

想像的真實與真實的想像

——「近代中國的民族與敘述」專題討論一則

徐 佳貴

中國的民族與民族主義，乃是現今毋庸諱言的一個熱門話題，亦是學界中人多所著力的一個傳統熱點問題。各人從自己的學術偏好、日常體悟出發，對近代中國的民族與民族主義反復梳理與再評價，其觀點交錯的複雜度與交鋒的烈度，亦在整個歷史研究領域罕有其匹。個中原因，或在於它飽含神聖又充滿禁忌，喚起宏闊的歸屬感，卻又與細部的隱痛如影隨形。近日，翻閱自「民族與敘述」角度切入該題的若干作品，感觸良多，作此淺論，以與方家共析。

所謂「民族與敘述」，照一般的理解，便是將敘述學與話語分析的理論引入史學領域，以對近代中國歷史書寫中關於「民族」的內容開展某種新的反思。上世紀 80 年代，西方學界關於民族與民族主義的研究在傳統基礎上又提升了一個層次，其中即有厄內斯特·蓋爾納（Ernest Gellner）的《民族與民族主義》，以及本尼迪克特·安德森（Benedict Anderson）的《想像的共同體——民族主義的起源與散佈》兩部具有里程碑意義的作品。¹二者大體仍屬於現代主義的研究範式，相比之下，前者的政治學色彩及社會學的結構-功能型論證模式更為突出，而後者則對所謂「後現代主義」歷史研究範式的興起多有啟發，因其直截了當地將「民族」形容為一類「想像的共同體」，這一論斷及其相關分析，便與後現代主義的顛覆性訴求產生了莫大的共通性。同時，此書對於第三世界國家、尤其是東南亞的前殖民地國家給予了充分關注，與傳統以歐美經驗為基礎的主流路徑保持距離，這與後現代理論對於「邊緣」的熱衷亦多暗合之處。到了 80 年代末，這些思路與後現代理論思考進一步融合，便促成了後現代歷史研究的興起，伊瓦·戴維斯（Nira Yuval-Davis）、帕塔·查特吉（Partha Chatterjee）等人為其中的佼佼者。對於「底層」或「邊緣」的關注，誠為重點，但同時，對於「中心」之所以成為中心、其何以實現對於「邊緣」之壓抑的一整套表達「機制」或敘述「技巧」，他們也作了深刻的揭示。更進一步，將這些理論成果綜合到近代中國史的考察中，便成為了另一些人自然而然的學術選擇。採用典型的「後現代」方法，強調民族主義敘述模式對近

¹ [英]厄內斯特·蓋爾納，韓紅譯，《民族與民族主義》（北京：中央編譯出版社，2002）；[美]本尼迪克特·安德森，吳叡人譯，《想像的共同體——民族主義的起源與散佈》（上海：上海人民出版社，2005）。二書英文版均面世於 1983 年。

代「民族」的形塑，即有杜贊奇（Prasenjit Duara）的《從民族國家拯救歷史》為其較早的代表。²單視書名而言，認為「歷史」尚可「拯救」，這與在「歷史書寫」和「文學虛構」間畫全等號的某些極端做法已保持了一定距離。概言之，此書僅是將民族主義視作一種參與建構近代民族的「話語」，以反思晚清民國以來盛行於華夏的、線性的民族歷史敘述。不過，在強調近代民族之「建構」性質的同時，作者亦不忘指出早在西方民族主義傳入之前，中國就有了類似於「民族」的想像存在。應當講，這也是對於《想像的共同體》中現代主義觀點的揚棄，因在本·安德森那裏，「民族」與「民族主義」兩個辭彙具有顯著的現代性（近代性），而在杜贊奇眼中，只有「民族主義」才是近代興起的概念，它指導形成了近代相比古代在制度化層面真正的不同點——世界性的民族國家體系，這一體系反之又確保了民族主義話語的強勢地位。牽涉到具體的論述，本書亦多可作引申思考的方面，依筆者所見，可將之分為三點，概述如下：

首先，本書意欲完成的工作，歸納起來有三個層面：點出這種民族主義的線性敘事成為一種強勢話語的大致歷史過程，揭出它本身在學理上與過往場景中的「不適性」（這或也是「建構」本質的一種「暴露」），並盡可能恢復被這種強勢話語所淹沒的舊有圖景。應該說，也只有在這三個層面上都充分完成任務，才談得上作者自己所謂的「拯救歷史」。只是這種設想儘管當完善，這種批判也切中要害，但它在現實中的可操作性還是有大問題的，尤其在第三個層面——恢復被淹沒的圖景上，未免頗有點一廂情願的意味。這種困境，當然可以在有關近代中國其他「弱勢群體」的話語研究中見到——一方面，是「失語者」材料存世稀少的老問題，另一方面，儘管民族精英對於失語者的描繪，通常來講若被恰當解讀的話也可以清出一些「被淹沒的聲音」，但它們很難再形成一種較有內部理路的歷史，而多半僅能停留在一地碎片的狀態，這些碎片唯有在後現代的理論框架內才能夠勉強看出一點關聯。³質而言之，這一後現代的理論框架本身也是精英式的，甚至較之現代性的理論可能更為精英式，⁴那麼這種精英式的框架能否擔負起發掘「非精英」們的歷史的

² [美]杜贊奇，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史——民族主義話語與中國現代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003）。本書英文版面世於1995年，而關於此中譯本，張仲民先生的書評曾指出其中誤譯、漏譯的一些問題，如書名之英文原文為 *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*，其中 *Nation* 及 *(Questioning) Narratives (of)* 的漢譯便有錯訛之嫌。詳見張仲民，〈解構中國民族歷史敘述的嘗試——讀杜贊奇 *Rescuing History from the Nation* 一書〉，《歷史研究》，期 5（2006年10月）。但總體上講，譯本所傳達的意思尚可明白，本文亦僅就其「或未失原書之旨」的宏觀層面，作一番簡要的歸結與評述。

