献资料研究会编《毛泽东集补卷》第 1 卷，第 217～219 页。

——. 反对统一，1920c，收入日本毛泽东文献资料研究会编《毛泽东集》第 9 卷，东京：一山图书供应社，第 107～109 页。

——. 由湖南革命政府召集湖南人民宪法会议制定湖南宪法以建设新湖南之建议，1920d，收入日本毛泽东文献资料研究会编《毛泽东集补卷》第 1 卷，第 239～245 页。

McDonald, Angus W., Jr. 1976. "Mao Tse-tung and the Hunan Self-government Movement, 1920: An Introduction and Five Translations." *China Quarterly* 68: 751～777.

Mackinnon, Stephen R. 1980, *Power and Politics in the Late Imperial China*. Berkeley: University of California Press.

——. 1983. "A Late Qing-GMD-PRC Connection: Police as an Arm of the Modern Chinese State." *Selected Papers in Asian Studies*, new series, 14. Published by Western Conference of the Association of Asian Studies.

McNeill, William. 1982. *The Pursuit of Power*. Chicago: Uni-

versity of Chicago Press.

Martin, Dorothea A.L.1990. *The Making of a Sino-Marxist World View: Perceptions and Interpretations of World History in the People's Republic of China*. London and New York: M.E.Sharpe, Inc.

Marx, Karl.1853. "Revolution in China and in Europe." In Henry Christman, ed., *The American Journals of Marx and Engles*, 14 June. New York: New American Library.

——.1853. "The British Rule in India." In Heny Christman, ed., *The American Journals of Marx and Engles*, 25 June. New York: New American Library.

Mast III, Herman, and William G.Saywell.1974. "Revolution Out of Tradition: The Political Ideology of Tai Chi-t'ao." *Journal of Asian Studies* 34, no.1 (November): 73~98.

Meisner, Maurice.1967. *Li Ta-chao and the Origins ol Chinese Marxism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Metzgar, H.Michael.1976. "The Crisis of 1900 in Yunnan: Late Ch'ing Militancy in Transition." *Journal of Asian Studies* 35, no.2 (February): 185~201.

Metzger, Thomas A.1977. *Escape from Predicament: Neo-Confucianism and China's Evolving Political Culture*. New York: Columbia University Press.

Meyer, John W.1980. "The World Polity and the Authority of the Nation State." In Albert Bergesen, ed., *Studies of the Modern World System*, pp.109~137. New York: Academic Press.

Michael.Franz.1964. "Introduction" to Stanley Spector, *Li Hung-chang and the Huai Army*. Seattle: University of Washington Press.

Min Tu-ki. 1989. *National Polity and Local Power: The Transformation of Late Imperial China*. Edited by Philip A. Kuhn and Timothy Brook. Cambridge, MA: Council of East Asian Studies, Harvard University.

Mitani, Takashi. 1978. "nakin seiken to 'meishin daha undo'" [The Nanjing Regime and the "Antisuperstition Movement"]. *Rekishigaku Kenkyu* 455, no.4: 1～14.

——. 1979. "Kohoku minshu bodo (senkyuhaku nijukyu nen) ni tsuite" [Concerning the Popular Riot of 1929 in Jiangbei]. *Hitotsubashi Ronso* 83, no.3: 137～157.

沟口友三，1991，中国民权思想的特色，收入台北中研院近代史研究所编《中国现代化论文集》，台北：中研院近代史研究所，第343～362页。

Moser, Leo J. 1985. *The Chinese Mosaic: The Peoples and Provinces of China*. Boulder, CO: Westview Press.

《内政年鉴》，1936，上海：商务印书馆，（第9章"宗教团体"）。

Nagai, Michio. 1954. "Herbert Spencer in Early Meiji Japan." *Far Eastern Quarterly* 14, no.1 (November): 55～64.

Najita, Tetsuo. 1974. *Japan: The Intellectual Foundations of Modern Japanese Politics*. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1987. *Visions of Virtue in Tokugawa Japan: The Kaitokudo Merchant Academy of Osaka*. Chicago: University of Chicago Press.

Nakami, Tatsuo. 1984. "A Protest against the Concept of the "Middle Kingdom": The Mongols and the 1911 Revohition." In Eto Shinkichi, et al., eds., *The 1911 Revolution in China*, pp.129～149. Tokyo: Tokyo University Press.

Nandy, Ashis. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi: Oxford University Press.

———. 1987. *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*. Delhi: Oxford University Press.

Naquin, Susan, and Evelyn S. Rawski. 1987. *Chinese Society in the Eighteenth Century*. New Haven: Yale University Press.

Nehru. Jawaharlal. 1960. *The Discovery of India*. New York: Anchor Books.

Niranjana, Tejaswini. 1992. *Citing Translation: History, Post-structuralism and the Colonial Context*. Berkeley: University of California Press.

Novick, Peter. 1988. *That Noble Profession: The "Objectivity Question" and the American Historical Profession*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Ogata, Yasushi. 1984. "Shinmatsu shinkaron no shisoteki isso to sono kaishu" [The Intellectual Status of Evolutionary Thought in the Late Qing and Its consequences]. *Todai Chutetsubun Gakkai Ho*, no. 9 (June 1984): 37～57.

Omvedt, Gail. 1992. "'Green Earth, Women's Power, Human Liberation': Women in Peasant Movements in India." *Development Dialogue*, nos. 1～2: 116～130.

———. 1994. *Reinventing Revolution: India's New Social Movements*. London and New York: M. E. Sharpe.

Onogawa, Hidemi (小野川秀美), 1970, 章炳麟的反满思想, 收入李国祁编《民族主义》, 第 207～260 页。

欧榘甲, 1903, 新广东, 收入张玉法编《晚清革命文学》, 台北: 新知杂志社, 1971, 第 1～49 页。

Pang Yong-pil. 1985. "Warlord's Chen Jiongming's Policy

on the peasant Movement of the 1920s." *The Journal of Asiatic Studies* 28, no.1:129～154.

Perry, Elizabeth J.1980. *Rebels and Revolutionaries in North China, 1845～1945*. Stanford: Stanford University Press.

——.1985."Rural Violence in Socialist China." *China Quarterly* 103 (September): 414～440.

Peterson, Charles A.1974."Regional Defense against the Central Power: The Huai-Hsi Campaign, 815 — 817." In Frank A.Kiernan, Jr., and John K.Fairbank, eds., *Chinese Ways in Warfare*, pp.123～150.Cambridge: Harvard University Press.

Plaks, Andrew H.1987. *The Four Masterworks of the Ming Novel*.Princeton: Princeton University Press.

