

五四文化论争新序录

Z S F Z L C

- 民族、民族国家和民族主义
- 从民族主义到天下主义
- 自由主义与民族主义的契合点在哪里——回应盛洪先生的“挑战”
- 民族主义与当代中国
- 民族主义与中国转型时期的意识形态
- 论近代以来中国的国家意识与中外关系意识——评余英时《飞弹下的选择——民主与民族主义之间》
- “我们”是谁？——论文化批评中的共同体身份认同问题
- 五四以来的两个精神“病灶”
- 激进的民族主义于世纪之交的思想分化

民族主义与转型期中国的命运

知识分子立场

● 策划 / 张明 主编 / 李世涛



时代文艺出版社



ISBN 7-01-01289-9

第三卷 主编：李德海

知识分子立场

民族主义与转型期中国的命运



时代文艺出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

知识分子立场/李世涛主编. - 长春: 时代文艺出版社, 1999

ISBN 7-5387-1383-2

I. 知… II. 李… III. 社会科学-中国-文集 IV. C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (1999) 第 75078 号

知识分子立场

选题策划: 张 明

主 编: 李世涛

责任编辑: 姜淑华

责任校对: 姜淑华

装帧设计: 李法明

出 版: 时代文艺出版社

(长春市人民大街 124 号 邮编: 130021 电话: 5638648)

发 行: 全国新华书店

刷: 美亿联印务有限公司

开 本: 850×1168 毫米 32 开

字 数: 1300 千字

印 张: 50

版 次: 2000 年 1 月第 1 版

印 次: 2000 年 1 月第 1 次印刷

印 数: 1-6000 套

书 号: ISBN7-5387-1383-2/I·1343

定 价: 84.00 元(全三册)

编选说明

现代化是中国社会发展的必然选择,也是几代中国人的理想。在世纪之交的今天,反思中国现代化的历程和命运,无疑具有巨大的历史意义和现实意义。从80年代末迄今,中国知识界经历了关于保守主义、人文精神、民族主义和自由主义的论争。其中涉反到全球化语境中的中国现代性和现代化发展模式,对中国现状(特别是思想文化现状)的基本评判,保守主义、自由主义和民族主义在当代中国的命运,以及知识分子立场等问题。事实上,海外学者也有类似的论争,国内的讨论是对他们论争的回应和深化。其展现出来的种种迹象表明并预示了:这些论争已经并将为中国思想界带来重大影响。关注这些论争对于我们理解现实变革和思想嬗变都有重要意义。

改革开放为中国现代化建设带来了前所未有过的机遇,但面临的危机也不容回避,这些危机困扰着中国现代化的发展,从现实和文化的层面上对此进行清理,并寻求解决问题的方案是当代知识分子的重要职责。本书选辑的这些文章从一定程度上承担起了这些职责,有助于我们理解中国的社会现实及其发展,也启发我们从多角度理解“中国问题”及其解决方案。激进主义、保守主义、自由主义和民族主义给中国现代化带来的影响已成为不争的事实,这些学说本身非常复杂,而且又彼此勾连,加上东而方实践中所产生的复杂结果,对此进行梳理便显得非常困难。但从其运作中总结经验教训,不但有助于我们认识它们的得失,而且有助于我们从中汲取营养,以此作为我国现代化建设的资源,从而有助于思考和解决“中国问题”。我国的现代化建设必须立足于自身,同时还要以国外的现代化建设为参照,并努力从历史中发掘有益的资源。从这个意义上讲,这些文章为我们提供了广阔的思维空间和深刻的启示。

为了使大家更深入地把握这些论争,我们有意识地收集了一些重要的争鸣文章,尽可能地使大家能够理解和掌握他们各自的思路

60790/17

和观点。内容包括：①这些论争的文章，及关注由论争引发出的论题的文章；②关于文化思潮的有见地的文章，这些文章和论争的论题有共通性。本丛书选取了关于激进与保守主义，民族主义和自由主义的三次论争作为中心，分为：（一）《知识分子立场：激进与保守之间的动荡》；（二）《知识分子立场：民族主义与转型期中国的命运》；（三）《知识分子立场：自由主义之争与中国思想界的分化》。我们本着客观的原则，力图通过这些文章反映论争的原貌，同时争取通过这些文章反映中国思想界对这些问题的基本看法。这些论文涉及面较广，加上作者所从事的专业和视角的不同，自然会有观点的分歧和碰撞，惟有如此，才能形成“百家争鸣”的局面，通过真诚而有理性的对话，从而接近真理。应该说，这些论文都是他们的“一家之言”，不代表编选者的观点，希望读者能对它们予以分析、鉴别以致于批评，这是我们和作者共同期盼的，我们希望能记录下思想界的探索，同时也为以后的探索积累些材料。

知识分子是社会的良心，应当为社会提供超越性价值意义的规范。他们不但应该是清醒的，批判性的，“枭鸣”的猫头鹰，而且还应当承担起守望的捍卫真理的使命，惟有如此，他们才能不辜负于“有机知识分子”的社会角色。尽管观点各异，但知识分子的立场是一致的，这也是我们书名的意义之所在——“士不可以不弘毅，任重而道远！”

我们进入了一个空前活跃、空前发展的时代，时代要求思想界进行充分的对话，从而为现实发展提供最大的可能，入选文章既体现深刻的学术思想性，又体现可读性；既有论文，也有访谈、评论。但愿我们能在这些文章中体验到世纪末中国思想界脉搏的跳动！

编选者

二〇〇〇年元月一日

目 录

民族主义概念的现代思考	王逸舟(1)
民族主义四面观	刘军宁(12)
民族、民族国家和民族主义	徐 迅(18)
解构民族主义:权力、社会运动、意识形态和价值观念	徐 迅(34)
政治发展视角中的民族与民族主义	陈明明(51)
民族主义与世界主义	河 清(69)
从民族主义到天下主义	盛 洪(74)
民族主义和民主主义	王小东(86)
民族主义、文化民族主义、第三世界民族主义	张晓刚(102)
政治民族主义与文化民族主义	阮 炜(116)
民族主义与国家利益	董正华(122)
民族主义与现代经济发展	尹保云(126)
民族主义与国家增生的类型及伦理道德思考	时殷弘(132)
全球化、民族主义与国家地位	曹永鑫 邵 林(152)
近代世界的民族竞争与近代中国	陈雄章(166)
中国近代民族主义的历史渊源	冯天瑜(177)
中国近代民族主义的多重架构	皮明勇(186)
清末的民族主义	朱维铮(194)
从辛亥到五四:民族主义的历史考察	李良玉(201)
从思想史视角看近代中国民族主义	罗厚立(215)
梁启超民族主义思想研究	刘晓辰(232)
民族主义与儒学文化 ——从梁启超的民族主义理论及其困境谈起	皮明勇(247)
近代中国的文化民族主义	郑师渠(260)

华夏中心主义的幻灭与近代中国爱国主义的产生	王培元(280)
中国现代的“华夏中心观”与“民族主义”	雷 颐(304)
文化民族主义者的心路历程	许纪霖(311)
西方人眼中的“中国民族主义”	石 中(324)
民粹主义与五四激进思潮	顾 昕(338)
中国近现代的社会转型与民粹主义	胡伟希(349)
现代化进程中的民粹主义	俞可平(356)
汇入世界主流文明	
——民族主义三题	孙立平(372)
自由主义与民族主义的契合点在哪里?	
——回应盛洪先生的挑战	秦 晖(381)
民族主义,复兴之道?	陈少明(389)
文化批判理论与当代中国民族主义问题	
汪 晖 张天蔚(395)	
论民族主义的发展	尹保云(403)
反西方主义与民族主义	许纪霖(421)
民族主义与当代中国	张旭东(429)
民族主义与中国转型时期的意识形态	萧功秦(440)
论近代以来中国的国家意识与中外关系意识	
——评余英时《飞弹下的选举——民主与民族主义之间》	
姜义华(450)	
中国民族主义的历史与前景	萧功秦(472)
“我们”是谁?	
——论文化批评中的共同体身份认同问题	徐 贲(483)
公理与强权	刘 东(494)
五四以来的两个精神“病灶”	朱学勤(500)
激进的民族主义与世纪之交的思想分化	萧功秦(508)
编后记	李世涛

民族主义概念的现代思考

王逸舟

中文里的“民族”，是一个相当简约的概念。它由“民”和“族”两个词组合而成。所谓“民”，古代多指被统治的庶人（如“民惟邦本”）或泛指人类（“民有好恶喜怒哀乐”），现代有时指人民（如“为民除害”），有时指某族的人（如“藏民”、“回民”），有时指从事特定职业的人（如“渔民”、“牧民”），有时指民间的、非军事的属性（如“苏格兰民谣”、“中国民航”）；而“族”，除特指中国古代的一种残酷刑法（即赶尽杀绝犯罪者的全家几代人）外，一般用于指有某种共同属性的事物类别，像“宗族”、“家族”、“种族”、“水族”、“语族”、“芳香族化合物”等等^①。我国近代才出现的“民族”概念则结合了两方面的内涵。让我们看看中国大陆现行的权威汉语工具书的提法：“民族，（1）指历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人的共同体。（2）特指具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的人的共同体。”^②这种着眼于种属界限的定义有它的好处，一是简单，让人立即联想到有相同特点的一群人；二是强调了被界定对象的文化心理的、非政治化的性质，“民族”乃民众而非国家，处在“下位”而不是“上位”。但此种定义也有很大的缺失；它的简单也许到了过分的程度，以致不能用来辨认本来有多个层面、且不断改头换面的对象。比如，“民族”地域范围有多大，人数应有多少，有无确定的尺度？“各种”“共同体”是

^① 中国社会科学院语言研究所词典编辑室编《现代汉语词典》，商务印书馆 1982 年版，781 页、1530 页。

^② 同上，783 页。

什么意思？一个村庄、一座城镇，还是一个省、一个国家？“共同生活、共同语言、共同文化”的几千人是否也算一个“民族”？民族与种族是什么关系？不同民族须以种族的的不同来划分吗？比如讲，广义的“美利坚民族”同美国的犹太民族或黑人民族是什么关系？“民族”与“国家”有何联系？国家能不能代表民族？民族能否离开国家而存在？民族是历史概念还是永恒命题？它仅仅产生于近现代还是古而有之？少数民族和多数民族划分的根据是什么？爱国主义是否等于“爱族主义”？这个“国”究竟是国家政权还是主体民族？民族必须以共同区域或共同语言为基础吗？怎样说明比如说美国的犹太人同上海的犹太人或者阿尔及利亚的穆斯林同新疆的穆斯林之间的差异？对于解释这些以及其他许多问题，汉语中的“民族”定义确实显得过于简单了。

实际上，类似的麻烦在相当程度上也适用于外国人下的定义。尽管有关词汇更多也更精细，国外研究民族概念的理论亦不能避免混乱杂用、前后不一的局面。但是，相对而言，西方人作研究时更细致一些，因而我们的梳理工作也有比较条理化的线索可以追寻^①。

据认为，英文“Nation”（民族）一词来源于拉丁语“Natie”，意为“一个被造物”，后来专指以真实或虚构的同一血统或种族的生活团体为基础的社会集团，这一集团共同体只限于超越单个家庭之外的部族。到16至17世纪时，“民族”的含义才发生了重大变化，具有了不管其种族集团而把一国之内的人们统统纳入其内的意义，它逐渐成了“国家”（Country, State）的同义词，并开始具有与“人民”（People）相对应的含义。早期的“Nation”一直与血缘或地域有关，后来才有了与政治组织或国家政权相联系的政治意义。从语义学上讲，“Nation”的含义在漫长的岁月里总在不断地变迁，因

^① 这方面，一本有相当价值的参考书是，Hugh Seton-Watson: Nations & States, An enquiry into the origins of nations and the politics of nationalism, First published in 1977 by Methuen & Co. Ltd, 11 New Fetter Lane, London.