³ 李猛先生的書評也多少注意到了這個問題，但對該問題的批評似有絕對化之嫌。見李猛，〈拯救誰的歷史〉，《二十一世紀》，期 10（1998年10月）。

⁴ 早有論者指出：「後現代主義者發展出一套深奧的語言與『此中人語』（jargon），它們主要借自文學理論，這致使後現代主義者的作品難覓『友聲』，只能於後現代主義者中尋覓知音。因此，這樣的志業看起來不僅是孤芳自賞（self-regarding），更具反諷意味的是，根據後現代主義對霸權與輕重緩急做法（prioritization）的批評，這樣的志業還是一種精英論調。」這番話及相應的分析，見[英]理查德·艾文斯（Richard J. Evans），張仲民、潘瑋琳、章可譯，《捍衛歷史》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁198-199。此書英文初版面世於1997年，此中譯本所據為其2000年的修訂版。

任務，某些被後現代精英一廂情願地目為「反抗中心」的物事，其行動主體是否確有這般奮起一躍、直躡到「現代之後」的「反抗」意識或「覺悟」，本身在邏輯上就相當成為問題。或許，這種「再發掘」的工作需要史學界較長期的理論再修正與經驗積累才能取得成效，而在杜贊奇這裏，這種「拯救」還是比較「初步」的。如他给出的一些案例分析——辛亥前後秘密會黨的聲音及其淹沒，「封建」一詞在現代的「非法化」過程，1922年廣東「反革命」兵變中陳炯明一方的聲音及其在歷史敘述中的「失語」等等，這些聲音唯有在被民族主義話語「壓制」的一點上才看得出相似性（僅照書中的描述），而這種籠統的「壓制」與「被壓制」的二元式表述，難免便會放大民族主義話語在歷史上的所謂「強勢」地位。換言之，民族主義歷史敘述在今日表現出一種強勢，不等於歷史上的某一階段也必然強勢，也不等於歷史上的「強勢」也與今日的一般程度。孫中山等革命黨人在晚清實際也是一較為「邊緣」的群體，其真正進入中心尚有一個長期的、充滿偶然性的過程，將他們各階段力圖利用、改造與壓抑的各種聲音籠統地視作批判對象，實際還是從今日民族主義歷史敘述熾盛的現狀線性地「倒放電影」，易於忽略細節上更多可討論的餘地，某種程度上下意識地落入了「以今度古」的老圈套——只不過外面多了一個「後現代」的防護罩而已。

其次，本書所採取的文本分析，主要依賴的還是一些精英氣味濃重的作品，如梁啟超、孫中山、魯迅、顧頡剛等人的傳世資料，這應是海外研究較難避免的局限，再具體到九十年代中文世界自己的研究興趣還主要在較精英的層面，也許不必對之苛求。但是，即便對於此類精英的文本，杜氏的某些解讀，照筆者看來也有片面之嫌，如他在提示近代「民族」觀念與古代意識的相關性時，又過於突出中國民族主義話語意圖「終結」歷史的「現代性」氣味，⁵這樣一來，興許就很難解釋民族國家中那些傾向「傳統」或「保守」的成分何以存在、甚至何以長期處於頗為顯眼的地位。如清末國粹派民族主義者的思想與實踐，便容易被原則上忽略或簡單化。另如1920年代末與共產黨分道揚鑣的國民黨政權之後越發顯著的保守性（幾個眾所周知的思想領域的例子，如1930年代中西文化論戰中持中國本位論一方的「官方」色彩，以及1934年開始的新生活運動中向傳統倫理複歸的明顯傾向等），這種保守性之前實際亦一直存在，如先於蔣介石時代的孫中山一代人，亦多認可傳統的成分，孫本人對於新文化運動的保留意見，其中即頗有堅持政黨黨魁立場、突顯本黨傳統的考慮，而這一「政黨傳統」，對於傳統資源的利用與認可度也是高於「五四」前後一代青年的。因此，將中國近代民族主義敘述視作要與過去「一刀兩斷」的嘗試，未免失之武斷，其關鍵問題，便在於相對忽視了它與各種「傳統」訴求、尤其是政治或文化保守主義訴求相結合的情形。

6

再次，作者將民族主義解析與他本人在80年代末寫就的《文化、權力與國家》一書聯繫起來，

⁵ [美]杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁91。

⁶ 相對而言，羅志田先生在研究中多取一種寬泛的、但或也更合乎中文語境與歷史情境的理解，照此理解，無論熱情光大傳統還是激烈反傳統，無論對外「禦侮」還是對內「建設」，無論章太炎還是胡適，只要旨在「愛國」或「利國」，即可被納入民族（國族）主義的大範疇中討論。參見羅志田，《亂世潛流：民族主義與民國政治》（上海：上海古籍出版社，2001）。

⁷以進一步探討近代國家對於社會的干擾與破壞。⁸這種將民族主義的實踐大體等同於自上而下的國家主義的做法似頗常見，尤其多見於近年國內流行的「國家-社會」理論視野下的各種研究。這當然可以理解為一種概念界定，不好說對還是錯，但我們同時也應注意到，許多人業已述及民族主義不同類型的存在，如時常提到的兩位思想先驅——費希特（Johann G. Fichte）與厄內斯特·勒南（Ernest Renan）所鼓吹的民族主義，便有較明顯的差別。⁹今人安東尼·史密斯（Anthony Smith）曾將民族主義同時視作「理論」、「意識形態」與「歷史」，在各個層面上又有更細緻的劃分。¹⁰另如本·安德森在《想像的共同體》中亦曾將民族主義劃為「群眾性的」與「官方的」兩種類型，二者在縱向的維度上有先後，但最後都沉澱到晚近的歷史中，成為橫向上並列的存在物。群眾性民族主義的根源，如他本人所說：「想像的共同體……是一種與歷史文化變遷相關，根植於人類深層意識的心理的結構。」¹¹再具體到中國的例子，「侵奪」社會權利、向上集權的國家主義大致可算作一種「官方民族主義」的實踐，但同時不應忽略的還有某種「群眾性」的意涵，¹²這種群眾性不見得即與國家的「壓迫」息息相關，而是一種向已有之、又經現代西來觀念催化後熾盛的、帶有自發性的情感。因此，過於強調官方與精英的主觀意圖，把民眾打扮成近乎純粹的、被動的話語接受者，便難免有偏頗之嫌。¹³當然，從整體上講，對於一本有「開風氣」意義的域外研究著作，