Pollock, Sheldon.1989."Mimamsa and the Problem of History in Traditional India." *Journal of American Oriental Society* 109, no.4:603～610.

——.1993."Ramayana and Political Imagination in India." *Journal of Asian Studies* 52, no.2:261～297.

Pong, David.1973."Confucian Patriotism and the Destruction of the Woosung Railway, 1877." *Modern Asian Studies* 7, no.4: 647～676.

Potter, David Morris.1968."The Historian's Use of Nationalism and Vice Versa." In David Morris Potter, ed., *The South and the Sectional Conflict*, pp.34～83.Baton Rouge: Louisiana State University Press.

Price, Don C.1992. "Early Chinese Revolutionaries: Autonomy, Family and Nationalism." In Academica Sinica, Modern History Institute, ed., *Family Process and Political Process in Modern Chinese History*, part 2.Taipei: Academica Sinica, Modern History

Institute.

Pusey, James Reeve, 1983. *China and Charles Darwin*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University.

Pyle, Kenneth B. 1978. *The Making of Modern Japan*. Lexington, MA: D.C. Heath and Co.

齐思和，1937，民族与种族，《禹贡杂志》第 8 卷第 1～3 期，第 1～33 页。

Ranger, Terence. 1983. "The Invention of Tradition in Colonial Africa." In Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition*, pp. 211 ～ 262. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Rankin, Mary B. 1968. "The Revolutionary Movement in Chekiang: A Study in the Tenacity of Tradition." In Mary C. Wright, ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900 ～ 1913*, pp. 319～364. New Haven: Yale University Press.

——. 1971. *Early Chinese Revolutionaries: Radical Chinese Intellectuals in Shanghai and Chekiang, 1902 ～ 1911*. Cambridge, MA: Council on East Asian Studies, Harvard University.

——. 1986. *Elite Activism and Political Transformation in China: Zhejiang Province, 1865 ～ 1911*. Stanford: Stanford University Press.

——. 1990. "The Origins of a Chinese Public Sphere: Local Elites and community Affairs in the Late Imperal Period." *Etudes Chinoises* 10, no. 2: 13～60.

Ray, Rajat K. 1975. "Introduction." In V. C. Joshi, ed., *Rammohun Roy and the Process of Modernization in India*, pp. 1～20. Delhi: Vikas Publishing House.

Raychaudhuri, Tapan. 1988. *Europe Reconsidered: Percep-*

tions of the West in Nineteenth Century Bengal. Delhi: Oxford University Press.

Ricoeur, Paul. 1984. *Time and Narrative*, vol. 1. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1988. *Time and Narrative*, vol. 3. Chicago: University of Chicago Press.

——. 1991. "The Human Experience of Time and Narrative." In Mario J. Valdes, ed., *Reflection and Imagination: A Paul Ricoeur Reader*, pp. 99～117. Toronto: University of Toronto Press.

Rodgers, Daniel T. 1987. *Contested Truths: Keywords in American Politics since Independence*. New York: Basic Books.

Ropp, Paul S. 1981. *Dissent in Early Modern China: Ju-lin Wai-shih and Ch'ing Social Criticism*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Rosen, Philip 1993. "Traces of the Past: From Historicity to Film." In David E. Klemm and William Schweiker, eds., *Meanings in Texts and Action: Questioning Paul Ricoeur*, pp. 67～89. Charlottesville: University of Virginia Press.

Roth, Guenther, and Wolfgang Schluchter. 1979. *Max Weber's Vision of History*. Berkeley: University of California Press.

Rowe, William T. 1989. *Hankow: Conflict and Community in a Chinese City, 1796～1895*. Stanford: Stanford University Press.

——. 1990. "The Public Sphere in Modern China." *Modern China* 16, no. 3 (July): 309～329.

Rudolph. Lloyd I., and Susanne H. Rudolph. 1967. *The Modernity of Tradition: Political Development in India*, pp. 40～59. New Delhi: Oxford University Press.

——.1985. "The Subcontinental Empire and Regional Kingdom in Indian State Formation." In Paul Wallace, ed., *Region and Nation in India*, pp.40～59. New Delhi: Oxford University Press.

Sakai, Tadao.1951. "Gendai Chugoku bunka to kyushukyo" [Contemporary Chinese Culture and the Old Religion]. In Niida Noboru, ed., *Kindai Chugoku no Shakai to Keizai*, pp.313～341. Tokyo: Toko Shoin.

——.1972. "'Bang' no minshu no isshiki" [Consciousness of the People in Secret Societies]. *Toyoshi Kenkyu* 31, no.2: 90～115.

Sasagawa, Yuji.1985. "Senkyuhaku niju nendai zenhanno Konan shosei minshuka undo" [The Movement to Democratize Provincial Politics in Human in the First Half of the 1920s]. In Yokoyam Sugiru, ed., *Chugoku no Kindaika to Chiho Seiji*, pp.171～216. Tokyo: Keiso Shoho.

Schneider, Laurence A.1971. *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Traditions*. Berkeley: University of California Press.

Schoppa, Keith R.1977. "Province and Nation: The Chekiang Provincial Autonomy Movement, 1917～1927." *Journal of Asian Studies* 36, no.4: 661～674.

——.1989. *Xiang Lake: Nine Centuries of Chinese Life*. New Haven: Yale University Press.

Schram, Stuart R.1966. *Mao Tse-tung*. New York: Simon and Schuster.

——.ed.1992. *Mao's Road to Power: Revolutionary Writings, 1912～1949*. Volume 1: The Pre-Marxist Period.1912～1920. Armonk, NY: M.E.Sharpe.

Schwarcz, Vera. 1984. *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*. Berkeley: University of California Press.

Schwartz, Benjamin. 1976. "Notes on Conservatism in General and China in Particular." In Charlotte Furth, ed., *The Limits of Change: Essays on Conservative Alternatives in Republican China*, pp. 3～22. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Scott, Joan W. 1988. *Gender and the Politics of History*. New York: Columbia University Press.

Sharman, Lyon. 1968 reprint. *Sun Yat-sen: His Life and Its Meaning*. Stanford: Stanford University Press.

Shimada Kenji. 1990. *Pioneer of the Chinese Revolution: Zhang Binglin and Confucianism*, translated by Joshua A. Fogel. Stanford: Stanford University Press.

Siu, Helen. 1989. "Re-cycling Rituals: Politics and Popular Culture in Contemporary Rural China." In Perry Link, et al., eds., *Unofficial China: Popular Culture and Thought in the People's Republic*, pp. 121～137. Boulder, CO: Westview Press.