此,当人们具体考察其内容或给它下定义时,自然存在不同的角度和说明。有人要以天生的土地和种族来解释民族;有人认为民族是由传统、语言、风俗、宗教等文化要素所规定;还有人以民族精神或“民族魂”界说民族;也有人根据整合协调作用的共同政治组织即国家来把握民族^①。

国外的各种民族定义中,有三个重要的分歧点值得注意,不论站在争论双方的哪一方面,把握它们将有助于加深对民族概念的认识:

第一个分歧涉及民族存在的时限;究竟民族是何时产生的?其主要特征有哪些?在此问题上,我们最熟悉的是马克思恩格斯的定义与列宁斯大林的定义的区别。马克思恩格斯认为:“城乡之间的对立是随着野蛮向文明过渡,部落制度向国家的过渡,地方局限性向民族的过渡面开始的,它贯穿着全部文明的历史并一直延续到现在。”^②恩格斯还说过:“同商业和手工业一起,最后出现了艺术和科学;从部落发展成了民族和国家。”根据这种认识,民族是在人类结束蛮荒状态后出现的,它与文明社会的组织结构联系在一起^③。而列宁认为:“民族是社会发展的资产阶级时代的必然产物和必然形式。工人阶级如果不是‘在民族范围内构成起来’,如果不是‘民族的’(虽然这和资产阶级所理解的完全不同),就不能巩固、成长和形成。但是资本主义的发展,日益打破民族壁垒,消除民族隔绝,用阶级对抗代替民族对抗^④。”斯大林完全追随了列宁的判断,只不过表述得更明确:“民族不是普遍的历史范畴,而是一定时代即资本主义上升时代的历史范畴”^⑤;“世界上有不同的民族,有一些民族是在资本主义上升时代发展起来的,当时资产阶

① 上述讨论吸收了李宏图的论文《民族与民族主义》中的某些资料和论点,见《欧洲》杂志1994年第2期,13-23页。

② 马克思恩格斯《费尔巴哈》,《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1972年版,56页。

③ 恩格斯《自然辩证法》,单行本,人民出版社1971年版,156页。

④ 列宁《卡尔·马克思》,《列宁选集》第2卷,人民出版社1960年版,600页。

⑤ 《斯大林全集》第2卷,人民出版社1953年版,300页。

级打破封建主义割据局面而把民族集合为一体并使它凝固起来了。这就是所谓现代民族。……这种民族应该评定为资产阶级民族,例如法兰西,英吉利、美利坚以及其他类似的民族^①。”客观地讲,斯大林的后一种说法(不管是不是他本人的理解)比较确切。如果一般地谈论民族的产生,像马克思等人那样,应当从文明社会的端头算起,这种“文明”民族的标志应当是农业、手工业和商业的出现(用托夫勒的术语叫文明的“第一次浪潮”),以及野蛮的婚姻制度的被废止和符合新的生产力水平的社会伦理的萌生等等;这里的民族也即所谓的古代民族,像古代埃及、中国、印度等国的民族皆可列入此类。列宁斯大林讨论的则是现代民族,即以西欧为典型的、资本主义时代产生和壮大的、披上了现代国家“外衣”的民族。依笔者管见,它们的标准包括(1)对于现代国家而言的现代企业和国家的簿记制度、科技转化为生产力的机制、选举方式和官员的责任意识、政府的科层系统和官僚等级、国防体系和外交准则等等;(2)对于作为民族一份子的个人而言的法人意识、公民意识、产权意识、主权意识等等。不论从哪方面看,它们确实是工业文明这种“第二次浪潮”的新生儿。请记住古代民族和现代民族的区别,它对于我们后面的分析是至关重要的。

第二个分歧牵扯到划分民族的主客观标准问题。有研究者指出,民族的定义千差万别,但归纳起来不外是从社会群体的主观归属感和划分群体的客观标准两个不同角度出发来区分民族和非民族。主观派的学术代表人物有19世纪法国著名历史学家勒南(Ernest Renan)、英国现代民族学家科本(Alfred Cobban)和当代英国学者塞顿—沃特森(Hugh Seton-Watson)等人。按照勒南的说法,“一个民族是一个灵魂,一种精神原则”;“同甘共苦和共同希望——这些就是造成民族的东西”。科本认为,“没有任何一位民族学理论家能够从客观角度提供民族的定义。我们所能提供的最好

^① 《斯大林全集》第11卷,人民出版社1953年版,288页。

回答就是：任何一个地域共同体，只要其成员意识到自己是该共同体的成员，并希望保持对其的认同，就是一个民族。”而塞顿—沃特森则说：“当一个共同体中相当一部分人认为自己构成一个民族，或他们的行为如同他们已经形成一个民族时，该民族就诞生了^①。客观派坚持族际划分的血缘原则和地域原则，强调民族的形成乃历史演化的自然产物。例如，达意奇认为，“民族即是一个种族或若干血缘因素在社会动员中递嬗的结果”^②；斯大林的著名定义（“民族是人们在历史上形成的有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的心理素质的稳定共同体”^③）也常常被人引证。两类标准都有各自的困难和不周延之处：“主观派”的问题在于不能给出“意识”的度，以致容易造成过于狭窄或过于宽泛的局面；“客观派”的缺点是不足以揭示民族的情感特征，而这一特征——从现实看——是认知民族主义的第一要素。比较合适的尺度或许应当综合两派的见解：民族必须生成于特定区域、文化或语言环境，经常要借助血缘的、种族的纽带才能结合成某种共同体，它在发展演化过程中可能发生形体上的裂变或脱节，但历史上培育出的民族情感已无法彻底割断，后者已经成为民族存在和民族团结的象征和支柱。

第三点分歧可能是最重要的但也是最复杂的，即民族与国家的关系问题。分歧在多个层次展开：首先，民族应当适用于文化的尺度还是政治的尺度？换一种方式提出问题，就是：国家是民族的内在变量还是外在因素？相当多的学者把民族问题置于广泛的人文背景下，偏重“文化民族”的概念，认为惟此方能抓住民族发生、演进和民族主义动员力的内在线索。安东尼·史密斯精确地表述了这种见解：“民族基本上是个文化的和社会的观念，指一种文化

① 王绪思对所谓“主客观标准”作了有益的区分和说明，见他写的《民族与民族主义》一文，《欧洲》杂志 1993 年第 5 期，14～19 页。

② 转引自李宏图，《民族与民族主义》，《欧洲》杂志 1994 年第 2 期。

③ 《斯大林全集》第 11 卷，183 页。

和政治的纽带,此纽带把享有共同神话、追忆、象征和传统的人们连结为一个有声望的共同体。”他认为,尽管在共同地域共同公民方面,民族和国家两个概念明显地重合,但就文化而言,民族的概念限定了政治并使政治合法化,所以今天有合法性的国家都宣称其代表“民族”的愿望^①。持此类观点的人普遍认为,民族主要着眼于文化心理层面,国家则是一个政治单位和法律概念,民族的历史比国家更加久远、范围更加宽泛、内涵更加人文化。民族可以同国家发生联系,也可能毫无联系;可能有民族而无国家,也可能一国内存在多个民族,还有可能一个民族分布在许多国家中。因此,判别民族现象只能依靠民族发生的基本文化景观。反对这种观点的人同样有自己的道理。他们认为,谈论民族问题,不能离开具体的环境。现在所讨论的,实际上是近现代随工业革命才出现的民族现象,而不是古代那些模糊不清的部落或种姓差别。严格意义上的民族产生于西欧,即产生于现代化的发源地,它们是同封建主义、宗主国权威、尤其是教会和教皇的统治权力的长期斗争中出现的。新出现的这些民族,从一开始就与拥有主权的政治国家同义;毋宁说,民族是独立国家的有机体,是政治斗争和政治机器的产物。黑格尔有句名言可作为这种见解的典型,他说:“只有形成了国家的民族才具有更高的品格。民族不是为了产生国家而存在的,民族是由国家创造的^②。”当代世界政治的现实也不乏证实这种着法的一而;离开国家的保护,民族在国际社会和国际组织中得不到承认,甚至连基本的生存权利也难以保障。吉普赛人、库尔德人、以及一定程度上还有巴勒斯坦人,都提供了这方面的佐证;犹太族若不靠以色列国,恐怕再过数百年也会濒临消失的边缘。笔者以为,这两种观点各有其站得住脚的理由,很难用是非结论,关键看你探讨问题时取舍的角度:前一种见解从发生学意义上显示

① 转引自许法明、武庆玲《民族特征与欧洲统一观》,《欧洲》杂志1994年第1期,78页。

② 同前页注①,16页。

了民族的源头活水,后一种看法则更有现实意义——它把国家命题放到应有的重要位置上。当你以文化规定民族时,或者当你谈论“文化民族”时,你设计的景框显然有别于你的政治角度,“政治民族”观念没有被纳入的范围;谈论“政治民族”,永远同政治国家联系在一起,这种国家是当代条件下国际政治的基本行为主体。与此相关,另一个大的分歧在于,怎样看待当代条件下民族与国家的重合性(或不重合性)。一方面,众多的人主张,欧洲近代史似乎也这么昭示,国家和民族应当成为有机的整体,一个完美的国家应当以一个民族及其效忠为建国的基础,这个民族国家(Nation-state)应当是主权的和独立的,反过来,民族也“以国为家”,把国家的生存、自主和发展视为自身的最高利益所在。事实上,不难看出,这种想法是一切单质(或者说“同质”)的民族国家——如北欧国家、某些南美国家和某些东亚国家——以及一切主张建立单质的民族国家的人(包括种族主义者)易于具有的心情。但是,另一方面,如果认为民族只有披上国家这件“外衣”才能维持有机体的生存,那么可以说,并不是所有的民族都配有大小合适的外衣:有的民族不得不忍受“非主体民族”或少数民族的地位,比如前南斯拉夫联邦的阿尔巴尼亚族、保加利亚族、匈牙利族和土耳其族等民族^①;有的民族或种族甚至过着四处漂泊、受人歧视、濒临灭亡的生活,比如吉普塞族和某些国家的土著;有时一个民族分散在若干个国家,比如中东、北非一带的阿拉伯民族和欧亚大陆的斯拉夫民族;有时许多个民族(自愿地或被强制地)聚集在一个国家内,比如前苏联境内有120个以上的民族,非洲的尼日利亚和扎伊尔各有200多个部族。事实上,如果以人口90%以上属于同一文化民族的标准确定民族国家的话,当今世界近190个国家中只有不到1/10的国家属于这一类型,其中多数位于西欧,而其余9成以上的

^① 关于前南斯拉夫联邦内部的民族成分,可参见兰科·佩特科维奇著《巴尔干既非“火药桶”又非“和平区”》,商务印书馆1982年版,143~155页。

国家都是多民族国家^①。“Nation”概念的缺陷恰恰在于，它不仅不能负荷当今世界存在包含多元种族和文化的国家的现实，相反还经常不得不与“Nationality”（中文有“国籍”、“民族属性”等含义）、“Race”（“种族”、“家系”、“后裔”等）、“Tribe”（“部落”、“种族”、“朋党”、“群类”等）、“Ethnic group”（“人种的”、“种族的”等）甚至“People”（“人民”、“国民”、“民族”）等概念相互借用，甚至混用。

在民族与国家的关系问题上的第三点分歧，表现为对民族主义功能的不同评价。“民族主义”概念本身亦有多种定义，这里不作深究，我们只是一般地规定：民族主义表达了一种思想强烈的，通常已经意识形态化了的族际情感。它有时作为一种状态，吸引着族内每个人忠诚和报效热情；它有时变成一种系统化的理论和政策，为实际的民族成长过程提供原则和观念；它有时充当一种运动的口号和象征，起着支持或分裂民族国家的巨大作用；它还可以有多种变形，一切视具体的条件和场合而决定。分歧点在于，这种往往特别强烈的族际意识对于国家究竟起什么样的影响。许多人给予民族主义以相当积极的评价，例如对本世纪50—60年代前后的广大亚非拉中小国家的摆脱殖民主义宗主国统治、争取自身独立的“民族解放运动”，以及对于经常响彻耳畔的“爱国主义”教育宣传运动（这在世界上几乎多数地方都能见到或听到，决不独为某一个或几个国家专有）。与此同时，我们每个人肯定也听到过对民族主义的“分裂”和离心作用的各种谴责和批评。例如，冷战结束后的今天，民族主义的分裂力量造成了越来越多的恐惧和抨击，不少人把它们视为导致世界无秩序和地区冲突的一股祸水。其实，评价是好是坏，首要的一点在于所说的“民族意识”或“民族主义”是否与现秩序的既得利益者——已获得国际承认的国家政权、各种正式的和官方的国际组织等等——相吻合：在单质的民族国