⁷ [美]杜贊奇，王福譯，《文化、權力與國家——1900-1942 的華北農村》（南京：江蘇人民出版社，2004）。

⁸ [美]杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁 152-159。

⁹ 這也可以被引申為一種基於「國別」的分法，如羅志田先生曾指出：「同是與革命直接相關的近代歐洲民族主義中，法國民族主義就以內傾（inward direction）為特點，與以外向為特點的德、意民族主義有相當大的區別（這只是就特點言，並不否認它們也各自都有內傾與外向兩面）。前者主要針對的是既存的政權，故民主（或晚清人愛說的『民權』）傾向甚強；後者則主要針對外族的威脅、征服和佔領，故集體意識實占上風。在中國，章太炎、梁啟超那一代人雖然也強調『民權』，卻從整個西方民族主義學理中更多地看到了後者。而後來新文化運動那一代知識份子則越來越多地注意到前者，他們也重視『民治』，然實更強調個人的解放。直到二戰後，西方本身的民族主義學理研究重新回溯到德意志民族主義，中國讀書人近年又有仿效的傾向。不過早期的注重德、意主要是在政治運動層面，後期則主要是學理研究層面。」見羅志田，〈近代中國民族主義的研究取向與反思〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》，期 1（1998 年 2 月）。

¹⁰ [英]安東尼·史密斯，葉江譯，《民族主義：理論、意識形態、歷史》（上海：上海世紀出版集團，2006）。

¹¹ [美]本尼迪克特·安德森，《想像的共同體》，頁 17。

¹² 這亦可被理解為「民族主義」與「國族主義」之間的概念差異。據筆者接觸的研究，在二者必須作出取捨或區分時，往往採取以下理解方式：前者更偏向文化情感方面的意涵，而後者則側重於與現代民族國家體系及其（政治）制度實踐的關聯性。不過，再具體到本文，由於希望盡可能關照到問題的各個面向，故一概以「民族主義」名之，引及原文若仍稱「國族」或「國族主義」，則一體保持原貌，不予更動。

¹³ 另多有論者將近代民族主義的勃興與近代中國「黨國化」的進程聯繫起來，雖不無所見，但過於強調這一聯繫，以及這一聯繫對所謂「社會」的全面「壓制」，難免會相對忽略民眾的相關心理基礎與在此基礎上的能動性，因而反倒難以較好地解釋一個老問題，即為何較之其他「主義」，民族主義（不光在近代中國）往往能夠表現出最為強大的號召力。類似這種（過於）強調「國家」之「控制」的取徑，有學者將之形容為「中國史的傅柯化」（傅柯即 Michel Foucault），參見孫隆基，〈論中國史之傅柯化——評

還是不宜苛求，至少它很好地啟發了我們去重新審視某些慣常粗暴對待的歷史陳跡，這種重審後來也間接促成了研究範式的轉移，即從精英的正面擴展到他們身後的陰影部分（不光是民族與民族主義研究領域），與之相伴隨的，便是材料範圍的擴大以及解讀思路的多元化。

值得一提的是，在這過程中，除卻政治學、社會學的影響外，其他社科與人文科學方法對於歷史研究亦多有啟發，例如人類學，王明珂先生在此學科方法基礎上提出的「華夏邊緣」理論，對於人們思考民族問題或尤具有典範性的啟示價值。他在著作中將民族認同視作最大的一類族群認同，嘗試將民族研究由核心內涵轉到邊緣，由「事實」轉到「情境」(context)，由識別描述「他們是誰」轉移為詮釋、理解「他們為何要宣稱自己是誰」。¹⁴具體來講，他用大量考古與田野調查的證據說明，民族絕非一個在人種、習俗、語言等等客觀標準上有嚴格一致性的群體；這不等於要否認這些客觀標準的邏輯合理性與歷史合理性，而只是強調它們僅構成了華夏主觀選擇共同「文化」與「歷史」的客觀基礎。¹⁵通常的情形可能是，一個群體的成員出於現實利益或文化心態之類的緣故，通過強化對「他者」的異質性描述，來獲得並鞏固對自身的認同。應當講，該理論的提出一方面是受了西學風潮的啟發，而另一方面也突出了本土特色，因它實際也關涉到了西方理論在中國是否適用的問題。換言之，在民族主義研究中地域經驗的局限性向來是個棘手的難題，西方主流路徑以歐美歷史與現狀為關鍵的立論基礎，另如本·安德森等人則將視角轉向傳統中心以外的部分邊緣，但最終卻也沒能涵蓋世界的所有角落。即便就廣袤度與人口數量而言決不能算「角落」的中國，在他的論述中也被大體忽略掉了。而以其他地域為經驗基礎建立的理論或思維慣性，倘徑直挪用到中國頭上，便會產生一系列的不適感。也許，在這一問題上「窮盡經驗」，是超出任何一位研究者身心負荷的事情；有鑒於此，更多人或更樂意放棄「通吃」的企圖，依託自己熟悉的地域與國度對理論進行甄別與修正。王先生即明確揭出了（而非僅是模糊地意識到）中國古代的族群認同與近代民族國家的關聯性——在古代，邊緣群體劃定了中心族群的概念範圍；而到了近代，由於主權與領土觀念的產生或強化，這些邊緣群體被一體納入一個明確的國族邊界。他說：「在現代國族主義概念下，以及在現代殖民主義列強企圖瓜分中國及其邊緣之資源利益的刺激下，合傳統華夏與其邊緣人群為一邦的國族藍圖逐漸在中國知識份子心目中形成。作為一個現代民族國家，此時中國需要一個實質的國族邊界 (national border)，而非一異化的族群邊緣 (ethnic frontier)。……他們都被劃入中國而包容於一新的『中華民族』之中，從此，許多華夏邊緣人群由『四裔蠻夷』成為中國境內的『少數民族』，也自此華夏與其邊緣合而為一。」¹⁶這種強調族群認