Skinner, G. William. 1964～1965. "Marketing and Social Structure in Rural China." *Journal of Asian Studies* 24, nos. 1: 3～43, and 2: 195～228.

——. ed. 1997. *The City in Late Imperial China*. Stanford: Stanford University Press.

Smith, Anthony D. 1986. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford: Blackwell.

Smith, Arthur H. 1899, 1970 reprint, *Village Life in China*. Boston: Little, Brown and Co.

Snyder, Louis L. 1983. "Nationalism and the Flawed Concept

of Ethnicity." *Canadian Review of Studies in Nationalism* 10, no.2: 253～265.

Soja, Edward W.1989. *Post-modern Geographies: The Re-assertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso Press.

South China Morning Post.22 December 1993. "Move to Ban Birth of 'Inferior People'." Hong Kong.1, 18.

Spivak, Gayatri Chakravorty, 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography." In Ranajit Guha and Gayatri C.Spivak, eds., *Selected Subaltern Studies*, pp.3～32.Oxford: Oxford University Press.

Stein, Burton.1980. *Peasant, State and Society in Medieval South India*. *Delhi*, New York: Oxford University Press.

Stocking, George.W.1987. *Victorian Anthropology*. New York: The Free Press.

Strand, David.1989. *Rickshaw Beijing: City People and Politics in 1920s China*. Berkeley: University of California Press.

——.1993. "Images of Society and the Rhetoric of Development in the Sanmin Zhuyi." Unpublished ms.Dickinson College, PA.

Sung Wook-shin.1976. "Reform Through Study Societies in the Late Ch'ing Period, 1895～1900: The Nan Hsueh-hui." In Paul A.Cohen and John E.Schrecker, eds., *Reform in Nineteenth Century China*, pp.310～316.Cambridge: East Asian Research Center, Harvard University.

孙中山，1923，中国革命史，收入台北中国国民党中央委员会党史委员会编《国父全集》第2卷，第181～192页。

孙中山，1924，三民主义，收入《孙中山选集》，北京：人民出版社，1981，第615～689页。

——.1954，《国父革命缘起详注》，许师慎编著，台北：正中书局。

——.1957，驳保皇报，收入《中国近代思想史参考资料简编》，北京：三联书店，第804～810页。

——.1986重印，《三民主义》，台北：中央文物供应社。

Tambiah, Stanley Jeyaraja.1985. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tanaka, Stefan.1993. *Japan's Orient: Rendering Pasts into History*. Berkeley: University of California Press.

唐德昌，1922，联省自治与现在之中国，《太平洋杂志》第3卷第7号，第1～11页。

Tang Xiaobing.1991 . "Writing a History of Modernity: A Study of the Historical Consciousness of Liang Ch'i-ch'ao." Ph.D.diss.Submitted to Duke University.

陶成章，龙华会章程，收入平山周编《中国秘密社会史》，第122～147页。

——.1957，教会源流考，收入柴德赓等编《辛亥革命》第3卷，上海：上海人民出版社，第99～111页。

Taylor, Charles.1990. "Modes of Civil Society." *Public Culture* (Fall) 3, no.1: 95～118.

Tessan, Hiroshi.1984. "Shinmatsu Shisen ni okeru hanshoku-minchika to kyukyo undo" [The semi-colonialization of Sichuan in the Late Qing and the Anti-Catholic Movement]. *Rekishigaku Kenkyu* 6, no.529: 17～33.

Thompson, Roger.1988. "Statecraft and Self-government: Competing Visions of Community and State in Late Imperial China." *Modern China* 14, no.2: 188～221.

Tilly, Charles.1975. "Introduction." In Charles Tilly, ed.,

The Formation of National States in Western Europe. Princeton: Princeton University Press.

Trauzettel, Rolf. 1975. "Sung Patriotism as a First Step toward Chinese Nationalism." In John W. Haeger, ed., *Crisis and Prosperity in Sung China*, pp. 199 ~ 214. Tucson: University of Arizona Press.

Treichler, Paula A. 1992. "Beyond Cosmo: AIDS, Identity, and Inscriptions of Gender." *Camera Obscura* 28: 23 ~ 76.

Von Falkenhausen, Lothar. 1993. "The Regionalist Paradigm in Chinese Archaeology." Unpublished mss. University of California, Los Angeles.

Wagle, Narendra K. 1989. "Hindu Muslim Interactions in Medieval Maharashtra." In G. D. Sontheimer and H. Kulke, eds., *Hinduism Reconsidered*, pp. 51 ~ 66. New Delhi: Manohar.

Wakeman, Frederic, Jr. 1966. *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839 ~ 1861*. Berkeley: University of California Press.

——. 1973. *History and Will: Philosophical Perspectives of Mao Tse-tung's Thought*. Berkeley: University of California Press.

Wallerstein, Immanuel. 1974. *The Modern World-System*. New York: Academic Press.

——. 1991. "The Construction of Peoplehood: Racism, Nationalism, Ethnicity." In Etienne Balibar and Immanuel Wallerstein, eds., *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. pp. 71 ~ 85. London: Verso Press.

Wang Gungwu. 1968. "Early Ming Relations with Southeast Asia: A Back-ground Essay." In John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order: Traditional China's Foreign Relations*, pp.

34～62. Cambridge, MA: Harvard University Press.

王沪宁，1991，《当代中国村落家族文化：对中国社会现代化的一项探索》，上海：人民出版社。

汪精卫，1905，民族的国民，收入张枏等编《辛亥革命前十年时论选集》，香港：三联书店，1962，第2卷，第82～114页。

Wang K' e-wen. 1986～1987. "The Left Guomindang in Opposition, 1927～1931." *Chinese Studies in History* 20, no.2: 3～43.

王天奖，1963，19世纪下半期中国的秘密会社，《历史研究》第2期，第83～100页。

Warner, Michael. 1990. *The Letters of the Republic: Publications and the Public Sphere in Eighteenth Century America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Washbrook, D.A. 1976. *The Emergence of Provincial Politics: The Madras Presidency, 1870～1920*. New York: Cambridge University Press.

Watson, James. 1985. "Standardizing the Gods: The Promotion of T'ien Hou ("Empress of Heaven") Along the South China Coast, 960～1960." In David Johnson, et al., ed., *Popular Culture in Late Imperial China*, pp.292～324. Berkeley: University of California Press.

Weber, Eugene. 1976. *Peasants into Frenchmen*. Stanford: Stanford University Press.

Weber, Max. 1958. *From Max Weber*, edited and translated by H.H. Gerth and C.W. Mills. New York: Oxford University Press.