^① 见王缉思文，17页。世界上最同质的民族国家是：葡萄牙，爱尔兰，卢森堡，冰岛，丹麦，奥地利，瑞典，波兰，挪威，希腊，阿根廷，乌拉圭，智利，多米尼加，朝鲜和韩国，日本。

家里,民族主义与爱国主义是一致的,效忠民族也即效忠国家,解放你这个民族也就是让你的国家自立;例如,在17—18世纪的西欧,王权与教权分离的过程,既是帝国专制压迫下的各民族解放和独立的过程,又是近代政治国家自我成长和健全的过程^①。而在多元的民族国家中,只有享受“国族”特殊地位的主体民族才会具备上述爱国主义意识,其他少数民族(往往它们在人数和所占地域面积方面并不是“少数”民族,例如前苏联的情形)不可能有、往往也不愿有类似的情感,相反,它们总在不懈地作出努力,要么在原有的国家政治格局范围内上升为“国族”,要么另立门户、自成一体,建立新的、虽然更小但种族成分比较纯粹的“民族国家”。此外,有时,即便在主体民族框架内,也有可能出现“非国家化”或裂变国家的偏离倾向,假使在原有的国家效忠之外又形成了新的效忠对象的话(或者后者逐渐变得比前者更能吸引忠诚感),这无形中增加了“民族—国家”之函数关系的复杂程度。比如,宗教原教旨主义的兴起是今天的民族国家面临的分裂主义势力的一个典型事例:一个人可能首先是某个阿拉伯国家的公民。同现,一位来自英伦三岛的绅士在不同时候不同地点可能产生不同的忠诚感:他在欧洲议会就欧美音像制品进出口争端作慷慨激昂的发言时,觉得自己是一个欧洲人(或西欧人);当欧共体内部由于法国谈判代表的不妥协态度而无法达成农产品贸易协议时,这位愤怒的绅士时时意识到自己是一个英国人;某次在伦敦某个足球场观看爱丁堡队同利物浦队的激烈比赛时,他兴许发现自己情不自禁地变成了“憎恨”英格兰人的苏格兰民族主义者。在头一个和第三个场合,分别由于“大”民族主义和“小”民族主义的缘故,国家都没有排在效忠链条的首位。

最后一个观点是所谓的“民族利益”(the national interest)。人们常常把它与“国家利益”(the state's interest)混用,有时甚至被故

^① 《新编剑桥世界近代史》,第九卷,中国社会科学出版社1992年版,229—230页。

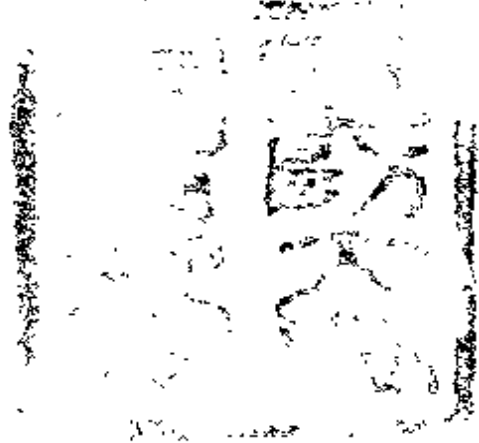
意混用,而在后一种情况下无一例外地都把重点放在国家身上,即:国家能够代表民族,国家利益体现了民族的最高利益。这要么反映了单质国家条件下孕育出的无知和偏见,要么反映了多元国家的当权者保持一统的愿望和宣传的后果。事实上,像前而已经讨论过的那样,民族与国家尽管有时在外延上是重合的,它们在更多的场合是不同一的、有差别的。“民族利益”的概念常常显得十分模糊、难以界定^①,比如,我们可以发问:在一个国家中,由谁来规定什么是“民族利益”?是政府、议会,还是公民投票的方式?当一个政府(以和平方式或暴力手段)改变时,比如在今天的海地或卢旺达,民族利益也发生改变吗?一个国家内,由哪个或哪些集团评说谁是这个国家的敌人和朋友?当存在有关民族利益和民族政策的一系列不协调甚至对立态度时(例如在阿富汗,总统、总理和国防部长三方各自代表的势力从苏军撤出、新政府建立之日起就一直在打内战),哪一种看法真正代表民族利益?一个国家是否真有一种(或多种)由这个国家的地理、自然资源、人口、历史和文化联系以及其他因素决定的长期的民族利益,而它(它们)明显有别于那些受到当下政策影响的短期的“民族利益”?很清楚,当国家内部存在不只一个民族,而这些民族相互之间缺少共同语言时,是谈不上什么一般的“民族利益”的。即便在单质民族国家或多元而和谐的民族国家的情况下,我们也不难察觉,实际上,人们在定义民族利益时,很少从抽象的、难以把握的长远因素考虑,而更多是从具体的、现实所要求的国家利益出发的。有时,我们见到的是以经济尺度划定的“民族利益”,即凡能提升国家经济实力的任何政策都被说成或视为“符合民族利益”,例如,改善外贸收支状况,增强工业基础,确保石油或天然气通道的安全,等等。有时,意识形态的标准又成为民族利益的决定因素(至少口头上这么认为),每

^① Daniel S. Papp: *Contemporary International Relations*, pp. 23 - 26, Macmillan Publishing Company, New York, 1984, U. S. A.

个国家都以一种意识形态说明自己政权及其政策的合法性。当苏联 1968 年出兵镇压“布拉格之春”时,正式的说法是,惟此才能确保“社会主义大家庭”中各个民族的最高利益不受损害;当美国国会就中国的“人权”状况展开辩论时,不论那些立法者心里怎么盘算,譬如说选票问题,他们表面上总是以“道德家”的形象出现(据说只有重视中国的人权问题,才既符合美国的民族利益,也符合中国的民族利益)。有时,军事安全和军事优势的内容被作为定义民族利益的首要因素,以致于在五角大楼的将领们的嘴里,民族安全(the national security)就等于民族利益。有时,文化的现象也充当了界定民族利益的参考系,例如,在前南斯拉夫地区目前发生的冲突中,语言的、宗教的和生活方式的差异被冲突各方看得比任何东西都更加重要,每一方都坚持认为保持自己文明的较高地位乃民族利益的最高体现。这一切都足以证明,不存在普遍认可的民族利益定义,无论是所谓“客观标准”(如经济实力、军事能力和综合国力),还是“主观标准”(如道德的、合法性的或意识形态的内容),均取决于定义者本身是谁和在什么情况下作出规定。

正如国家、阶级、军队、警察等等形态是人类历史发展特定阶段的产物一样,民族(包括它的各种“主义”)也是一个非永恒的概念,我们不能给它一个非历史的把握和说明。

(王逸舟:中国社会科学院政治学所)



民族主义四面观

刘军宁

民族主义是一种不太系统的意识形态和社会运动,它强调特定民族的具体文化传统,强调民族利益至上,保护和传承其民族的固有文化传统和疆界的完整。民族主义又是当代所有意识形态中最不依赖繁琐理论的意识形态,所以它传播地域广,最能抓住普通民众的心。民族主义是一种最简单,然而又是最强大的意识形态,它在理论的系统性上最薄弱,因而最容易被没有受到理论训练的普通人所接受。有人说,不懂民族主义,就根本无法理解近现代的世界。在中国,渐受青睐的民族主义思潮也引起了学术界本身和外界的密切关注及不体的争论。本文拟从民族主义的长处和隐忧、民族主义的性格和出路四个方面谈谈笔者的看法。

民族主义的长处与优势

民族主义的核心是承认并伸张每个民族的自决权,认为每个民族都有权组成一个独立的国家,反对殖民统治,主张实现民族独立。正是在20世纪一浪高过一浪的民族主义运动中,众多的弱小民族,摆脱了异族统治和殖民统治,走上了独立自主的道路。追求民族自决,反对民族统治也正是中国近现代一切革命的重要依据和目标。

民族主义是强化民族自尊心、自强心和自信心的最有力的工具,有助于民族独立,唤起人们维护国家主权、统一和领土完整。民族主义提倡英雄主义和牺牲精神,可以在社会中造就一种向上、奋进、自强、团结一心,甚至是同仇敌忾的民族情感和民族凝聚力。

民族主义有利于保存民族的文化传统,丰富一个社会的价值资源和文化生活。民族主义强调每一个民族,或者说强调自己民族在历史、语言、文化甚至物产上的独特性,因而有利于保存多样而丰富的人类文化遗产。对中国而言,在一定程度上,民族主义有助于恢复和保存丰富而悠久的民族传统文化,特别是在这一传统由于受到长期的清洗和毁灭而几至失堕之际。

民族主义强调对民族特性和民族传统的认同与尊重,这就为政治统治提供了某种合法性基础。在现代社会,每个国家的统治合法性都建立在某种强势的意识形态基础之上。然而,或是由于受到对立的意识形态的挑战,或是由于本国的政治经济和社会道德文化的变迁,为统治提供合法性的主导意识形态会走向衰败。这时,民族主义在一定程度上可以填补由于旧的意识形态的衰败而造成的合法性真空,从而可以维持统治秩序的稳定,并用民族主义情绪来抵挡外来意识形态的冲击。民族主义的这方面功能正是其在冷战后的世界大范围崛起的重要原因。

民族主义的短处与隐忧

然而,民族主义自身的种种缺陷,其所隐含的种种危险也许就恰恰孕育在它的上述种种长处和优点之中。

非理性的民族主义情绪是冲突与动荡的滥觞。民族主义在本质上是一种情绪,而非一套系统的学说。其解决问题的办法主要是诉诸人类放荡不羁的情绪,而不是诉诸人类那点本来就十分有限的理性秉赋。诉诸情绪化的非理性会酿成社会不稳定,极端自卑会导致盲目自大,夸大本民族种族在文化传统、价值观等方面的优越性。极端的民族主义或压制少数民族,或制造分离运动,促成多民族国家的分裂,易把爱国主义变成军国主义,导致盲目排外和肆意扩张。民族主义是危害国际安全的、最不稳定的、最难以控制的因素,民族主义的情绪极易在不同的民族间挑起仇恨和不和。

据统计,自19世纪以来到冷战结束以后,绝大多数的国内国际冲突的背后都有民族主义的幽灵。高扬的民族主义战旗下常常是尸横遍野,民族主义成了发动战争、挑起冲突的借口。为希特勒的行径提供意识形态正当性的正是民族社会主义(National Socialism);甚至连日本拼凑“大东亚共荣圈”的借口,也是为了维护整个东亚的民族利益,免受西方列强的蹂躏。在当今世界的每一堆战火旁,几乎都可以发现狂舞的民族主义幽灵。所以,在某种意义上,选择了民族主义就意味着选择了血与剑。“一族一国”的民族主义理想火花在世界各地燃起了一簇簇闪烁着刀光剑影的狼烟。

民族主义的价值基础是文化和价值相对主义。高举民族主义旗帜的弱小民族往往用本民族价值观和文化传统来抵抗大民族的价值观和文化传统;而高举民族主义的强大民族则往往视自己民族的文化传统和价值是惟一可取的,并把他们强加给弱小民族。所以,民族主义反对多元文化,排斥普世价值,导致文化和道德的不宽容,给政治专制铺垫了道德文化基础。

民族主义强调族国的绝对主权,排斥个人自治,从而极可能压制、剥夺个人的权利,造就对内对外都不受约束的绝对专制的政治主权。在民族主义看来,人类最重要的生存单位就是民族和种族;一切其他的生存单位,特别是个人是微不足道的,甚至只有不计代价的本民族成员的个人牺牲换来民族利益的实现。在一个典型的民族主义者的眼里,个人的利益和全人类的利益都是微不足道的。为了维持民族的生存,无论要个人承担什么样的牺牲都是理所当然的。所以旺盛的民族主义情绪必然妨碍民主化和改革进程。民族主义并不必然导致专制,但很容易为专制主义所利用,因为它主张权力和资源的集中,鼓吹反普世的价值相对主义,具有很大的感性号召力,而其本身又无系统的理论体系,故极易被随意解释和滥用。它常常要求人民奉献出最高的忠诚,承担最大的牺牲。所以,民族主义的意外后果之一就是使追求民族利益的良好愿望,变成本民族成员承担极大的个人牺牲。