馮客》，《中研院近史所集刊》，期 44（2004 年 6 月）；馮客 (Frank Dikötter)，〈對孫隆基先生〈論中國史之傅柯化〉的回應〉，《中研院近史所集刊》，期 45（2004 年 9 月）；張仲民，《出版與文化政治：晚清的「衛生」書籍研究》（上海：上海世紀出版集團，2009），頁 83。

¹⁴ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》（北京：社會科學文獻出版社，2006），頁 8。

¹⁵ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁 248。

¹⁶ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁 208。值得一提的是，這一由「蠻夷」變為「少數民族」的具體過程，在沈松橋先生的研究中亦有反映，見沈松橋，〈江山如此多嬌——1930 年代的西北旅行書寫與國族想像〉，《台大歷史學報》，期 37（2006 年 6 月）。

同意識古今相承的主張，兼有現代與後現代的因素，亦有身為中國人尊重本國固有特徵的因素，這在他的〈論攀附：現代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉裏或有更集中的闡發，¹⁷茲不再作展開。

以上各種視角與方法，在一定程度上構成了日後開展民族與敘述之研究的觀念基礎。進入 21 世紀，受這些較新理論啟發的史學研討，遂在國內變得可觀起來。其中後現代主義氣味明顯的，大體集中于上引杜贊奇之「拯救歷史」的第一個層面的意味，即勾勒出強勢話語之成為「強勢」的基本過程。相應地，從歷史敘述中理出某些旨在強化群體凝聚力的「符號」，弄清這些符號被（再）詮釋的機理，便成為許多研究的一個切入點。如沈松僑、孫隆基關於「黃帝」形象的研究，旨在說明「黃帝」這一符號在近代是如何被重新利用、如何從「帝系之始」的意味轉到「民族奠基者」的形象的大致歷史過程。¹⁸另有沈先生對於民族英雄系譜的研究，認為「民族英雄」的誕生與梁啟超等人倡言的「史界革命」有密切聯繫；此後則大致發展出了兩種英雄系譜，即為革命派所利用的「抗禦外族」的英雄系譜（以岳飛、史可法、鄭成功等人為代表，突出他們「排外」的決心與烈度），以及「宣揚國威」的民族英雄系譜（以張騫、班超、鄭和等人為代表，強調擺脫「夷夏之別」的窠臼，追求與「外國人」競爭的「大民族主義」）。二者開列的清單實際有所重疊，但它們對於同一歷史人物的解讀描繪，卻又往往顯露出迥然相異的意趣。¹⁹以上成果，大體可理解為一種關於「傳統之發明」的探討；而如楊瑞松先生對於「黃禍」、「東亞病夫」這些近代流行術語的解讀，則體現出一種「西來話語本土化」的研究視角，這些辭彙實際最早出現于西文媒體，但在向中文世界的傳播與滲透過程中，被有意無意地再詮釋，從而深深植根於當時及之後國人的意識觀念當中。如「東亞病夫」原僅是西人社論中一則普通程度的諷刺（旨在與「西亞病夫」——奧斯曼土耳其帝國暗作比照），可它在傳入中文世界後很快被無限放大：一方面，當時的知識精英將這一辭彙背後的恥辱感用以鞭策「落後」的同胞奮發向上，另一方面，這種對於恥辱的宣示也被轉化為「邪惡」的西人妖魔化中國的不二象徵，成為近代民族建構中異化「他者」以強化自我認同的重要工具。²⁰「黃禍」一詞的流布也頗能說明問題。它所暗含的西人對於東方的恐懼感，同樣被置於與社會達爾文主義相結合的背景之下，如作者所說：「從 19 世紀末開始，尤在甲午戰爭之後，晚清改革思想中關於種族的論述，充斥著以白種人為優秀人種的標竿，但同時又強調唯有黃種人能和白種人並駕其驅的論述。」即在強調種族競爭本身的同時，亦強調「唯有」黃種人才有資格與白人「種戰」，而其他如黑人、印第安人（「紅人」，其實嚴格意義上也是黃種人）等則成為理應

¹⁷ 王明珂，〈論攀附：現代炎黃子孫國族建構的古代基礎〉，《中研院史語所集刊》，期 73（2002 年 9 月）。

¹⁸ 沈松僑，〈我以我血薦軒輊——黃帝神話與晚清國族建構〉，《臺灣社會研究季刊》，期 28（1997 年 12 月），收入盧建榮主編，《性別、政治與集體心態：中國新文化史》（臺北：麥田出版社，2001），頁 281-364；孫隆基，〈清季民族主義與黃帝崇拜之發明〉，《歷史研究》，期 3（2000 年 6 月）。