——. 1969. *The Sociology of Religion*, translated by Ephraim Fischoff and with an introduction by Talcott Parsons. Boston: Bea-

con Press.

Weryho, Jan W.1986. "The Persian Language and Shia as Nationalist Symbols: A Historical Survey." *Canadian Review of Studies in Nationalism* 13, no.1: 49～55.

White, Hadyn.1987. *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore: The Johns Hopkins Universitv Press.

卧芳，1930，对《破除迷信与宗教存废问题》阅后，收入广州特别市党部宣传部编《风改》，第113～115页。

Wong, Young-tsu（汪荣祖），1989. *Search for Modern Nationalism: Zhang Binglin and Revolutionary China, 1869～1936*. Hong Kong: Oxford University Press.

Wright, Mary.1968. "Introduction: The Rising Tide of Change." In Mary C.Wright, ed., *China in Revolution: The First Phase, 1900～1913*, pp 1～66. New Haven: Yale Universitv Press.

吴蔚若，1970，章太炎之民族主义史学，收入李国祁编《民族主义》，第261～271页。

Wyman.Judy.1993. "Social Change, Anti-Foreignism and Revolution in China: Chongqing Prefecture, 1870*s* to 1911." Ph.D.diss.Submitted to the University of Michigan.

Yamada, Tatsuo.1979. *Chugoku Kokuminto Saha no Kenkyu* [*Researches on the Left Kuomintang of China*]. Tokyo: Keiyo Tsushin.

Yamamoto, Tatsuro, and Sumiko Yamamoto.1953. "The Anti-Christian Movement in China, 1922～1927." *The Far Eastern Quarterly* 12, no.2: 133～147.

Yamashita, Shigekazu.1984. "Herbert Spencer and Meiji

Japan." In Hilary Conroy, et al., eds., *Japan in Transition: Thought and Action in the Meiji Era, 1868 ~ 1912*, pp.77 ~ 95. Rutherford: Fairleigh Dickinson University Press.

Yang, C.K. 1967. *Religion in Chinese Society*. Berkeley: University of California Press.

杨端六，1922，中国统一之过去现在及将来，《太平洋杂志》第3卷第7期，第1～9页。

杨守仁，1904，新湖南，收入张玉法编《晚清革命文学》，第64～105页。

Yokoyama, Hiroaki. 1986. "Chugoku no kyowa Kakumei undo to himitsu kaisha" [China's Republican Revolutionary Movement and Secret Societies]. *Meiji Gakuin Daigaku Ronshu: Hogaku Kenkyu* 396 (August): 125～189.

Young, Ernest. 1983. "Politics in the Aftermath of Revolution: The Era of Yuan Shih-k'ai." In John K. Fairbank and Dennis Twitchett, eds., *Cambridge History of China*, vol.12, 209 ~ 259. Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Young, Robert. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.

Yu, George T. 1962. *Party Politics in Republican China: The Kuomintang, 1912 ~ 1924*. Berkeley: University of California Press.

余英时，1989，《中国思想传统的现代诠释》，台北：联经出版公司。

Yuval-Davis, Nira, and Floya Anthias, eds., 1989. *Woman-Nation-State*. New York: St. Martin's Press.

《中华民国法规汇编》，1933，上海：中华书局。

曾觉，1930a，淫祠、寺、观、庙产还用保留吗？广州特别

市党部宣传部编《风改》，第116～119页。

——.1930b，我也一谈三民主义与宗教问题，收入广州特别市党部宣传部编《风改》，第120～129页。

《翟城村志》，1925。

《翟城附刊》，1925。

张力，1980，“顺清灭洋”、“灭清剿洋”在四川的由来及其影响，《社会科学研究》第6期，第20～28页。

张朋园，1981，湖南省宪之制定与运作，1920～1925年，收入《中华民国建国史论文集》第2册，台北：中研院近代史研究所。

张钦士，1927，《国内近十年之宗教思潮》，北京：燕京华文学校。

章士钊（秋桐），1914，联邦论，《甲寅杂志》第1卷第1期，第1～15页。

——.1915，联邦论答藩君力山，《甲寅杂志》第1卷第6期[7期]，第1～7页。

——.1903，中国古代限制君权之法，收入《国民日报汇编》第2卷，第20～27页。

章太炎，1899a，藩镇论，收入汤志钧编《章太炎政论选集》，北京：中华书局，1977，第1册，第98～103页。

——.1899b，分镇，收入汤志钧编《章太炎政论选集》第1册，第104～108页。

Zhang Xin.1991. “Elite Mobility, Local Control, and Social Transformation in Modern China: Henan, 1900 ～ 1937” Ph.D.diss.Submitted to the University of Chicago.

张玉法，1971，《晚清革命文学》，台北：新知杂志社。

庄政，1981，《国父革命与洪门会党》，台北：正中书局。

附录：东游记
——记我的学术生涯

《西游记》是中国16世纪一部脍炙人口的通俗小说，大体根据7世纪时为了寻取真经、寻求救世而前往印度朝圣的香客玄奘的旅程而写成的。小说主要突出的是三藏和尚，但最受欢迎的角色却是其大弟子兼保护者孙猴子悟空。他忠诚于取经的神圣使命，并且战胜妖魔，克服障碍，但却始终顽皮、不敬、桀骜不训。我之所以用该小说来作为我的学术自述的框架，不仅因为我的朝圣方向正好与其相反，而且小说是如此充满了讽刺与反复，任何读者都不难从中找到自己生活的影子。

只有把我们的思想历程作为当代史来进行反思才有意义。当然，像许多人一样，我所面对的历史的现在摇摆不定：我们面前是一条死胡同，还是十字路口？虽然全球性的分工仍在进一步加强，但随着现实社会主义在苏联垮台而来的一切解放话语的崩溃，作为批判史学家的那个我已经被捆住了手脚，而作为生产性的那个历史学家的我却仍然希望能够找出我们时代的罪恶之源——不管是国家，是资本主义，民族主义，还是现代性——并努力为将来构想出一个没有罪恶或超越罪恶的世界，换言之，就是拥抱新的可能性。

我现在的经历最明显可见的始于1960～1970年代印度激进的学生运动时期。作为德里的一名学生，我对“文化大革命”中所提出的乌托邦理想着了魔，那时，中国共产党于1969年召开全国代表大会，“文革”仍在毛泽东思想战无不胜的修辞中闪动着光芒。我的同学沙希德·阿民所写的论文出色地道出了那一运动的情况及其对我们这一代人所产生的决定性影响。我们是在非殖民化的希望中成长起来的第二代人，但我们认为，印度非殖民化的过程总体上看是失败的。中国在农业发展方面的成功为我们上了富有启发性的一课。鉴于有关激进运动的作品已经非常之多，我不拟多写，只是想增加一点个人的说明，即与其他人不同的是，在运动之后的30年里，我一直坚持着对中国的研究。当然，我也没有放弃对印度发展的兴趣，我的第一个研究项目就是旨在理解为什么毛泽东式的农民革命不能在印度发生。