民族主义具有某种复古的倾向。这种复古不仅有继承民族优秀文化的一面,也更有复活其糟粕的一面。从中国目前的滥修坟地到塔利班学生武装强制喀布尔的妇女重戴面纱的现象中都可以看到这一点。这种复古主义倾向隐藏的另一个更重大的隐忧是用抱残守缺、固步自封来抵挡外部先进的思想、制度和文化的冲击。

民族主义的性格

民族主义认为人类天然地分成不同的民族,民族不仅是一个政治单位,而且更是一个社会、经济和文化的共同体。因此,一个民族是一个活着的有机体,像个人一样有自己的意志和命运,有权用自己的意志来实现自己的目的。一个民族的政治领袖的首要职责就是维持本民族的统一和认同,领导本民族实现共同的民族大业。

民族主义的旺盛景观,常常给人留下深刻的印象。然而,这种旺盛,就像许多疯长的爬蔓植物一样,不是来自于其自身的独立性,而是来自于其寄生性。民族主义与共产主义和自由主义这两大意识形态之间存在着一种奇妙的伴生关系。自由主义与共产主义均是普世主义的意识形态,视放之全人类皆准的普世价值绝对高于具体民族的殊别价值。而民族主义则认为本民族的价值才是最高的价值。所以,民族主义与这两种意识形态在灵魂深处是格格不入、水火不容的。在英国、美国自由主义传统极其深厚的国家,几乎从未发生过波澜壮阔的民族主义运动;在中国,意识形态的教条化达到顶峰的文革时期,民族遗产、民族文化、民族习俗等一切带有民族烙印的东西都被视作通向共产主义道路的障碍须除之务尽。由此可以断言,民族主义与这两种意识形态中任何一种的结盟只能是权宜性的,而且这种结盟只有在后两者处于虚弱状态时才有可能。没有其他意识形态的虚弱,就没有民族主义的旺盛。

在很大程度上,民族主义与共产主义的分歧大于其与自由主义的分歧。共产主义对民族主义者的告诫是:“全世界的人民团结

起来,你们失去的只是你们的习俗和传统,但得到的将是整个世界。”自由主义则并不要求人们放弃自己的民族个性。而且民族主义和自由主义都以自决为自己的核心原则之一。民族主义侧重民族自决,自由主义侧重个人自决。一个典型的民族主义者只承认民族自决权,不承认个人自决权;一个典型的自由主义者在把个人的自决权摆在最高位置的同时,却有条件地承认民族自决权。这里的前提条件有二:1.任何民族自决都必须建立在个人自决的基础之上;2.尽可能地诉诸法律及和平、理性的手段来实行民族自决。在这两个前提下,自由主义与民族主义有共处的余地,而且能够在很好地尊重各民族特性的同时,化解民族主义的危害。

民族主义的出路

尽管民族主义的理论对现实的解释有极大的商榷余地,民族主义情绪的存在却是千真万确的。不承认这种真实情感的存在是没有道理的。因为我们每个人在某种意义上都是民族主义者,因为每个人都有浓淡程度不同的民族情怀,都带有一定民族传统文化的烙印。在中国这样一个后发国家,民族主义不是有与无的问题,而是一个多与少的问题。换句话说,在中国,民族主义的出路不是要不要民族主义的问题,而是要多少民族主义和要什么样的民族主义的问题。

在当代,可取的民族主义是开放的、温和的、理性的、尊崇个人自决权的民族主义。对外它容许其他观念价值并存,并相互补充来提供行为准则;对内它也接受多元的价值和文化,在自由民主和法治的制度架构内发挥作用,因而不致变成盲目的排外主义。民主国家的民族主义不易走极端,因为民族主义情绪的表达受到了法治的限制。由于民主国家的统治者的权力是受到制衡的,故他们通常不愿意、也不可能通过煽动民族主义情绪来追求个人的绝对权力。

在高扬的民族主义旗帜上,常常写满了“民族利益”、“国家利

益”之类让人不容置疑的字眼,以证明民族主义是服务于这些“神圣”的利益的。然而,排外仇外不仅不是爱国,反而可能导致卖国。晚清当局以民意可用的借口纵容义和拳导致进一步的丧权辱国就是明证。那么,究竟应该如何维护民族利益,如何维护国家的独立与尊严呢?以下的思路可供参考:

在经济和文化的交流与竞争中,任何国家都只有勇敢地打开大门,师人之长,弃己之短,摆脱宗法自然经济和专制政治的束缚,才能真正实现富强,捍卫自己的民族尊严。因此,对一个贫弱国家说来,英勇反抗外国侵略固然是爱国,维护与外国和平相处关系、开放自己的国家、促进与外国的经济文化交流、推动本国的社会进步,同样体现着崇高的爱国主义精神,而且是更为复杂和艰巨的任务。相反,愚蠢地排外,或者有意无意地为文化和经济的交流设置这样那样的障碍,不管其主观动机多么善良,口号多么神圣庄严,客观效果都是损害国家和人民的利益,有时甚至因此错过重要机遇而千古留憾^①。

以上的观察表明,在政治、经济和文化都日益开放的今天,一族一国和闭关自守的立国政策不仅不可能,而且对国家和民族利益有害。若要避免民族主义情绪失控的危害,就应当在承认民族主义客观存在的同时,用民主法治的制度和自由权利正义等价值观念和保持对外部世界的开放来约束民族主义情绪的泛滥,把它引导到正确的轨道上。民族主义虽然把民族利益看得至高无上,但除在文化领域可小有作为外,根本无法为实现民族利益提供真正有效的手段。在当今,越来越无可争辩的是,在实现民族利益方面,最有效的政治手段是民主与法治,经济手段是市场经济,文化手段是尊重多元与宽容异端,这些手段值得每一个胸怀民族利益的人去认真对待。

(刘军宁:中国社会科学院政治学所)

^① 袁伟时《晚清大变局中的思潮与人物》,海天出版社,1992年,75页。

民族、民族国家和民族主义

徐 迅

在历史过程中产生和发展了民族、民族国家和民族主义等一系列现象。社会科学里一直试图在国家、社会和个人的关系上将“民族”、“民族国家”和“民族主义”概念化。这些概念的内涵和外延随着历史演变和新的方法论的引进而不断变化,又因不同的学科而各异。完整地概括和梳理这些概念的形成和演化以及不同流派的观点,将是浩繁的工作,不是本书能够完成的。为了避免陷入繁琐的学术考据,同时力求概念的清晰简明,下面有关民族主义问题的基本概念的讨论,主要局限在社会学领域,并围绕着与国家、社会和个人的关系展开。

一 民族

“什么是民族”的问题,首先遇到的是语言学问题。“民族”一词是19世纪末、20世纪初才出现在中国的社会文本中。英语 nation(民族)与中文的“民族”的语义上有很大不同。在许多场合,中文的“民族”常与种族、国家概念相混淆。种族(ethnicity)以人的体质形态上所具有的某些共同遗传特征(肤色、眼色、发色、血型、骨骼等)为标志,属于人类学和生物学范畴。如傣族,壮族,彝族,汉族,藏族等,都是人类学和生物学意义上的种族。中文“民族”的用法,在很多场合,可以指种族,如“汉民族”,“少数民族”等。在英语环境里,民族和种族的区别非常清楚,ethnicity是在严格的人类学和生物学意义上使用的,如“黑人”、“白人”、“亚洲族裔”等。而“民

族”是属于社会学、政治学和历史学范畴。通常的解释是：

人们在历史上形成的有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的稳定的共同体^①。

民族特征之一，是指一个民族居住和生活的地域，在地理上连成一片，没有被巨大的自然界线如海洋、高山等所分隔，在政治上基本统一，没有长期被国家或其他政治实体所分割。世世代代散居在互不相连的地方，彼此没有共同生活地域的人们，不能形成一个民族。共同地域对民族的其他特征有着重大的影响，人们只有长期生活在共同的地域之内，共同的语言才能产生，共同的经济生活才能发展，民族文化以及反映在这种文化上的民族共同心理素质才会形成。民族共同心理素质，亦称“民族性格”，指民族在形成和发展过程中凝结起来的表现在民族文化特点上的心理状态。民族共同心理素质通过民族的物质文化和精神文化的特点表现出来。如艺术风格、语言、文字、音乐、舞蹈、戏曲、饮食、服饰的特点，以及社会风尚、节日和民族传统等。民族共同心理素质是在民族共同地域、民族共同经济生活及历史发展特点的基础上形成的，它与宗教信仰有密切关系。人们的民族自我意识，即从属于某一个特定的民族的意识，具有很强的生命力和稳定性。即使民族的共同地域、共同经济生活，甚至民族共同语言等特征都已发生变化，但民族自我意识仍然明显存在，成为维系民族的重要因素^②。

以上是一般通行的定义，尽管有缺陷，但清楚地说明了“民族”是以语言、地域、经济生活、传统文化和心理素质为特征的，如中华民族、美国民族、印度民族、伊朗民族、阿拉伯民族、日本民族、德意志民族等。民族显然与“种族”完全不同。一个民族可以包括若干不同的种族，如中华民族有几十个种族。而同一种族的人，也可以分别属于不同的民族，如汉族，在中国属于中华民族，移民到美国

^① 《中国大百科全书·哲学卷》，255页。

^② 见《中国大百科全书·民族卷》有关词条。

的属于美国民族。但是,这个定义忽略了“民族”在政治学上的涵义。从上面的例子就可以看到,所谓中华民族、美国民族、伊朗民族、印度民族等,都是和国家联系在一起。在中文里,“民族”和“国家”是两个完全不同的词。然而,英语的 nation 一词,同时包含有“国家”和“民族”两个涵义,而且更强调政治特点。如 The Nations of the Western Europe(西欧诸国),The United Nations(联合国)。英语 nation 一词中,“国家”的含义要高于、多于“民族”。

再如 nationwide,指遍及全国的,而不是遍及全民族的。national hymn 是指国歌,不是民族赞美诗。national park 是国家公园而不是民族公园。中文和英文在语义上的差异,使得在使用“民族”(nation)时出现很大偏差。中文倾向于理解为种族,人类学和生物学意义较强;而英文更多地“国家”的意义上使用,突出了社会学和政治学的涵义。这个歧义在“民族主义”(nationalism)概念上将更为明显。

民族属于一定的历史范畴,是人类社会发展到一定历史阶段的产物和组合方式。在远古时期,基本的社会组织是氏族,以后逐步发展到部落、部族,形成民族。民族是这样一种共同体,民族成员有血缘和人体解剖学的关系;有共同的语言,宗教,文化传统(包括价值观念)和民俗。这是一种人类学定义。根据这种定义,“民族”自古就有。如果观察古老民族,这个定义在很大程度上是有效的。如法兰西民族、英格兰民族和德意志民族、日本民族等。但对许多其他的民族和现代形成的民族,这个定义就陷入极大的混乱。如“中华民族”这一概念,并不是自古就有的,而是在非常近代的社会话语中才出现的。其次,中华民族并不是指汉族或任何一个特定的民族,而是包括中华人民共和国政治统一体中所有的民族。非常明显,用血缘、语言、宗教、文化传统和民俗来定义“中华民族”是不可能的。中华民族的多民族特点意味着中华民族在血缘、语言、宗教、文化传统和民俗方面的多元性,因此排除了人类学定义的可能。另一个更为明显的例子是作为现代民族的“美国民族”。

美国民族的形成与上述任何一个民族构成的要素都没有关系,它是由美利坚合众国直接分娩出来的,只有 200 年的历史。在这样短的时间里,是有可能形成自己独特的语言、宗教和文化传统的。而且,美国作为移民国家,其种族来源几乎遍及世界,包括欧洲的主要民族,根本没有从氏族、部族、部落到民族的形成历史。尽管在社会生活中有“少数族裔”的划分,但没有任何一个种族可以声称代表“美国民族”。然而,“中华民族”和“美国民族”都是确实存在的,只不过其定义的具体内容要比其他民族繁复。“民族”这样的不确定性,但又确实存在。如果否认“美国民族”的存在,将会导致更大的理论混乱。因为“美国民族”非常典型地代表了现代民族(包括中华民族)的特点,即语言、宗教、文化传统和民俗的多元性。如果美国民族不能看作是经典意义上的民族的话,几乎所有的现代民族都不能存在。用血缘、语言、宗教、文化传统和民俗定义的纯粹的民族,要么存在于古代,要么是指处在相对封闭状态的土著民族。当谈到现代民族,就只能引进另外一些标准。