¹⁹ 沈松僑，〈振大漢之天聲——民族英雄系譜與晚清國族想像〉，《中研院近史所集刊》，期 33（2000 年 6 月）。

²⁰ 楊瑞松，〈想像民族恥辱——近代中國思想文化史上的「東亞病夫」〉，《政治大學歷史學報》，期 23（2005 年 5 月）。

被異化的「他者」，被表述為無可救藥的劣種，面臨被淘汰的厄運。²¹在這一「黃白種爭」的表述框架下，白人的恐懼便是黃種人理應欣喜的事情，「黃禍」(Yellow Peril)遂被理解為「黃色力量」(Yellow Power)的同義詞，成為部分知識份子賴以提升民族自信的興奮劑。應當指出，這種觀念也受到了日本方面的很大影響，即所謂「黃色種族主義」與「大亞洲主義」的意識形態的影響，它被日人用以鼓吹日中二國「團結協作」以共同對付西人的「威脅」，儘管在理論上似頗有「國際主義」的興味，但若再具體到「黃種世界領導權」的問題，雙方則本能地回歸到更徹底的民族主義意識形態，足證其共享的基礎實際十分脆弱。當然，關於所謂的「黃色種族主義」，筆者認為尚有更多的東西可以挖掘，照此路徑進一步剖析當時知識份子與權力精英對於這一「主義」的矛盾心理，或也有助於深理解近代以至今日的中國對於日本這一鄰邦、以及「亞洲」(或「東亞」)這個忽遠忽近的概念的某種複雜的情結。

除卻以流行「符號」為中心展開的考察，另有關涉民族主義意識形態與一般民眾日常生活之「互動」的探討。正如沈松橋於2009年初發表的〈中國的一日，一日的中國——1930年代的日常生活敘事與國族想像〉一文中，轉引一名瑞典學者的話所說明的：「國族計畫(national project)不能只靠意識形態的建構來維持，而必須轉化為國族成員日常生活中的文化踐行。」該文中，沈先生以1936年鄒韜奮、茅盾等人發起徵稿並遴選出版的《中國的一日》一書為核心，探討當時左翼知識份子(包括鄒、茅等從事活動組織和文稿編輯的知識份子，以及城市地區有「社會主義」傾向的邊緣知識份子)如何利用各種敘述策略，搏塑民族主義意識形態與國民的日常生活之間的「緊密關聯」。作者指出：「這批日常生活檔案所再現出的紛雜多樣的獨特性與差異性，乃是被統攝在一個層次更高、範圍更廣的共同框架之內——那便是『中國』。」換言之，芸芸眾生自朝至暮所從事的「雞零狗碎」，通過與對若干「他者」(包括外部的他者——日本帝國主義，及內部的他者——放肆邪侈的官僚權貴等)的異化相結合，得以在「國族」的空間中「布列與開展」，展現出一連串整齊劃一的面貌。誠然，《中國的一日》的作者們所想像出的「中國國族」，是一個「由工農大眾等處於社會底層的廣大人羣，以及與此階層站在同一陣線的愛國小知識份子所構成的政治共同體」，但實際上，底層民眾是否可能發出自己的聲音，一向是大成問題的，《中國的一日》中自稱工農的投稿人屈指可數，便可以進一步印證這個判斷。同時，城市小知識份子對於底層的觀察，亦多一廂情願的「揣度」，二者綜合起來，便揭出了當時編者所苦心標榜的「人民的聲音」，其「建構」的氣味仍十分濃重。綜上，民族主義的歷史敘述，不光要通過意識形態的建構，盡可能地淹沒其他聲音，同時也通過和日常生活的纏結，將它自身的「建構」本質遮蔽起來。這種「遮蔽」隱微

²¹ 楊瑞松，〈爾有黃禍之先兆，爾有種族之勢力——「黃禍」與近代中國國族共同體想像〉，《政治大學歷史學報》，期26(2006年11月)。這種「黃白競存，紅黑淘汰」的言論，亦可被視作一種「外部階序性」的表述，另在沈松橋〈我以我血薦軒轅〉裏曾提及一種「內部階序性」的表述，即梁啟超等人一度鼓吹的(在「大民族主義」框架下)「滿漢平等，蒙藏同化」的方針。簡而言之，即滿人的漢化程度業已頗高，故在新的民族國家內可與漢族平起平坐；而蒙藏等族在「進化」階段上仍較落後，所以尚無與「優等」民族齊平的資格，而只能被漢族「同化」。

得幾令人視若無睹，如今通過後現代的話語分析，將之還原為生活常態之上的一層「後設」的漆皮，平心而論，這一努力對於未來，也應具有相當程度的「典範」意義。²²

以上舉到的幾個例子，都是臺灣學者近年的成果，大陸如今運用話語分析法開展其他領域的研究業已所在多有，但直接與民族主義掛鉤，用以對於民族主義歷史敘述的「解構」，則依然頗為鮮見（其中，現當代文學研究領域的相關批判相對較為常見）。當然，這種話語研究，目前看來也有其局限之處，對此杜氏的《從民族國家拯救歷史》亦有提示，其中一點，便是近代強大的國家主義話語與孱弱的國家之間的顯著反差。²³其實一種理論或意識形態，被官方或主流知識精英如何強烈主張是一回事，在實際制度化的層面開展得如何又是另一回事，而以上提及的話語研究多半還僅是就話語論話語，將之與民族國家的制度建設情況真正結合起來考慮，似仍做得不很充分。沈先生的〈中國的一日，一日的中國〉一文，對於民族主義框架內的日常生活敘述，在全社會的真正影響力究竟如何的問題亦有所涉及，但由於「閱讀史」性質的材料匱乏，故仍舊只能泛泛而論。另外，這些研究也多少反映了對於「東方主義」的反思，這種反思也體現了「在中國發現歷史」思潮的深遠影響（上引杜贊奇的著作亦然，只不過在這裏「發現的歷史」，不光是西方人漠視的中國歷史，也是中國人自己容易漠視的本國史，這種自我漠視可能由於現代民族主義敘述框架的引入、知識份子的「自我東方化」而變得更加嚴重）。此類再批判的意識，目前看來誠然極有必要，但筆者認為，它有時也容易滑入到另一極端裏去，即將線性進化史觀所壓抑的聲音一律打扮成純粹的受迫害者，一種經過新式裝璜的泛道德解釋於是充斥字裏行間。上述研究因專注於強勢話語本身的考察，這方面的弊病還不算明顯；而在國內，尤其是大陸某些關注「失語」群體的社會文化史研究，也往往習慣於將失語者視作價值上必然更「可貴」、道德上必然更「純潔」的群體。這實際仍是一種「失語者最高貴」的思維模式，它與「卑賤者最高貴」的思維定勢貌異實同，後者曾衍生出「下層造反天然有理」的革命史敘述範式，如今換湯不換藥，又將社會文化史書寫變成了印證失語者「道德天然正確」的訴苦狀。這些思路方面的問題，或許仍有苛求之嫌，今且羅列於此，以待方家更為心平氣和的指教。