1976年，我来美国研究中国史，先是在芝加哥，在那里，我很快即被其著名的思想热潮，特别是印度研究方面的热潮所吸引。后来我又随着我的导师孔斐力教授来到哈佛大学，随即沉浸在哈佛派的汉学研究之中。在这些研究机构中，我学到了极其重要的汉学研究技巧，其中包括日语。我在哈佛的博士学位论文写的是日本占领时期及共产主义革命前夕中国华北农村社会，所用材料主要是日本南满铁道株式会社——日本主要的殖民开发机构，也是二战以前世界上最大的研究机构——在华北平原进行研究与调查所获得的大量资料，这些资料当时在日本之外基本无人利用。

我所使用的有关6个村庄的农民生活的材料非常直接、翔实，足以使我完成一种回溯性的人类学研究，我得以从最基层观察宗教生活的变迁、资源利用的方式以及近代化机关的影响，论文后来即以《文化、权力与国家：1900～1942年的华北乡村》为题出版。在撰写这第一部书的时候，我越来越被美国和日本的

汉学研究所吸引，但我在研究中国时与印度比较的念头却一直存在着。虽然我曾进行过几项明确的比较研究，但更重要的是一直有一个并未明言的比较框架，在这一框架下，有关某一地区的知识可能恰好正是另一个地区的问题。因此，虽然对于中国的想像激励了我，但最终却是有关印度的知识促成了我对中国的认识。

当然，对中国和印度的比较研究引致许多欧洲社会学理论的诞生，至少从黑格尔以来是如此。几乎所有此类研究都是为了理解西方现代性的独特性质。不管研究印度、中国及欧洲的三股式战略的理由何在，有一点很清楚，那就是即使在韦伯那样老到、博学的学者眼中，中国和印度所代表的是与西方相对的一种互补性的缺失或缺陷，中国极端的专制主义和印度极端的宗教狂热意味着在这两个社会中不可能出现理性的个人或方法论意义上的个人主义。这些范式性的论点所产生的影响，无论如何都比我们所意识到的更为深远。这些整体性的、二元化的范畴进入文明研究领域，对于文明的研究主导了20世纪中期美国等地的区域研究。因此，如果说路易斯·杜蒙特及其在美国的追随者发现宗教是认识印度文明与印度社会的关键的话，那么，卡尔·魏特夫、费正清，乃至激进的大学者欧文·拉铁摩尔，则视中国的权威主义为中国文化的本质所在。

就我个人而言，我发现在这些大的范畴的阴影及其所遮蔽的问题周围进行探索非常有效。此种探索导致了一个不衰的主题，表现于我业已出版的两部书和目前即将完成的另外一部书中，这就是中国的宗教。占统治地位的西方范式认为，与印度不同，宗教在中国不占重要地位；而近代中国的民族主义话语则据此认为，缺少宗教正是中国人理性的基础。当然，对中国宗教的研究不乏优秀成果，但是，由于种种原因，特别由于上述话语的影响，宗教并未成为中国历史或地方社会研究的中心问题。有人会说，那是一个相对专业化的、独特的分支性的研究领域。但我有

关华北乡村研究的那本书却发现，宗教观念与宗教生活非常普遍。我试图揭示帝国政府与地方社会是如何通过礼仪、神话与寺庙来达成一种沟通（而非共识），但此种沟通被致力于现代化的国家所摧毁，从而对现代国家本身造成了巨大伤害。在我的第二本书即《从民族国家拯救历史》中，我所关注的主题之一是现代国家与民间宗教的冲突。我开始把民间宗教看成是中国民间文化与团体生活中——如果愿意的话，甚至可以看成是乡土的市民社会中——的一个不可分割的、实际上是根本性的层面。与此同时，我还寻找出了现代国家试图在世俗主义、宗教与迷信的范畴下重建这一领域以便获得对于此领域的政治统治权的方式。在我目前对于日本于1930～1940年代在满洲扶植的傀儡政权“满洲国”的研究中，我转向研究民间宗教团体中的大同理想与超越实践是如何与现代的、民族的群体观念和公民观念相冲突的，特别是探讨此种冲突与协商是如何在人格形成的过程中发挥作用的。尤其值得注意的是，20世纪初期曾经数以千计、且比现代世俗团体控制更多信徒的此类宗教团体，在当代中国又如雨后春笋般地出现。

回想起来，出于偶然，我的思想历程与同时代的印度历史学家沙希德·阿民、吉安·普拉卡什以及其他从事贱民学研究的学者殊途同归。他们一直从事贱民学的研究，在拉那吉特·古哈称之为“反暴动的文字”中寻觅着贱民的轨迹。似乎同样出于巧合，“语言学转向”也同时冲击到我们大家。大概就在噶亚特里·斯皮瓦克质问“贱民能否说话”时，我们一些从事东亚研究的人正在攻读后结构主义文学与文化研究。在相当长一段时间里，赛义德的《东方主义》是惟一可以指导我们证明后结构主义如何有可能有助于我们研究非西方世界的著作。帕撒·查吉特于1986年发表的民族主义的研究专著则为我指出了一个新的方向，即在贱民研究对资产阶级民族主义批评的框架中，既要强调资产阶级，也要

强调民族主义。

此后南亚的贱民研究对美国 1980 年代以来的拉丁美洲、非洲、东亚等数种非西方文化与历史学的研究所产生的影响，值得深思。它发生之时，正是美国学术界对于南亚的研究经历长达差不多 20 年的急剧下降时期。1950 年代初期，亚洲研究学会中宣称从事印度研究的会员人数与宣称从事中国研究的会员人数相差不甚悬殊，而远远超过从事日本或东南亚研究的会员人数。到 1970 年代后期，印度学家已经减少到只有数百人，而汉学家则增加到 4000 多人，日本学家增加到差不多 2000 人。此种相对的下降一直在持续着，尽管最近在美国的南亚人数的增长和非凡的成功为南亚研究的课程提供了一批南亚裔的学生（类似于其他研究领域的情况），从而遏制了下降的趋势。毫无疑问，特别由于美国学术系统对于经济与媒体高度敏感，因此，东亚和南亚研究命运的变化，反映着地缘政治的现状。在此种情况下，对于贱民研究的吸引力就尤其引人注目。虽然此一学术群体所进行的高水平、创造性的研究毫无疑问起了关键作用，但贱民研究群体把好几个学科中都普遍感受到的张力戏剧化，也在其中起了重要作用。这些学科包括历史学、以及受历史学启发的人类学和文学研究，它们原受现实主义或因果认识论的统治，现在却感受到了话语性与解构主义模式的知识论的冲击。在 1994 年由《美国历史评论》杂志社所组织的贱民研究学术研讨会上，弗劳伦西亚·马隆指出，贱民研究派调和后现代对语言的敏感性和格兰姆西派对于解放目标的执著追求两者之间的张力的方式也许是最值得学习的地方。