更意要的是,上述定义无法把“民族”和“民族主义”联系起来。民族主义在其最广泛的意义上,是指特定的意识形态、社会运动和政治诉求。就其起源而言,完全是现代历史的产物。上述定义的民族,和民族主义没有必然的历史关系。反过来说也是一样,民族主义不一定起源于上述定义的民族。民族不是“种族集团”,并非有史以来就存在。而所谓原生的民族无非是一种幻觉。本书讨论的是“民族主义”这一现代历史现象,所以是在社会学和政治学意义上定义“现代民族”,而非生物学和人类学意义上的“民族”。当过时的“民族”定义无法完成这一任务,就只能另起炉灶,修改或推翻原有的概念。

任何概念的产生,都有其社会的和历史的原因。今天谈到“民族”并定义民族时,其实是给民族主义这样的思潮或理论提供理论基础或解释。把“民族”概念化的需要,在于历史上现代国家的产生。换言之,是国家需要“民族”这样一种概念,即用民族来确定疆

土、人口和主权。任何社会组织都要有定义域,说明该组织的界限,包括什么样的人,以及权力和权力运作的范围。所以,“民族”和“国家”在概念上紧密相关。脱离了关于“国家”的概念,民族这一概念就丧失了历史的起源而无法定义。前一章概述了民族主义的历史,指出了国家与民族主义之间的亲和关系。迄今为止,现代国家的基础还是民族,基本形态还是民族国家(nationstate),民族这一概念是国际的国家体系的划分基础。

现代国家要求有民族这一概念。民族国家是政治单位,通过共同的价值、历史和象征性行为表达集体的自我意识。在这个意义上说,民族国家是某种特殊的集体身份。这种集体身份正如“阶级”、“社会集团”、“种族”一样,要有集合性的符号和合法性来源,即什么因素可以有效地代表这种集体身份,什么因素可以使一定范围的社会成员认同这种集体身份。这一历史要求就是民族概念形成的历史动因。为了证明现代国家可以作为某种集体身份,一般说来,“民族”的概念要涉及几个主要方面:种族性,政治意义上的国家疆界,社会成员认同的文化传统、历史和命运。这些民族构成的要素与上述原生性定义完全不同。原生性定义强调静态的种族性,而后发性定义要说明民族这一概念的历史起源和它的功能。

从功能上看,民族这一概念是使国家这种政治权力统治合法化和对社会控制合法化。当要求和争夺国家权力的时候,或在一个国家的范围内要求其他政治权力的时候,正如前一章所述的民族主义历史,都要诉诸“民族”这一概念。因为“民族”这一概念规定了政治权力的范围,规定了什么人在什么范围、以什么形式要求包括国家在内的政治权力。如果没有“民族”这一概念,世界上所有的国家权力都不可想象。

在社会学意义上,民族是“臆想”的共同体,由一系列文化符号所建构,有自己的特殊的大众神话及文化传统。认同这一共同体的民族成员承担共同的命运。作为共同体的民族,使一定范围的社会成员可以以“民族成员”互相认同。如中国人互相认同于“中

华民族”，并以“中华民族”确认自己的民族身份。民族之所以是“臆想的”、“虚幻的”共同体，有若干原因。民族不是一个如国家机器、议会、公司、社会团体等那样的实体组织。它没有组织结构和组织原则，成为某一民族的成员也不需要履行任何组织手续。民族的存在是由于民族成员的认同和某种共同的情感，无论这种认同是如何产生的。在这个意义上说，民族有神话的特点，即“民族”作为共同体现象，是借助想象和幻想来实现认同的。“民族”在这种想象中是原生性的理解，即自己认同的共同体从来就有，甚至有着神圣的、不可质询的起源。而民族的历史，是根据共同体认同的需要“编造”出来的。在这个历史中，有民族祖先、民族发展的谱系，并衍生出一系列文化符号作为民族的象征。几乎每个民族都有自己的英雄史诗和英雄人物。民族史所构成的幻想的情节，被认为是曾经发生过的真实的存在。当民族成员被如此地驯化和熏陶，民族神话就成为他们内在的心理、心性、情感的结构。

社会学意义上的民族神话，是一定历史条件下文化认同的需要。所以，“民族”就其具体内容而言，的确是非常不确定的，无论它对民族成员来说在精神和臆想中如何真实。定义某一特定的民族，完全依历史的条件、环境和事件而定，特别决定于某种时刻的政治需要。这些“民族”的要素可能是种族、语言、宗教、价值观、行为规范、制度、民俗，甚至是某些文化和历史符号。只要能够让民族成员认可，就可能被定义。对于现代“民族”来说，民族国家是定义“民族”最主要的依据。反过来说，“民族”是一个国家、国家意识形态和文化价值体系的定义域。

“民族”是如何被臆造出来的？被“臆造”的民族是如何能够作为结构上的功能在政治和文化领域中发生作用的？这些问题将留待讨论“民族主义”时解决。

二 民族与现代民族国家

使“臆想的”民族共同体得以体现、民族情绪得以寄托、民族意识得以觉醒、民族身份得以界定的是社会运动所产生的民族国家。民族国家对于民族之所以如此重要,是因为:

第一,民族国家是政治性组织。最初,国家被理解为自然的国家,即一个国家所包含的人民只具有单一的民族特性。但这样过分狭隘的定义是无法说明复杂的国家现象的。现代国家的目标要超越文化和宗教的差别,通过某种程序把所有的公民联合起来。现代国家作为一种特殊的社会化网络,其社会性超越其公民的个体特性,有自己特殊的权威结构。民族共同体的思想,是从公民涉人到国家这种特殊的社会化网络产生的。这个社会化网络是靠法律、规范、道德、传统、价值和习俗维持的。当然,这个网络并不排除种族、语言和宗教的作用。但是,从网络的社会性而言,道德、规范、传统和习俗是可以涵盖后者对网络的作用的。民族共同体是对国家这种特殊的社会网络的精神和文化的认同。

第二,在和其他国家的关系上,每一个国家都要标明什么是“我们”,即“我们”这个共同体的特殊性,以此与“他们”划清界限。政治制度、种族、语言、宗教等都不能区别不同国家的特殊性。因为不同的国家之间可能有同样的社会政治制度、语言或宗教。把“我们”和“他们”分开的有效方法是民族国家,而在个体的国际交往中是民族身份。国家政治一体化体现了民族共同体的一致性。它以理代的方式确认民族的存在,承担民族认同的对象物。

第三,现代民族国家形成,最主要的标志是“主权”概念的形成,即国家是由人民组成的社会,占有一定的领土,不受外来的统治,一个有组织的政府。国家以维持秩序和安全以及增进公民的福利为主要目的,它拥有以武力做后盾的一整套法律制度来实现其目的,它在固定的地域内拥有主权,它行使权力限于这个地域

内。主权对内最高的属性指国家的政治统治权力,它通过立法、行政、司法、军事、经济、文化等手段来实现,体现在颁布法律、废除法律、决定国家组织原则、决定政权组织原则、决定经济体制、统帅军队等权力。主权对外独立的属性指国家有权独立地决定自己的外交方针政策,处理国际事务和享有国际权力与国际义务,不允许其他实体干涉一个主权国家在这些领域中的自主活动。国家权力是主权、领土和人口三个要素构成的,是现代民族国家存在的前提。可以说,在世界现代化过程中形成的国家主权概念,给现代“民族”的定义提供了外在的、可以检测的、可以衡量的标准。当然,“民族”也给国家主权提供了合法性根据。

第四,民族国家问题包容了更多的与民族有关的概念,如主权、宪政、个人权利、集体权利、公民资格、公民社会等等。“民族”作为臆想的共同体,是历史地被创造的,和民族国家相伴而生。主权、宪政、个人权利、集体权利、公民资格、公民社会等是民族国家涉及的问题,在民族国家形成的过程中也转化为民族认同的要素。正如工业革命之于英国民族,法国大革命和法兰西共和国之于法兰西民族,《独立宣言》之于美国民族,辛亥革命之于中华民族,无一不包括上述的概念。当谈到(现代)民族时,就不能省略这些现代性因素,否则民族就变成一个巨大空洞的符号。以民族国家(或政治权力)为中心生成的新文化是现代化的文化秩序,而随着岁月积淀下来的传统文化是一个“民族”构成得以利用的资源。

民族国家的建构,对建立世界体系具有奠基性的世界历史意义,迄今为止的国家关系,都是在民族国家主权概念的基础上发展出来的。由于国家之间关系的发展,经济、政治、军事和文化的各种关系促使了国家对外主权的建立。民族国家的产生导致了国家对外主权的全面发展。对外主权意味着一个国家不屈从任何外国的权威,各主权国家一律平等。各主权国家一律平等已成为国际法的一个基本原则。

三 民族认同和民族身份

民族认同和民族身份即英文的 national identity, 在英文中, identity 有“认同”和“身份”两种含义。民族身份可以看作是集体性的象征, 民族认同意味着社会成员以“民族”互相认同并以“民族”结成共同体。

民族身份这一概念常常被当作原生性概念来对待。但是, 历史研究提供了大量的资料证明, 所谓的民族身份是在历史的某一阶段才产生的, 其内容也是可以变化的。民族身份是文化范畴的问题, 涉及思维方式, 伦理道德, 价值观念, 哲学思想, 人际关系的方式等等; 在行为方面, 涉及风俗习惯、礼仪、家庭、生死嫁娶等等。一个人的民族性特点, 深深地植根于文化结构里。民族身份则是这些特点的确证。

在民族国家建构过程中, 民族认同和民族身份问题, 比以往任何时期都要重要。首先, 民族国家的起源要有文化的正当性。民族国家是在“民族”的基础上建立的。那么, 只有当一部分人对“民族”认同, 才能对国家认同。也就是说, 民族认同是民族国家合法性的文化来源。国家不能只靠暴力和行政权力。现代民族国家作为一种社会政治组织形式, 作为社会化网络, 更要依赖以法律、道德、伦理和信仰所构成的文化结构, 在这个意义上, 民族认同意味着对国家的认同。第二, 民族国家需要社会成员提供忠诚。民族身份有多重功能, 其心理学功能是产生忠诚。民族身份是历史地形成的。新的民族身份, 意味着对新的国家的忠诚。所谓忠诚, 就是共同体成员对“国家”这个符号的认同, 以及在认同基础上的支持。这种忠诚之所以可能, 在于民族这个“臆想的共同体”确实满足了一种心理需要, 即人要找出并知道他们自己在这个世界上的确定位置, 并希望能归属于一个有力的集体。第三, 一个民族国家需要有统一的民族身份独立地面对其他民族国家。民族身份的状

况对一个民族的心理状态有至关重要的作用。一个民族不知道“我是谁”，就意味着它还缺乏一致的民族认同和完整的身份。明清王朝末年，太平天国独尊天帝，儒家士大夫叛道离经，义和团“扶清灭洋”，辛亥革命“驱逐鞑虏”，民族认同出现严重危机。清朝政府得不到政治的、文化的、社会的力量为之效忠，因为民族身份一片混乱。在与其他国家的关系中，虽然在国际法意义上，每一个国家无论大小贫富都是平等独立的，然而如果缺乏民族认同，一个国家就无法以平等的身份、以现代国际通行的规则和其他国家交往。

民族认同是国家独立完整的表现，建立一致的民族认同最终是通过国家完成的。社会中有各种方式的认同：古老民族是以血缘、语言、宗教、文化传统和习俗认同的；而现代民族是在古老民族基础上以国家认同的。现代国家需要对公民提供身份，以政治的方式加以确认。这种民族身份是给予共同体所有成员的，意味着共同体的所有成员之间在对共同体的关系上一律平等。国家还要推广民族身份，使其大一统的地位合法化。