學理層面的一點觀感暫且談到這裏，下面談談其他方面的思考，因為民族主義這種理論與意識形態，與現實世界的關聯很難回避，而關於這種學理與現實間的張力，學者們也發表了不少意見，這有時也不是什麼出於政治干擾的緣故而言不由衷，而亦可能是真確預感到了這種張力帶來的不可控的若干後果。葛兆光先生對於《從民族國家拯救歷史》一書的評論，便是一則明證。²⁴此文書

²² 沈松橋，〈中國的一日，一日的中國——1930年代的日常生活敘事與國族想像〉，《新史學》，卷20期1（2009年3月）。

²³ [美]杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁162。另王奇生先生曾從國共分裂前後國民黨組織形態的角度探討過類似問題，見王奇生，《黨員、黨權與黨爭：1924-1949年中國國民黨的組織形態》（上海：上海書店出版社，2009）。

²⁴ 葛兆光，〈重建關於「中國」的歷史論述——從民族國家中拯救歷史，還是在歷史中理解民族國家〉，

評的味道其實不重，而是鑒於國內外學界對於近代與當今中國同一性的問題有諸多反思，葛先生覺得有必要針對這些反思再作一番反思。這一再反思的具體對象除後現代史學外，尚包括以施堅雅(G. William Skinner)為代表的「小區域研究」思路，與將整個東亞視作一地理單元的「大區域研究」思路等，這一大一小兩種思路自然有其可取之處，可在事實上也會消解掉相當一部分將中國視作一個獨立研究單位的邏輯合理性，進而影響到視中國為一個完整民族國家的歷史合理性。另有更為直接的消解，來自海峽對岸，如杜正勝先生等的「同心圓理論」，他們把中國的文化統合視作一種政治霸權實現的過程，而中國的同一性僅是後來建構起來的一個「神話」。要反抗霸權與消解神話，便應該「以一個以臺灣為中心、逐級放大的同心圓作為歷史論述的空間單位，第一圈是本土的鄉土史，第二圈是臺灣史，第三圈是中國史，第四圈是亞洲史，第五圈一直到世界史。」葛先生評論說，「他們覺得，這是祛除臺灣文化認同與歷史敘述的『混亂』的良方，但是，且不說這種論述的歷史依據如何，從歷史論述上看，臺灣的清晰，帶來的是中國的殘缺，原來似乎沒有問題的中國論述，在這種『離心』的趨向中，也發生了同樣的『混亂』。」應當講，這種批評已經很難說是純學理意義上的了。在結語中，他又強調作為一個共同體的民族國家是「實際的」，不是「想像的」——儘管安德森在他的原著裏已多次強調作為「想像的共同體」的民族國家絕非「虛假」而應予摒棄(當然，「想像」一詞的本義還是很容易讓人聯繫上「虛假」之類的意涵)。另外，王明珂先生在《華夏邊緣》的結尾也特地作了一番自我辯護式的說明，他說：「這裏所涉及的歷史，絕非傳統史學中所稱的『歷史』。相反的，我認為基於傳統史學的『歷史真相』爭論，正是當前世界各民族內外衝突與暴力的淵藪。我所強調的是，將歷史記載視為人類資源情境下社會結群的一種表徵。因此對一個『歷史』的指責、糾正與爭辯，不如將之視為『歷史記憶』而去理解它產生的背景，歷史書寫背後的資源情境、社會認同與情感。」²⁵這則說明實際針對的也已不是單純的學

《二十一世紀》，期8(2005年8月)。

²⁵ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁258。這裏尚有一個面對「建構」性質的「暴露」應取何種「態度」的問題。上引杜贊奇、沈松橋等人從典型的後現代立場居高臨下，字裏行間多有揶揄，而王明珂的論證雖不時顯露出後現代的「顛覆」色彩(他本人不太承認自己是「後現代」)，但在價值判斷上仍傾向理解民族建構的中性甚至正面的意義。另外，王先生對於一般的後現代研究路徑亦有批評，他說：「當代歷史學者，特別是後現代主義歷史學者，常批評單一、典範與線性的歷史，強調歷史有多元的聲音。然而這樣多元、多線的歷史，經常仍是對『過去』的選擇性建構，或為對『過去』的眾聲雜響爭鳴，而未見及『歷史』與人類社會間巧妙的內在聯繫。更有甚者，批評單一的線性歷史，解構某種體制與認同下的典範歷史，如此，學者一一在對自身的文化與學科偏見與相關優勢權力毫無自覺的情況下——所提出的『解構性知識』常為對他者的侵犯與侮辱。無論如何，在各種權力主體以『歷史』相互解構中，邊緣的『歷史』仍然靜默。因為關鍵不在於誰的『歷史』更正確、更全面、更多元，而是，只要『歷史』仍是『歷史』，『神話傳說』仍為『神話傳說』，我們便不可能認識自身與他者的『歷史』，也不可能認識為『歷史』所塑造的社會情境。」他傾向於用「反思性知識」(reflexive knowledge)一詞來代替「解構式知識」(deconstructive knowledge)的提法，因後者容易教人忽略考察對象的「主體性」。見王明珂，《英雄祖先與弟兄民族：根基歷史的文本與情境》(北京：中華書局，2009)，原序與謝詞頁2-3。另上引《論攀附》一文亦是王先生對於沈松橋相關研究的批評，不過重點放在闡發「民族」的古