我自己的《从民族国家拯救历史》一书出版于 1995 年，也是在探讨此种历史与话语的问题，我集中探索了中国（但不局限于中国）近代历史与民族主义的共生性。我所关注的是民族史的叙述结构与修辞战略，以及此种民族史为了利用业已散失的过去

以便达到一种进步的、启蒙的民族主体的目的而采用的方式。在我的个案研究中，我揭示了这些叙述结构如何常常具有重要的历史性影响，为此，我尝试发掘这些散失的历史并追踪过去的替代性叙述结构。因此，举例来说，儒家用来指称 feudalism 的“封建”一词在帝制时代的中国社会中本来是一个褒义词，指的是与强大的帝制系统相抗衡的一种地方自治的理想，但在新的启蒙历史的叙述结构中，该词却被改造为现代性的“他者”。我用了两章的篇幅来探讨持不同政见者企图用来批判专制制度以便建立一个现代市民社会及联邦国家的封建话语是如何被剥夺了号召力的。换言之，我采用了后殖民主义的视角来认识现代话语，不仅用其术语，而且在民族现代化的斗争中以之作为武器。

很显然（我自己当时也这样看），本书的大部分都得益于中国研究的学术成果，理论上说，则受到本杰明、李科尔等西方思想家的启发。不过，中国知识分子似乎不太愿意把其民族主义及自我意识解构为西方话语的一部分。换句话说，由于历史的原因等，后殖民主义的批评似乎并不太切合他们特定的处境。在《拯救历史》一书中，我试图证明，由于西方在中国的殖民统治始终没有发展完全，即所谓“没有殖民主义的帝国主义”，这就掩盖了中国人根除西方的东方主义范畴的必要性。批评传统的自我的能力——在此方面，中国知识分子五四时期（1917～1921）做得非常成功——要求与强大的、客观化的“他者”保持一定距离。在缺少与自我直接对立的“他者”的情况下，自我得以把“他者”内化，其方式似乎使之从“他者”获得某种独特的自治。中国知识分子中，把历史文化当做攻击的靶子以及全盘西化的传统至今仍然存在。持有不同意见的中国知识分子发现东方主义的观念主要对中华人民共和国国家有用，它从寄寓合法性的民族主义宝库中，利用此种观念作为武器来对抗西方帝国主义。不用说，对于中国民族主义知识分子而言，试图解构民族辉煌时期的民族

主义象征的方法论是派不上什么用场的。总体而言，美国中国学界与美国主流社会关系太过密切，无法意识到后殖民主义的批评，更不用说发现其魅力。后殖民主义的视角虽然处于边缘地位而且未与中国知识分子的关怀直接挂钩，但我相信，它是一种十分有价值的立场（当然需要根据具体情况而做出调整）。受其影响的少数汉学家，既有美国人，也有中国人，他们的著作可以从《立场》杂志中找到。

对后殖民主义最猛烈的批评者之一是阿利夫·德力克，他同时也是一位研究中国的历史学家。除了其著名的《后殖民之光：全球资本主义时代第三世界的批评理论》之外，他最近又对我的《拯救历史》提出了批评，认为后殖民主义历史撰述中所具有的一切错误均在拙作中有所表现。我在别处已经对其批评做出了详细回应，因此，这里只涉及他所提出的几个大问题。德力克也像他所追随的阿加兹·阿希德一样，试图既分析后殖民主义学者的身份认同，又分析其后殖民主义的批评理论。他对于后殖民主义学者的分析大体如下：这些学者大多来自第三世界，特别是来自印度，对他们而言，后殖民主义理论是其在美国学术界新发现的权力的表达。它之所以能够表达其权力，是因为它适应了全球资本主义的最新发展（已不再需要欧洲中心论）以及美国的学术系统。首先，根本不清楚的是，被认为是后殖民主义的学者在美国学术系统是否真正强而有力。如果它暂时还未像多元文化主义那样受到主流学术的攻击，那可能因为它仍处在边缘，还未与主流发生关系。当然，我个人的经历表明，我早期按照主流的社会历史方法对中国所做的研究比后期的著作更为人所接受。

更严重的是德力克所运用的知识社会学，即学者没有摆脱其社会的、体系的地位而获得任何形式的自由。这是一种极其危险的立场，首先因为它要求必须对社会的及个人的背景要有相当的知识，其次它还要求必须了解这些背景才有可能对其作品做出分

析。它所带来的更进一步的职业性的危险在于，同样的知识社会学逻辑也完全适用于德力克本人。他毕竟也是个移民学者，也在商业化的、跨国的学术系统中讨生活，在这样的圈子中，地位、旅行及其他形式的酬劳对于知识分子的自我位置而言都是颇具吸引力的。如果我们根据其社会学推导出其逻辑结论，那么，我们所能做的一切就只能是从资本主义怪物的肚腹中发出愤怒的咆哮。最后，这样一种知识社会学导致立场的个人化，而从其对于其同事的那种轻蔑、拒人于千里之外的语调判断，他一定是乐在其中。

要理解我们的立场，最好的办法当然是弄清我们是如何看待研究现状、如何认识我们的研究对象背后的话语情况的，而不是看我们来自何处、那里的人们怎样看我们。德力克确实用心研究“后殖民主义批评理论的身份认同”并提出了两个论点：后殖民主义学术研究牵涉到多元文化论对身份的欢呼之中，却并未对引致此种身份的结构状况（即作为总体的资本主义）进行反思，因此，此种学术被资本家和法西斯主义者用来为其目的服务。第二，由于放弃了正统主义，放弃了对于历史主体的追求，后殖民主义有助于系统地清除革命话语，从而最终达到为法西斯主义及其他反革命力量服务的目的。