以民族国家来表现民族身份，是通过一定的政治程序表现的，如国籍就是民族共同体确认的现代表现形式。在国家的政治程序中，民族身份表现为国籍。但国籍不一定标明文化身份和文化认同。如有中国传统文化传统的人都可以认同“中华民族”，但不一定有中国国籍。华侨与外籍华人并非同一概念。“华侨”即旅居国外的中国人。“华”字表示民族属性，“侨”字表示移居外国的人，也包括在当地出生并保持中国国籍的人。居住在国内的华侨，享有中国公民所具有的一切权利并履行中国公民应履行的一切义务。“外籍华人”即取得外国籍的中国人。“外籍”表示外国国籍，“华人”只表示民族属性，在中国没有选举和被选举权，没有服兵役的义务等。再如美国人无法从种族学和人类学上定义，但是美国公民，无论其种族、肤色和文化背景，都可以在基于“美国人”的主流意识上建立一个“身份”的概念，清楚地意识到自己从何处来，又属于国际社会哪一个位置和层次。

国籍只是民族认同的政治表达形式。民族认同所内含的文化认同感比政治认同感对国家的合法性来得更重要。民族身份不是姓氏名谁,不涉及职业,性别,种族,更重要的是文化涵义。文化认同常常和宗教信仰或意识形态联系在一起,比如天主教、基督教、佛教、伊斯兰教,同时也包括政治思想方面的信仰,如三民主义、共产主义、自由主义等等。如果一个民族的信仰受到挑战或者质疑,在民族认同的范畴就会出现危机。由于文化危机所带来的迷茫和消沉而失去认同,不仅是一个民族衰微败落的征兆,而且孕育着国家危机。当民族认同不再是一个国家整合社会的力量源泉,可能就会有新的社会力量兴起,经过社会运动,或改良,或革命,以国家的方式建立新的认同。确立民族认同的过程动荡而痛苦,如中国自上个世纪,经历了长时期的民族变迁和转型的过程。再如苏联及东欧诸国,在冷战结束之后,立即并发民族认同危机和国家危机。

民族认同是由特定的历史过程决定的,其文化建构非常复杂,因为树立新的文化认同的过程与价值、伦理、道德的重构是相关的。民族认同往往锁定在一些历史事件和历史人物身上。这些历史事件和人物(往往被称为“民族英雄”)被提炼为文化符号,即发挥认同的对象物的功能,又诠释一个民族的品格。现代法兰西民族的认同,是和法国大革命联系在一起的,当代中华民族是由共产主义革命塑造的,而美国民族的起源是独立战争。在民族国家建构的历史过程中,每个现代民族的身份都经历了脱胎换骨的改造。无论对自己神话般的过去如何依恋和怀旧,现代的法国人会把拿破仑征战欧洲当作自己历史的起点,现代中国人久已不知“三纲五常”为何物,而美国人也不会热衷于同盎格鲁撒克逊的历史渊源。

文化意义上的民族身份,构成一个民族的精神世界和行为规范,并以特有的形式表现出来,如安全感和自信心。一个民族的正向的身份感,能产生强大的心理力量,给个体带来安全感、自豪感、独立意识和自我尊重。提供安全感的土地,也只有祖国了。一个民族的信仰受到了挑战,如中国 19 世纪末、20 世纪初的文化危

机,就会对一个民族造成不安全或者虚弱的心理。在国际交往中,民族身份会表露出鲜明强烈的文化特征。在国际社会,无论来自哪个国家,哪种文化,习惯有多么不同,来到国际社会,要服从国际社会的惯例、礼仪。但民族身份的文化特征,如道德和品格力量,也决定了是否有能力在国际社会上与其他国家正常交往。

四 民族主义

民族主义(nationalism)一词 1844 年才出现于社会文本中,其基本含义是:对一个民族的忠诚和奉献,特别是指一种特定的民族意识,即认为自己的民族比其他民族优越,特别强调促进和提高本民族文化和本民族利益,以对抗其他民族的文化利益。

定义“民族主义”要比定义“民族”更为困难。这首先是因为,民族主义有各种各样的形态,它可以是某种情绪和情感,文化情结,思维风格,行为方式,社会和政治运动,意识形态,等等;也可以是上面几个方面的结合。其次,“民族主义”一词,不仅广泛应用于所有社会科学和人文科学的领域,而且是政治生活和日常生活的用语。即使仅限于在社会科学领域里定义,至今也没有统一的认识。但民族主义作为问题,目前又是社会科学各个领域研究现代社会的中心题域。要研究民族主义,一个有效的方法是把它和相关的政治、社会范畴的问题联系起来考察。

从文化意义上说,民族主义现象本身具有非理性的特点。在心理层面上,民族主义情结就是一种非理性的情感体验,与臆想的“民族”有着某种现实的关系。“幸福”和“愉悦”都是人类经验。这种经验和文化有着复杂的关系。在文化传递过程中,文化形态的要素会内化为个体的心理、心性和情感结构。如中国文化一般指古典的中国文化,儒释道,唐诗宋词,元剧明曲,国画京剧等,编织成一个文化形态。以这种文化形态为传递媒介,不仅使中国的文化、人格特征、伦理规范得以延续和发展,而且构成了中国人的情感体验。这就是

与“民族”这个臆想的共同体的情感联系。这种联系与理性无关,不包含是非,也不一定涉及物质利益,而是精神和文化的现象。民族主义情感,在于文化的熏陶和教化,是一个人心性、精神和情感结构的一部分,从而也是一个人的生存状况和条件。以“民族”为纽带的精神和文化的认同和沟通,可以独立于物质利益、政治立场而存在,两者之间并不需要理性的联系。从心理层面,民族主义为民族成员提供安全感和保护。民族身份保护“自己”人,以集体文化和精神的联系来排斥和抵抗异己的力量。对于个体而言,没有民族及国家作为其存在的依托,一个人是无法发展的;而离开了他所属的那个文化价值系统,一个人便失去了对生活意义的理解。直到今天,还没有谁能跳出民族和国家这个历史的框架。另一方面,民族主义涉及集体性忠诚和集体行动。因为民族主义诉诸非常独特的人类深层情感,所以民族主义与血亲、种族、宗教并列为四种最强有力的集体性忠诚力量。民族主义能够整合社会力量,使政治力量具有文化的合法性,最根本的原因在于它对民族成员具有精神的感召力。在民族危亡之际,民族主义比任何其他的意识形态都要具有更高的、更有效的社会动员力量,可以凝聚民心,利用各种社会资源。

民族主义并没有纯粹的表现形式,它必须与某种政治或社会力量结合起来,表现为社会运动,或历史过程。由于民族国家这一政治力量,民族主义作为一种历史潮流应运而生。与民族国家相伴而生的民族主义,是现代化过程的产物。工业社会存在的基础之一,是人们以抽象方式交往和沟通的能力,所以一个工业社会必须有普遍接受的文化以满足这一条件。这种文化通常取决于人们共同拥有的语言,但特别取决于一套文化规则。同时,工业化、现代化是一项大规模的社会工程,没有例外地都是在民族国家的政治框架下进行的。所以,一个社会的工业化和现代化冲动,要求国家具备有效的社会资源和动员能力,并要求现代国家在结构和功能上包括科层制组织,资能政治的意识形态,文化的一致性,以及居民的政治认同。民族主义历史性地承担了这样的社会政治动

员。对于民族国家而言,民族主义是有效的社会动员手段,即社会动员的政治、经济和文化工具。应该承认,这种从工业化和现代化的逻辑来看待民族主义的观点,是典型的历史主义的观点。

诚然,民族主义依托看文化传统,但民族主义的立场在历史上却是民族国家的现代化,或者曰现代化的民族国家。民族主义表现为现代国家建构的内在要求状态时又是一个社会的现代化过程。民族主义之所以能够承担这样的历史使命,是因为它可以成为社会运动和意识形态。为此它臆造出了“民族”的存在。民族主义发明了并不存在的、至少不是以实体存在的“民族”。或者说,民族主义这一历史潮流,给予“民族”以现代的定义。民族主义所塑造的“民族”概念和民族形象,一般都诉诸文化传统、价值观念和信仰,弘扬民族的优越、尊严和进步,并强调神圣的民族历史使命。以“民族”为共同体的自觉认识,就是如此地被民族主义创造出来。民族主义经常被说成是民族意识的觉醒。然而,民族主义臆造出“民族”,构成了精神上、意识上这个共同体的真实存在,使一定地域的、共同享有某些社会文化因素的人们可以认同。在这个意义上说,民族主义不是民族自我意识的觉醒,而是相反,“民族自我意识的觉醒”是民族主义作为意识形态工具的自我表达。如果准确些说,民族主义是近现代全球现代化进程中民族国家的自我意识。

在民族主义意识形态的框架中,“民族”是一个综合性的集合概念,其内在的规定性恰恰与建构民族国家的要求相吻合。现代国家的基本要求,即地域、人口和主权,都为“民族”的现代概念所涵盖。现代民族国家的首要特征是领土要求。在民族国家的语境里,民族主义指的是国家要求某一土地的权利,在此国家疆域内对此土地实行主权的权力,进而民族主义表现为一个民族国家的政治上的主权要求。民族作为一个共同体,规定了在哪个地域的什么人拥有什么样的义务、责任和权利。这就是为什么“民族”这个概念要超越种族,超越语言,超越比语言具有更大的社会规范的宗教。因为意识形态的需要,它必须成为一个文化的集合概念,必须

满足社会和文化需要,满足社会动员的需要。所以,许多社会文化因素都有可能成为“民族”概念的要素,如语言、宗教、种族、文化传统,等等。这些社会文化因素都有社会规范和文化规则的功能。相对而言,语言高于种族,宗教高于语言。因为宗教可以为民族身份提供文化基础,而且有利于保持民族身份的连续性。其他的文化要素,如价值观、行为规范、制度、民俗,甚至是符号,都可能为民族主义构造“民族”概念提供文化和符号资源。但什么要素构成“民族”的概念,取决于历史条件和一定历史条件下精英和知识分子的选择。选择的标准只有一个,看哪些要素构造“民族”这个概念更方便。构成民族和民族主义的符号资源,在相当程度上是非常随意的,所以也是可以改变的,视环境和需要而定。如美国作为移民国家,只有200年历史,其民族主义既不可能诉诸种族和语言,也无法引申文化传统和民俗,而只能整合其他的历史要素。如前文已经提到的,美国的民族主义强调的是“多种族多元文化的大熔炉”这一历史文化特点。孙中山在定义“中华民族”时,没有引进语言、种族、宗教,而是多民族的共同文化传统。中华民族的符号,在这个世纪里也几经变换。例如儒教,先是“中学为体”,后又斥为毒害中华几千年的祸根,军阀混战时又有“尊孔读经”,再后来成为封建主义文化的总代表。在80年代、90年代的文化热中,“孔夫子”再度成为民族主义回归的标志。1911年辛亥革命使“孙中山”成为中华民族的象征。自1949年,“毛泽东”被视为中华民族的政治符号。自80年代,政治符号更多地让位给文化符号。“龙”、“长城”、“黄河”、“长江”等从传统文化符号体系中被挖掘出来,用以提高民族自豪感和民族认同。为了开发方兴未艾的中国旅游业,“紫禁城”、“颐和园”、“圆明园”的民族符号特性也越来越强。在环境保护成为国际政治的今天,“大熊猫”跻身进中华民族的符号体系。中国是一个多种族、多种语言、多种文化传统和多种宗教的国家,由于历史悠久,文化符号体系可提供的资源就异常丰富。

因为民族主义是一定历史时期文化与政治交互作用的结果,

受到文化的强烈影响,从而打上了非常明显的文化起源的烙印。在现代化的过程中,对民族国家合法性来源的要求,文化、种族、宗教,以及与之相关的情绪,经过政治加工,就以民族主义的形态出现。对民族主义的论证,如观念、史实、问题等等,政治操作和情绪的支配力极其巨大。

民族主义造成了一种高度一致的生存共同体,具有整合社会的功用,而一旦和国家行为结合起来,就非常具有政治实用主义的特点。它能够组织现代性的政治运动,如政党、大选、议会,韦伯意义上的科层制,以及各种以政治权力为诉求的社会运动,如宪政主义、马克思主义革命,等等。作为意识形态,民族主义具有极强的倾向性、情绪性,常常表现为热爱祖国,维护民族利益,捍卫民族生存。所谓国家民族的根本利益,是通过国家和国家权力的合法性实现的。国家的合法性有多种来源,其中民族认同是最基本的。没有民族主义这个前提和基础,经济、政治、法律、尊严、人格、人权、国籍、国权(主权)、自由、民主等,就没有一个政治和地域的结合实体予以支撑。当民族主义成为政治的意识形态时,是以国家利益、国家尊严、国家主权为诉求的。同时,民族主义可以为民族国家提供文化秩序,即以文化传统的某些要素作为社会认同的基础和国家合法性的来源。