術圈內的觀念問題了，而是考慮到了圈內與圈外的「互動」可能造成的某些副產品。具體到用後現代話語研究來突出近代民族觀念的主觀建構性的路數，它很可能在現實中被附上一種強烈的泛道德意味，使得完整的民族國家僅僅被當作一種「想像」出來的「真實」，不再具有道義上的吸引力。在一些老牌的「富國」與「強國」那裏，這一點不太容易成為頑疾，因那裏畢竟有較高生活水準與較為「自由」的空氣的保障；而在另一些相對較為「後進」的地區，對於生存狀態的不滿很容易彌漫為對於傳統社會與文化認同的全面質疑，甚而導致民族分離主義與虛無主義的高漲。²⁶ 必須指出，學理上對於民族主義的「解構」從來都是雙向的：既指出「大一統」的民族國家是想像性的存在，也指出民族分離運動所依託的是同一種類型的想像；²⁷ 然而具體到現實狀況，民族分離主義依然驅使那麼多人為之揮汗灑血，樂此不疲，個中奧妙，或許正是民族主義在「哲學上的貧困」，²⁸ 反而令它容易變成一種「天下公器」，它的內涵可以被任何人有選擇地利用，而學者們一廂情願地將之在理論上予以界定，事實上很難有效舒解那些自認為處於「邊緣」的人群擺脫認同危機的急迫心理。因此，後現代話語研究對於民族主義的進一步解構，誠然深具啟發性，但這種「啟發」似不應氾濫到現實的層面，進而導致對於近代以及今日之民族認同與國家同一性的忽視乃至蔑視。說到底，後現代主義對於整個世界而言仍是一種有批判有破壞、而無甚建設的潮流，²⁹ 它盡可以在學理上衝擊現代性的理論架構，但它無法根本取代在啟蒙主義與現代性影響下成立的民族國家體系。況且，從厄內斯特·勒南到本·安德森，不少人已指出選擇性「記憶」的另一面正是選擇性的「遺忘」；有關多民族國家內部之族群衝突史的、非學理層面上的「遺忘」，對於今日民

今相承性上。其實在這一點上，沈松橋先生自己也有所調整，如在其〈近代中國民族主義的發展——兼論民族主義的兩個問題〉（《政治與社會哲學評論》，2002年12月）一文中，明確指出近代「民族」與古代「族類」意識的相關性；只是基於其近代史研究者的專業興趣，仍側重展示「古今（近）斷裂」方面的內容罷了。

²⁶ 多有論者指出，只有真正尊重個人的個體權益、制度性地保障個人自由，才能長久維繫既有的民族認同與國家利益。這固然是老生常談，筆者也深表贊成，只不過民族國家體系仍是一種世界性的「事實」，倘若罔顧民族主義本身的訴求，一意高舉自由（主義）之旗幟，最終或也不免淪為一種過於精英化的、一廂情願的瑰麗幻想。因此，在對民族主義懷一種「瞭解之同情」的條件下謀求政治的進展，興許才是一條更具可操作性的現實路徑。

²⁷ 另如漢娜·阿倫特（Hannah Arendt）等人的極權主義研究，早提及民族主義必然製造出眾多無法建國的邊緣民族，而既有的民族國家必然會壓制這些邊緣民族要求「獨立」出去的呼聲。參見[美]漢娜·阿倫特，林驥華譯，《極權主義的起源》（北京：三聯書店，2008），頁359-382。

²⁸ 「民族主義從未產生它自己的偉大思想家。」語見[美]本尼迪克特·安德森，《想像的共同體》，頁5。另蓋爾納等現代主義模式的研究者對民族主義的「知識性」評價也普遍很低。

²⁹ 阿里夫·德里克（Arif Dirlik）對羅志田先生某書評的概括文字裏也提到：「（羅先生書評的結論是）後現代主義需要從對歷史的解構進入到更多的對歷史的建構，這樣才能對歷史研究作出持久的貢獻。」羅先生對這一概括基本贊同。見[美]何偉亞（James L. Hevia），鄧常春譯，《懷柔遠人：馬嘎爾尼使華的中英禮儀衝突》（北京：社會科學文獻出版社，2002），譯序頁15。另外順便提及，德里克亦曾激烈批判杜贊奇的後現代歷史研究，指責其後現代與後殖民的立場只是順應了（而非動搖了）「全球資本主義」的發展，對此杜氏有「請君入甕」式的回駁，參見[美]杜贊奇，《從民族國家拯救歷史》，頁270-272。

族國家的維繫而言也將具有相當程度的正面意義。再具體到我們熟知的歷史，清末民初鼓吹「漢種革命」的人們在建國後迅速轉向所謂「五族共和」，自然也是一種臨時抱佛腳式的話語再建構，可我們不應據此便漠視它在統合現實力量方面所蘊含的積極意味。當然，這一努力的成果當時還比較有限，而王明珂先生則將之與 1949 年後的情況作比較，他說：「以此而言，社會主義中國的建立，的確在很多少數民族地區造成人民的『解放』。貫徹民族平等政策與民族自治，以及給予少數民族的恩惠，使得在曾往『漢化』方向擺蕩的傳統華夏邊緣上，如今許多人都樂於承認或爭取得到少數民族身份。如此將過去狹隘之華夏觀念所造成的『邊緣』，調整為一國族下之整體資源分享體系，以人類生態來說，這應是兩千年來華夏及其邊緣發展中最具積極意義的一面。」³⁰筆者認為，這個評價還是比較中肯的（當然不是說全然沒有問題）。總而言之，儘管民族主義從來是一把雙刃劍，今日的話語研究亦多關注它的負面意味，但它在現實中依然是一種「必須」被視作「真實」的「想像」（而非僅只是「想像」出來的「真實」），緣由無他，只因它暫且無可替代。³¹