关于上述第一个论点，我赞同德力克的看法，承认任何学者，不管是否采用后殖民主义的视角，都应当更加重视物质状况，并希望他本人也在此方向多多努力。但是，后殖民主义毕竟与多元文化理论大不相同，主要表现是，它所关注的是解构身份认同并批评后者的身份认同式的政治学。它尤其反对法西斯主义者及其他极端民族主义分子把民族文化本质化。我不禁回想起在我写了一篇批评印度教民族主义的盛行的论文之后曾经收到的一封令人特别不愉快的信。关于德力克的第二个论点，如果我们忽略其荒唐透顶的与法西斯主义合谋的论断，忽略该论点与其第一

个论点（多元文化理论正需要正统主义及历史主体性）的自相矛盾之处，那么，他的批评中存在着一个重要的问题。这一问题就是：我们既已进入后革命场景，按照德力克自己的看法，在此种场景下，很难再指望能够返回到或者呼唤以阶级为基础的革命，甚至连期望此类革命都是徒劳的，那么，到底什么样的历史使命才能指导我们的研究？

尽管像阿希德那样的学者继续致力于回到马克思主义的理论，但包括德力克在内的大多数在美国的学者却并不太希望、不太盼望返回到革命的话语中去。实际上，德力克的无的放矢的方式也许是他个人对付各地的批评理论家所面临的僵局时所采取的一种办法。批判历史学所遇到的是这样一个世界，在这一世界中，任何一种非资本主义的解放的可能性均已暗然失色，而革命的国家又被弄得名誉扫地。与此同时，资本主义的全球化正在继续扩大着强者与弱者之间的差距，而民族社会本身的腐蚀却造成一种反动，导致了对于民族、种族及文化的更猛烈、更排他性的本质化。即使我们不得不等待新的理论澄清，而迫切的历史问题却接踵而来。当真正的法西斯主义者和极端的民族主义分子正在忙于重写历史，把民族、种族与文化客体化之时，我们实在不应有余暇来捕风捉影地相互指责对方是法西斯主义者。另外也有一些争论是关于民族主义的性质的，例如民族主义是统一的还是多元的，在民族主义的历史中发生变化的是什么，如何把话语分析与政治经济分析联系起来，这些都是值得讨论的。我感到幸运的是，我的学术生涯给予了我明辨是非的能力，尽管不能再奢望拯救世界，但我总算知道什么是不能接受的。

请允许我用《西游记》中我最喜欢的一段来作为结束。孙悟空在玉皇大帝的天宫中大闹老君殿之后，菩萨为了驯服孙悟空，就把他拿在手掌中，与他打赌赛，若他有本事，一个筋斗打出其手掌，就把玉皇大帝的天宫给他。孙悟空相信自己的法力，认为

菩萨跟他打赌“十分好呆”。他将身一纵，飞到天边，在其中一根大柱上撒了一泡猴尿，然后翻转筋斗，径回本处，向菩萨索要天宫。菩萨骂道：“我把你这个尿精猴子，你正好不曾离了我掌哩！”当然，猴头从拇指和食指的指丫处闻到了尿臊气。他急纵身又要跳时，菩萨把他推出西天门外，把五指变成五行山，轻轻把他压住。

如果说我在此谈到的困境还有任何可取之处的话，那就是面对无边无际的不可知，我们这些博学的学者或许会变得更谦恭一点？

参考文献

Arif Dirlik, “The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of GlobalCapitalism.” In Arif Dirlik ed. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism* (Boulder, Westviwe, 1997)

——. “How the Grinch hijacked radicalism: further thoughts on the postcolonial.” In *Postcolonial Studies* 2.2, July 1999.

Prasenjit Duara, “Demons from the Deep: Response to Arif Dirlik's ‘How the grinchhijacked radicalism: further thoughts on the postcolonial’,”forthcoming in *Postcolonial Studies*.

——. “Why is History anti-theoretical?” *Modern China* (April 24.2,1998).

——. “Transnationalism and the Predicament of Sovereignty: China,1900～1945.” *American Historical Review* Oct.1997

——. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*. U.of Chicago Press.1995.

——.“The Displacement of Tension to the Tension of Displace-

ment: Is Imperialism sitll a useful category?" *Radical History Review*57. 1993.

——. "The New Politics of Hinduism." *The Wilson Quarterly* Summer 1991. Florencia E Mallon, "The Promise and Dilemm of Subltern Studies: Perspectives from Latin American History." In *American History Review*, 99.5, Dec 1994.

Ch'eng－en Wu, *The Journey to the West*. translated and edited by Anthony C Yu. Chicago: University of Chicago Press, vol 1. 1977.

主题精品图书推荐

革命中的中国：延安道路

〔美〕马克·赛尔登　著

定价：22.00 元

2002 年 3 月出版

ISBN 7-80149-670-1/K·093

最早发表于 1970 年初期，该书被证明是在这个领域中最重要和不朽的著作之一。在这本创造性的书籍新版出版之际，马克·塞尔登重新审视了最新关于中国共产主义革命的主要理论和文件

权威点评

这是一项非常有价值的学术研究。（它提供了）一系列重要的对中国共产主义的考察，当时正值对被称为毛主义的重要意义、理论和实践的模式已经形成和完善的时期

——亚洲研究杂志

中国乡村，社会主义国家

〔美〕毕克伟　等著

定价：26.00 元

2002 年 3 月出版

ISBN 7-80149-669-8/K·092

以中国河北饶阳县五公村为个案，以其领头人耿长锁的生活轨迹为线索，深入探讨了20世纪二三十年代到1960年间华北农村社会的变迁。作者分别为政治学、社会学、历史学教授，是中国改革开放后首批来华从事人文社会科学研究的美国学者。本书对于我们了解、认识近代中国农村社会，尤其是华北农村社会的变迁，提供了一个有价值的思路，对于我们研究近代中国农村问题，极有参考价值。

怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突

〔美〕何伟亚　著

定价：22.00元

2002年3月出版

ISBN 7-80149-749-X/K·107

该书主题是清代礼宾与1793年马嘎尔尼英国使团。作者分别考察了清朝与英国对遣使事件的叙述，以便强调双方不同的实际操作模式与观念框架。

适宜阅读人群　近代中国历史、社会史、农村问题等研究教学工作者，中共党史教研工作者等

从帝制走向共和——辛亥前后史事发微

杨天石　著

定价：48.00元

2002年10月出版

ISBN 7-80149-758-6/K·113

一部史学论文集，内容涵括从戊戌政变至孙中山改组国民党三十年间中国政治舞台上发生的一系列事件，其台前幕后、因果背景等等。如孙中山与章太炎、黄兴、何天炯、廖仲恺等人的关系，他们之间的矛盾以及对革命事业产生的负面影响；孙中山的被迫离任与袁世凯的上台背后的经济、政治原因；孙中山对黄兴与康有为的关系的态度及导致的后果等等，揭示了许多鲜为人知、隐微不彰的史实。这些史实，过去常为史家所掩饰，很