迄今为止,还没有哪一个与国家有关的社会和政治运动可以不动用“民族”的概念(新社会运动改变了民族的概念,这将在后文论及)。当政治运动诉求国家权力,当民族国家进行社会动员,没有任何意识形态比“为了民族的独立、解放、繁荣、进步”来得更有号召力。民众情绪是政治动员的兴趣所在,以民族和国家前途这类崇高的号召进行动员,是大规模的历史建构的有效手段。马克思主义革命也是在民族范畴内进行的。世界革命的概念无非是各个民族之间、各个国家之间的马克思主义的理论关系。中国的共产主义革命就是以“中华民族”为号召、以“社会主义国家”为目的的。

(徐迅:美国纽约州立大学社会学系 博士)

解构民族主义：权力、社会运动、意识形态和价值观念

徐 迅

民族主义是世界现代化过程的产物，有各种形态。基本的历史形态是政治权力（国家）、社会政治运动、意识形态。作为政治权力，民族主义表现为一种特殊的社会动员和社会控制方式；作为社会政治运动，民族主义催化了现代民族国家；而作为意识形态，又建立了民族国家之间精神、文化和身份的壁垒。

自从民族主义进入世界历史的现代化过程，人类的进步、繁荣、战争、大规模的暴行如种族屠杀，大都是在民族主义旗帜下以国家权力和国家暴力的方式进行的。要判断民族主义，最有实践意义的是把具体的民族主义诉求与政治权力联系起来考察。

一 民族主义内部的权力结构：精英和民众

民族主义是复杂的文化和社会现象，它的生成是在确定的权力结构中完成的。普通民众提供激发民族主义情绪的氛围和土壤；民族文化的制造者，通常是知识分子，他们从历史文本的记录中发掘出往往是乌托邦式的文化梦想，最后，还要有政治家操纵的技巧和手段，把民族情绪和意识形态结合成为政治运动。在民族主义运动中，还要有民族的“先知”和“救世主”，他们往往充当民族领袖。因为民族主义有强大的社会整合能力，无论其信仰和政治目的如何，政治领袖首先要谋求民族统一，无一例外地都用民族主义设计政策和策略。

民族主义的历史创造是由社会精英和知识分子发动的。民族主义的历史形成，一般经历三个阶段：即收集和整理民俗，弘扬文化传统；形成民族主义意识形态，进行社会动员；以及文化复兴转变为政治诉求，向现有的政治权力挑战，最终实现政治权力。精英和知识分子是民族主义的创造者、解说者、操纵者，他们表现的民族主义狂热，要比其他社会集团更为强烈。一方面，这是因为不同文化和社会的上流阶层都有强烈的种族认同感；另一方面，从权力和社会资源分配的角度看，民族主义倾向至少也是精英和知识分子竞争稀缺社会资源的结果。稀缺资源包括物质利益、社会地位、权力、名望等。竞争稀缺资源的现象存在于广泛的社会领域里。利用公共领域获取物质利益、特权、社会尊重和社会承认等，知识分子要比其他社会集团和阶层更为有利。民族主义可以向精英和知识分子担保，他们的民族身份至少与其他社会身份同等重要，甚至更为优越，用民族主义获取社会资源更为容易，名义上更为正当。有些备受歧视、压迫之苦的民族，民族身份对精英和知识分子的心理起到更强大的作用。无论从种族—宗教意义上，还是从民族主义意义上，身份内在的教义和规定，对拥护者和追随者来说都是不可逃避的生存条件。任何人都必须在社会中具有一个成数个身份。在什么样的情况下选择什么样的身份，取决于他们要得到什么样的社会资源。知识分子和精英是文化的主要载体，占有文化霸权和话语霸权，控制着大部分社会资源，他们对文化权利和政治权力非常敏感。在社会文化的变迁中，要维持他们的社会功能和社会地位，他们常常利用民族主义话语来表达他们的文化权利和政治权力。换言之，民族主义话语无非是某种权力的语言载体而已，而民族主义则是争夺社会资源的方式。例如清末废除科举制度，儒家士大夫阶层失去了通向权力的通道。儒教的衰微败落，使他们的文化权利受到极大的侵害。所以，民族主义的冲动在相当大程度上整合了精英和知识分子集团。

民族主义运动所开发的社会资源，以及以主权为象征的民族

国家利益,并不是由普通国民所代表的,这些资源和利益也并不是均等地分配于每个人身上的。民族主义所带来的垄断权力、利益分配,更有利于权力精英和知识精英。这也是为什么社会各阶层在民族主义问题上的兴奋点有着强弱不同的分布。知识分子和精英推动民族主义潮流,创造或构造民族主义意识形态,操纵民族主义政治,从中获取更多的社会资源。那么,从社会资源在不同社会阶层的分配关系而言,民族主义也可以看作是维持既得利益或开发新的社会资源的功利主义策略。任何政治家都会表示,他爱自己的国家和自己的人民,他的一切决定和行动都是以民族利益为根本出发点。这样的表示是民族主义政治的内在要求。因此他也就有了号召群众的合法性。工商界可以用民族主义抵制进口,推销其商品。学术界可以提倡文化传统占有文化霸权和话语霸权。任何现实的政治都必须在民族及国家的范畴内操作,而任何民族主义都是高举爱国主义旗帜的。“民族”作为臆想的共同体,其起源不涉及阶级、阶层、社会集团。但也恰恰是这个原因,“民族”这一概念极大地模糊了社会的矛盾和冲突,更模糊了权力操作的利益关系。

知识分子作为一个阶层,历史地承担了民族主义意识形态的创造者和解释者的角色,从而获取了相应的以文化资产作为权力的资本。他们抉隐发微于古籍,牵强附会于现实,编造出“自古以来”的民族发展史,指称民族祖先,发现民族符号,从而为民族主义意识形态提供文化理论基础。在操纵历史记忆和操纵思古怀旧情绪的过程中,关于民族的神话就被编织出来。因为教育和社会地位使他们有这样的特权,他们天然地就是创造、批判、评价的垄断中心,其他的社会阶层无法向他们挑战。为了得到有效的民众联盟和社会力意的支持,精英和知识分子还要创造具有明显价值倾向的意识形态,使民族主义成为一个“民族”的统一的、自觉的政治表达。通过知识分子和民族精英的意识形态操作,民族主义以群体的自我寻求和情绪为开端,再转化为社会和政治运动。以民族

诉求寄托政治诉求，以价值取向表达历史意向，这就是作为民族大脑的知识分子群体所创造的民族主义意识形态。

精英和知识分子也是民族主义运动的领导者。人民应该具有共同的文化并服从该文化的精英的统治，是典型的民族主义思想，因而是非常现代的发明。民族主义思想包含着把民族与本民族的政治统治者视为一体来加以维护的功利因素。以民族精英领导的民族主义运动，最终都是以民族独立和国家统一来谋求政治权力的。从历史上看，还没有一种民族主义运动不最终指向政治权力的，不是一个统一的国家，就是一个统一国家内的议会，或者是其他形式的政治权力。民族主义作为现代化运动，是政治精英和知识分子的历史生存基础。他们可以拥有不同的、针锋相对的政治观点、世界观、社会改革方案，但在民族问题上，他们的立场完全一致，他们都是民族主义者、爱国主义者。同时，民族主义领袖大都是现代化的推动者，他们意识到现代社会的进步性，对创造和管理工业社会的手段有深入的了解。“民族”无非是提供了一个政治操作的舞台，如何进行操作，则取决于他们的道德水准、世界的视野和知识结构。精英和知识分子的心态和知识结构，对创造意识形态关系甚大。由于社会、政治、文化危机等原因，自卑、焦虑、失落、排外、无所适从，对专制秩序的认同等等心态就可能会主导精英和知识分子，从而导致整体精神大逃亡和道德底线的崩溃。那么，他们所创造的意识形态往往狂妄自大。只有关怀整个人类的未来，诉诸诚实而正直的良知，意识形态才会博大宽广。民族主义是精英和知识分子的创造，那么，对民族主义的效果和后果，他们理应负社会的和文化的责任。

构成民族主义意识形态并形成运动，不仅需要知识分子的参与和精英的政治操作，还需要有广泛的社会参与。政治领域的权力竞争要求有社会力量的支持，即以民众为基础的社会运动。普通民众是民族主义的社会基础，为民族代表即精英提供更多的社会资源，给他们带来在政治权力上竞争和讨价还价的资本。无论

精英和知识分子如何让民众充当民族主义运动的主角,无论民众如何被说成是历史前进的火车头,在权力关系和资源利用上,精英和民众的关系就是如此。这种情况和以阶级斗争意识形态进行社会动员毫无二致:普通的阶级成员为阶级斗争意识形态提供社会基础,同时为阶级代表(往往是知识分子和精英)供应社会运动的生力军。民族主义的历史说明,在初创时期,农民往往是民族主义力量最主要的社会基础。从西欧到北美,从沙皇俄国到儒教中国,以至几乎所有的第三世界国家,都是如此。农民在民族主义建构中发挥社会基础的作用,意味着经济因素和阶级划分是民族主义生成的主要社会动因。从历史上看,工业化和现代化冲动不仅导致了社会结构的急剧变动,而且瓦解了农民的村社身份。对统一的民族身份的关注促进了对民族主义的需求。现代民族国家提供了一个完整的、独立的、政治统一的民族身份。民族主义作为社会运动在民族国家的建构过程中造就了现代的民众和民众结合的社会组织方式,这就是所谓的“文明化过程”。

二 民族主义意识形态和民族主义政治

在民族主义框架内,政治与社会之间,精英与民众之间,必须有某种方式的连接和沟通。民族主义意识形态就是对社会的某一部分成员进行动员,以达到某种特定的政治目的而人为设计的。这种意识形态从理论上先验地设定了“民族”的存在,进而构造了民族历史,规定了文化传统价值,从而论证民族主义运动的历史必然性和正当性。意识形态转变为社会运动,最终把民族主义运动的两种参与者——精英和民众——结合到一起。

民族主义意识形态宣称,从文化传统(或其他什么因素)可以证明,民族的原则是客观的,从古就有的,民族的存在有赖于民族意识的觉醒。只要时机一到,民族认同就可以实现。通过自觉地结合为国家,可以解决从群体到个体的所有问题。在“民族”的意

意识形态建构过程中,已经引出了足以推论社会正义、国家合法性、历史发展取向的基本价值原理。这些现代性的价值原理可以归结为:理性、历史进步和解放。从意识形态的理论框架来看,民族主义是非常现代的,它包括了现代化过程的最主要的社会组织建构。第一,它的理论来源是现代社会科学,引进了关于国家、社会、文化的概念;第二,它把社会科学理论转化为意识形态;第三,它用意识形态进行社会动员,造成社会运动。这是迄今为止崭新的历史运动形态。对于整合社会力量,民族主义意识形态提供了一套思维程式、风格和行为规范,并通过社会运动推广到全社会。没有这样一个过程,民族国家是不可能建立起来的。

为了社会的和政治的动员,意识形态都是煽情的。煽情需要有乌托邦的支持。不管“民族”乌托邦如何虚幻,但却可以有效地唤起民众,并可造成人魔状态。尽管国家不等于民族,政府也不等于国家,政党更不等于人民。但在民族主义意识形态中,国家、民族、政府、人民这些概念可以混合为一种复杂的民族主义情绪。民族主义情绪表现在政治问题上和政治领域中,就出现以民族主义为意识形态的社会运动。广义的社会运动,不仅包括一般的群众抗议,组织社团,建立政党,而且包括以暴力为手段的革命。“臆想”的共同体进入了政治程序,就转变为有组织、有目的、有纲领、有价值观念、有利益诉求的集体行为。