綜上，民族與民族主義包含的內容十分蕪雜，它的「前景」如何，自然也是一個歷來引人熱議的焦點。心繫時勢的學者從各自的理論與經驗出發，彼此聚訟紛紜，卻仍難有一個「公認」的意見浮出水面。毋庸諱言，民族主義的複雜面向業已製造了太多榮耀與醜惡，誠如下節文字所描繪

³⁰ 王明珂，《華夏邊緣：歷史記憶與族群認同》，頁 258。

³¹ 另補充一個與現實有關的問題：沈松橋先生在〈我以我血薦軒轅〉的結語中曾提及「黃帝」符號在政治價值與信念上的「空洞」。如一個美國人談起美國的「國父」華盛頓，除卻本國的民族情緒外，尚有對於「民主」「自由」等一整套系統的政治價值的親切感。而近代中國人心目中的「黃帝」符號，除卻血緣上的聯想，則幾乎沒有再剩下些什麼現實性的東西。當然，到了國民政府時期，將孫中山抬上「國父」地位的做法亦可被理解為填補這一空洞的嘗試【材料梳理參見陳蘊茜，《崇拜與記憶：孫中山符號的建構與傳播》（南京：南京大學出版社，2009）】；然而國民黨政權在政治理念上搖擺於傳統與現代之間的情形，使得「孫中山」這一符號所象徵的政治價值變得十分模糊，從而在相當程度上令一切又重新回歸空洞。此外，本·安德森在《想像的共同體》中有一著名的「盜版」理論，意即後起的民族國家建設運動會將民族國家的原版「整個」抄去，如主張建立民主制度、擴大選舉權、廢除奴隸制等等；但我們也應注意到，在歐美國家，這個模版大致是完整一體的，因這一套政體與法制的架構本身便是他們的「傳統」之一，而在世界其他國家與地區，這種「盜版」往往會變成一種「無根」（缺乏傳統上的充分共鳴）的拷貝，可民族主義照舊要求人們必須做「尋根」（重建歷史敘述）的工作，因此他們在尋找歷史符號並試圖賦予其新的意義的過程中，便難以回避固有政治文化資源與一個真正「現代」的民族國家理想之間的鑿柄之處，這種無奈使得未了形成的民族主義話語往往底氣不足，色厲內荏。如前所述，當年孫中山、蔣介石等國民黨首腦也多少意識到了這個問題，他們在一定程度上提倡尊重或恢復固有文化的行動，亦可被理解為一種意欲借助傳統、消解上述理論貧困的嘗試；不過到最後，他們製造出來的仍舊是一種粗糙的混合物，而民族國家拷貝的那種「無根」狀態則大體如故。或許從晚清五四直到今天，這種基於空洞的焦慮依然深深烙在眾多對於西方政治文化有所嚮往的東方愛國者的心中。沈先生的〈近代中國民族主義的發展——兼論民族主義的兩個問題〉，曾引及帕塔·查特吉在後殖民主義視角下的相關討論，沈文最後亦辟出專節探討民族主義與所謂「現代性」的張力問題，並分出激烈反傳統的一脈與同文化保守主義相結合的一脈，只不過具體到相關的制度建設，這二者又往往是交纏在一起的，言說的（相對）「清晰」與制度形態的「曖昧」，也構成了一組頗為耐人尋味的對比。

的：「民族被想像為一個共同體，因為儘管在每個民族內部可能存在普遍的不平等與剝削，民族總是被設想為一種深刻的、平等的同志愛。最終，正是這種友愛關係在過去的兩個世紀中，驅使數以百萬計的人們甘願為民族——這個有限的想像——去屠殺或從容赴死。」³²因此為慎重計，多數人不會對它的命運下一份斷然的判詞。稍顯例外者，如埃里克·霍布斯鮑姆（Eric Hobsbawm），他曾用一種典型馬克思主義的情緒調節方法，從對現實的悲觀中提煉出一種堅實的樂觀精神：「黑格爾說，智慧女神的貓頭鷹會在黃昏時飛出。如今它正環飛於民族與民族主義周圍，這顯然是個吉兆。」³³而其他如安東尼·史密斯等人則顯然不這麼看（可能還有蘇東劇變的刺激），因為「只要民族的神聖基礎持續著，並且世俗的物質主義和個人主義還沒有破壞對群體的歷史和命運的主要信仰，那麼作為政治意識形態、公共文化和政治宗教的民族主義必然會持續興盛，民族的認同也將繼續為當代世界秩序提供基礎構塊。」³⁴作為一個歷史學的入門者，無論出於專業習慣還是自身水準，筆者都不便再給出自己的「系統」預測；只是身為一個依然認可當前民族身份的中國人，我自認對於未來尚保有謹慎的樂觀，我也期待著，通過與朋輩的共同努力，這一「想像」的真實性將獲得更多現實的保障，這種樂觀亦不會僅只是鏡中之花、水中之月。

³² [美]本尼迪克特·安德森，《想像的共同體》，頁 7。

³³ [英]埃里克·霍布斯鮑姆，李金梅譯，《民族與民族主義》（上海：上海世紀出版集團，2006），頁 184。

³⁴ [英]安東尼·史密斯，《民族主義：理論、意識形態、歷史》，頁 151。