少论及，读者以前闻所未闻，本书均一一加以详述。

适宜阅读人群　研究中国近代史的专业人员、图书馆、资料室、大专院校相关专业师生、有兴趣的读者。

近代中国史事钩沉

杨天石　著

定价：39.80 元

2001 年 1 月出版

ISBN 7-80149-016-9/K·003

消融一支支沉寂的冰河，再现云诡波谲的政治风浪，掀开一页页尘封的往事，吟哦感泣鬼神的文化悲歌，追循一段段扭曲的印痕，演绎壮怀激烈的人生角斗场……在历史的拐角处蓦然回首，联缀起一鳞鳞文明的碎片，于是就有了著名学者杨天石的《海外访史录》。它是对百年沧桑中国的一次重新读解。

适宜阅读人群　史学工作者，研究机构，历史爱好者

蒋氏秘档与蒋介石真相

杨天石　著

定价：40.00 元

2002 年 8 月出版

ISBN 7-80149-655-8/K·088

杨天石　毕业于北京大学中文系。长期研究中国文化史和中国近代史。现任中国社会科学院近代史研究所研究员、研究生院教授、博士生导师、中央文史研究馆馆员

我写这本书，目的是想找寻真实的蒋介石，以便进一步准确地阐述中国近、现代的历史。现在的人们可能不很喜欢“斗争”这个词儿，但迄今为止的历史确实充满着各种各样的斗争，经济的、政治的、文化的、军事的，五颜六色，错综纷纭。斗争既将历史向前推行，又为历史涂抹油彩，

使许多事件云遮雾绕，许多人面目走形。例如，蒋介石其人，或尊之为“千古完人”，或斥之为“十恶不赦”，都未免离真相过远。历史家的任务，就是还历史本相，正确地阐述、评价历史和历史人物。

——杨天石

媒体链接

在风起云涌的中国现代史上，蒋介石无疑是最为重要、复杂的“风云人物”之一，如果对蒋介石没有深入研究，对中国现代史的理解也就不会十分深刻。但长期以来，由于种种原因，蒋氏始终是一个被高度“漫画化”的政治符号，而缺乏客观、深入的研究。现在，那一段政治风云已经淡去，对他进行“去漫画化”的学术研究，已成深化中国现代史研究的重要课题，杨天石所著《蒋氏秘档与蒋介石真相》便是这方面最重要的研究成果。

在这部近50万字的著作中，杨天石以大量未刊日记和难得一见的原始档案为基础，对蒋的方方面面都做了令人耳目一新的研究。如“中山舰事件”的真相，蒋介石与胡汉民的关系，奉蒋谈判与奉系出关，抗日战争时期对日谋略，和李宗仁的矛盾……但我最感兴趣的，却不是这些重大政治事件，而是他的早年日记所反映出的内心世界“天理”与“人欲”的激烈交战、煎熬，最终“理”战胜“欲”的痛苦；是他在左右之间的踯躅徘徊、反复思量权衡，最终选择反俄反共道路的复杂过程。说起来，这部早年日记的保存与发现过程也颇有些传奇色彩。20世纪30年代，蒋氏将此日记与其他一些文档交与他的老师和秘书毛思诚保存。毛将此存放宁波家中，中华人民共和国成立后，毛的后人将这部分资料秘藏起来，但“文化大革命”中被抄家的红卫兵发现，辗转上交，“文革”后落实政策，毛氏后人将其捐献给中国第二历史档案馆保存。

——摘自《书摘》2002.5期

图书在版编目(CIP)数据

从民族国家拯救历史:民族主义话语与中国现代史研究/〔美〕杜赞奇著;王宪明译.—北京:社会科学文献出版社,2003.2
(喜玛拉雅学术文库·阅读中国丛书)
ISBN 7-80149-845-3

Ⅰ.从… Ⅱ.①杜…②王… Ⅲ.中国—现代史—研究
Ⅳ.K260.7

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2002)第 055144 号

喜玛拉雅学术文库·阅读中国丛书

从民族国家拯救历史:
民族主义话语与中国现代史研究

著　　者:〔美〕杜赞奇
译　　者:王宪明
责任编辑:陈　嫣
责任校对:杨蔚琴
责任印制:同　非

出版发行:社会科学文献出版社
(北京市东城区先农坛胡同 10 号　电话 65137751　邮编 100005)
网址:http://www.ssdph.com.cn

经　　销:新华书店总店北京发行所
排　　版:东远先行彩色图文中心
印　　刷:北京增富印制有限责任公司

开　　本:889×1194 毫米　1/32 开
印　　张:9.25
字　　数:226 千字
版　　次:2003 年 2 月第 1 版　2003 年 2 月第 1 次印刷

ISBN 7-80149-845-3/K·124　　定价:20.00 元
著作权合同登记号:图字 01-2002-6135 号

版权所有　翻印必究

读 者 反 馈 卡

尊敬的读者:

谢谢您对社会科学文献出版社图书的惠爱。为了给您提供更多的好书,恳请您不吝赐教,填好下表后寄回我社。您将自动成为我社读者俱乐部成员,享受优惠购书的权利,并将获得我社的精美礼品。

- 您获知本社的途径: _____

  □网络 □报刊 □本社图书 □亲友、同事推荐

  □其他 _____

- 您认为购买本社图书最方便的渠道是: _____

  □新华书店 □书摊 □网上书店 □邮购 □书市

  □大中型书城 □本社图书展销厅

- 您是否希望我社定期给您寄送新书目录? _____

  □不 □是

- 您对本社图书的意见和建议:

网址: www. ssonline. com. cn www. ssdph. com. cn

E – mail: ssdph@ssdph. com. cn

电话: (010)6513 7744 转5875

传真: (010)6523 0105

读者反馈卡

姓名:_____职业:_____

年龄:_____性别:_____

地址:_____邮政编码:_____

电话:_____电子信箱(E-mail):_____

※ ※ ※ ※ ※ ※ ※ ※ ※

- 所购书名:_____
- 购书地点(书店):_____

  购书日期:_____年___月___日
- 您对本书的评价:_____

  内　　容(□优　□良　□中　□差)

  印刷装订(□优　□良　□中　□差)

  价　　格(□高　□中　□低)

  封面设计(□优　□良　□中　□差)
- 您购买本书是_____

  □在书店偶然碰到　□看到报刊上的介绍

  □朋友的推荐　　□看到书目广告

请寄:北京市东城区先晓胡同10号　社会科学文献出版社

网络电子出版中心 收　　邮政编码:100005