民族主义是一种历史运动的形式,本身不涉及价值判断。但民族主义政治却进入了价值、道德、伦理的范畴,意识形态包括了社会观、历史观、社会动员方式、政治目的、组织形态,等等。要判断一个民族主义的性质及其和政治的关系,只能根据它的意识形态和其所诉求的政治权力。如英法美表现出的自由主义民族主义,强调以理性为基础的个人自由,主张维护个性发展。所以在国家问题上主张国家的政治生活、经济生活和社会生活都应以维护个人自由为目的,反对任何形式的专制。自由主义的基本思想是建立一个开放的民主社会,所以,在国家问题上,自由主义民族主

义主张国家实行代议制民主,国家权力必须受到限制,国家为保护公民权应实行法治与分权。法西斯主义鼓吹种族主义、军国主义和国家主义,强调领袖的绝对权威,实行专制的独裁恐怖统治。第二次世界大战的德、意、日等国的法西斯主义都是用民族主义作为政治动员工具的。以马克思主义为意识形态的民族主义,如苏联和中国,是在民族的范畴内以政党的方式实行阶级斗争的社会运动,通过革命暴力建立无产阶级的国家机器,对社会的一部分人实行专政。

在这几种意识形态中,“民族”作为有机的结构性概念在意识形态建构中的作用是不同的。在自由主义意识形态中,民族是一个历史范畴,是以文化特性为基础的政治共同体。工业化和现代化是民族形成的历史动力。市民社会的发展促进了以公民为中心的一系列关系的形成。生命、自由和财产是公民不可剥夺的基本权利,在法律许可的范围内公民享有广泛的自由权。国家为保护公民权实行法治和分权。民族是在这一现代化过程中形成的。民族可以有种族、语言、宗教和文化上的属性,但民族的现代定义只能在个人、社会和国家的关系上确定。由于强调民族国家的目的是维护个人自由,所以自由主义意识形态里反对国家神圣和国家至上。因为民族完全是在民族国家的范畴内形成的,所以民族的概念也是历史性的和世俗化的,它本身就有反宗教的特点。

马克思主义承认民族的存在,但认为民族之间不构成根本的冲突。不同的阶级从自己的利益出发去理解和对待民族问题。到了近现代,资产阶级和无产阶级成为社会的两大基本阶级,从而形成了两种根本对立的民族观和民族政策——即资产阶级民族主义和无产阶级国际主义。资产阶级以本阶级的利益充当全民族的利益,以民族矛盾掩盖阶级矛盾。用马克思主义的阶级观点来划分民族和分析民族问题,就得到了一系列价值判断:在资本主义上升阶段,资产阶级民族主义具有反对封建主义和反对民族压迫的进步性;到了帝国主义时期,压迫民族的民族主义已蜕变为民族利己

主义、大国沙文主义、领土扩张主义和殖民帝国主义。而被压迫民族的民族主义，则具有反帝、反殖、反对种族主义的性质和内容。马克思主义关于民族解放运动的主要思想，认为被压迫民族要外争民族自决，内求民主，建立统一的民主共和国。但民族运动有“进步”与“反动”之分，其标准是看其是否反对侵略政策。殖民政策给被压迫民族带来了苦难，但也激发了社会革命。民族解放运动的兴起，必然给宗主国的统治以决定性的打击，对全世界的工人运动具有重要意义。无产阶级事业和被压迫民族的解放斗争是不可分离的，因为压迫其他民族的民族是不能获得解放的。列宁主义强调，世界民族分为压迫民族和被压迫民族，形成两大对立的营垒。殖民政策的本质就是剥削，但也加速了殖民地半殖民地民族资本主义的发展，把殖民地半殖民地卷入了一个具有世界历史意义的总趋势：打破民族壁垒、消除民族差别、使各民族同化。列宁主义还认为，世界社会主义运动已成为全世界无产者同被压迫民族的联合行动，主要打击目标是世界帝国主义，民族解放运动可以帮助无产阶级登上国际舞台。

对于法西斯主义以及沙文主义、种族主义，“民族”是最高的绝对观念。民族主义不仅可以是政治统一体与经济统一体的最重要资源，而且可以成为精神信仰的源泉。如果政治统一体是国家，民族主义就会被奉为官方的意识形态，成为国教，构成不可质询的文化和话语霸权。如果政治统一体是社会运动或团体组织，民族主义就变成宗教性的教规，要求民族成员无条件地为“民族”信仰奉献。民族主义意识形态嬗变为信仰，无论是政治操纵的结果，还是精神危机的产物，都是民族主义走向暴力和残酷的前奏。因为在以“民族”为中心的宗教性信仰中，“民族”是上帝的同义语，其起源不可质询，对“民族”的献身和无条件的奉献，是人生意义的全部所在。民族主义一旦成为信仰，“优等”和“劣等”就成为民族划分的标准，民族之间不仅是对立的，而且是统治和被统治的关系，甚至是你死我活的。优等民族天然就应该成为统治者，而优等民族的

苦难和厄运,根本原因就在于劣等民族的存在。用“民族优越”的意识形态整合社会和动员社会,具有极大的煽动性、侵略性和破坏性。在政治操作过程中标榜民族利益至上,就含有贬斥、排拒和敌视其他国家和民族的可能性。种族主义宣传人类的种族有优劣之分,“优等”的应统治和奴役“劣等”的,给民族情绪以极大的刺激。催化了民众对其他国家和民族的仇恨心理。种族歧视和种族隔离只是其温和的表现,一旦和国家权力结合起来,就会导致种族屠杀和种族灭绝。历史上人类的悲剧就是这样造成的。德国法西斯主义宣扬雅利安人是最优秀的人种,应当统治世界,为他们迫害犹太人和发动第二次世界大战制造理论根据。世界上的种族主义形形色色,最突出的是南非。前南非把种族主义奉为基本国策,通过立法制定了数以百计的种族主义法律,用行政手段实施一套完整的种族隔离制度,以此保证白人对南非的统治。民族沙文主义不仅鼓吹本民族的优越感和民族利益至上,煽动民族仇恨,主张征服和奴役其他民族,而且制造与散布民族被迫害妄想症:一个民族面临的一切困难、人民遭遇的所有痛苦,其根源在于某个恶魔民族的阴谋和威胁及其异族的文化毒素。通过这些民族主义话语的深化刺激,政治操作就可以将民族主义情结膨胀为复仇思想和歇斯底里的战争欲。于是,精神的信仰就变成了意识形态所鼓吹的报复、牺牲和流血,意识形态的动员使集体暴力随之合法化了。

三 民族主义的价值观和道德基础

民族之间的对立和竞争是不可回避的现实。民族主义本身并不是暴力和暴政,而只是一种历史的社会力量和特殊的组织形态。国家的组织是(政治)权力的表现,具有镇压的功能和破坏的力量。民族主义从臆想的共同体一旦转化为实际的组织结构和政治权力,也就具备了镇压力量。建立在民族基础之上的国家,既可以保护民族成员的生命、财产和自由,也有可能实行种族灭绝。而民族

主义确实可能导致法西斯主义和种族主义。问题的关键是：民族主义和什么样的政治权力结合起来，而这种政治权力又是遵循什么样的价值观的。

那么，还有什么力量可以制约民族主义的暴力倾向呢？民族国家已经是最高的暴力机器。以国家的暴力对抗国家的暴力，就是历来的战争和种族屠杀；以国家的暴力对公民实行镇压、迫害、打击，就是平常所说的暴政和专制。然而，这两种暴力都是以“民族利益”和“国家利益”的名义进行的。因为政治权力的可操纵性，暴力完全可以在政治程序上合法。制约民族主义暴力的力量，不可能从孕育暴力的民族主义本身去寻找。这个力量只能是超越民族的，即道德的力量。第二次世界大战结束后的纽伦堡审判，不是审判战争本身，也不是裁判谁应对战争负责，而是审判战争中对人类道德的践踏。同样，对波黑战争罪犯的审判，不是对民族宗教冲突的审判，而是以“违反人类罪”起诉的。迄今为止，我们还未找到除了道德以外的任何一种力量能够制约国家的暴力。世界的现代化过程为民族主义理论和意识形态的构建提供了动力，同时也为判别民族主义提供了一条道德分界线，即对人类普遍价值是否尊重。

每个国家都无可非议地有权利争取自己的国家利益。但是，竞争的法则并非就是“强权即公理”，而是存在着国际公认的准则。如果没有基本准则和道德，国家之间的竞争和国家利益的争夺只服从“强权即公理”的逻辑，就不会有人类的进步和世界体系的形成。现在世界普遍承认的价值标准和准则，是在关于“公正”、“平等”、“自由”的基本信念的指导下竞争的结果，也是世界现代化的过程中在形形色色的民族主义的参与下建立的。如果没有这些最基本的信念指导下的竞争，世界体系的建立是不可想象的。这套准则包括承认国家独立和国家主权、民族自决权以及和平、理性、民主、自由、人权的原则。这些人类共同追求的价值是所有国家、民族参与竞争的结果，属于全人类，无国界无民族之分。

从现代化过程生发的道德标准和价值是起源于民族的,然而又是超越民族的。民族是一个臆想的共同体,同时它也是道德、价值的共同体。人们认同某一民族和国家,也意味着认同某种特定的道德和价值观。一群人民之所以结成共同体,有比共同的语言、血统、传统更基本的原因。人们以国家的形式组织成“民族”,是寻求能够安危与共,一起共同追求美好生活。安全感,命运的认同,寻求保护其财产、生命和自由平等,是民族这个臆想的共同体可以被认同的最基本的原因。这也是民族形成的道德起源。但是,民族主义政治完全可能抹煞和异化人们结成民族共同体的动机。只要民族主义以政治权力的组织形式出现,只要意识形态把“民族”看成是神圣的绝对观念,人们就会忘却自己以民族成员身份存在的基本理由。而且,从“民族”产生的合法化政治权力,还会用暴力的手段加强民族认同。即使如此,只是共同的语言和血缘,只是意识形态操作和政治暴力,仍然不足以使人们认同一个民族。当一个民族不族给民族成员的个体提供安全、发展和自由,这个共同体的存在就失去了它最初产生的根据。就个人而言,人被划定为不同的民族,不同的集体,分属不同的国家,不同的地区。当他在一个特定的民族里失去了生存权和其他权力,就可以不认同该民族,这取决于他所认定的价值观念。大批国际移民和难民的存在,也揭示了这样一个事实:对生命、财产、自由的追求,比民族认同更为基本。如果民族主义的政治操作不能保护人的生命、财产及自由平等权利,如果“民族”被极权主义、法西斯主义政治所操纵,民族认同就成为对人类的普遍价值的威胁和践踏。

人类普遍价值,不是神秘地从观念中产生的,也不是从哪个特定的文化中产生的,而是在国家和民族之间交往和竞争的过程中结晶而成。把和平、非暴力、民主、理性、自由、人权等分为“东方的”和“西方的”,甚至看成是“西方”对“东方”的文化霸权,也就抹煞了以上这些价值超越民族的普适性和道德起源。判断一个民族主义政治及其意识形态,就要看其是否承认和遵守这些被全人类

所建立的法则。大部分民族独立、解放和统一运动，都是以自由、民主、独立和统一为号召的。这些以民族主义为旗帜的运动，都相信一个全人类自由、平等、友爱的将来。有的民族主义强调自己在血统、语言、文化、宗教、风俗习惯等方面的特殊性而拒绝这些普遍价值。把民族的起源神话化，把“民族”神圣化。把民族主义变成精神信仰。当民族主义通过国家暴力取得“国教”的资格时，其意识形态也就具有了宗教性。民族主义一旦成为信仰，“民族”一旦获得了宗教那样的神圣性和超越性，在极权主义的操纵下，就会转化为暴力和专制。希特勒时代的日耳曼民族优越论，或日本军国主义时代的“大和魂”，都是利用民族尊严的意识，掀起仇外、排外的民族狂热，剥夺人的最基本的生存权。如果和集权主义政治结合起来，其结果就是德国法西斯主义的种族灭绝和南非的种族主义隔离政策。以“民族”构成的统一体，和以“阶级”构成的统一体在制度选择、组织选择和价值选择的关系上是一样的。如果某一个“阶级”被证明是优等阶级，因此有天然的权力对其他阶级实行统治和专政，同样会导致暴力和残酷。在民族主义信仰问题上，政治权力实际上是道德和价值观念的表现。法西斯主义、军国主义式的民族主义走向现实的政治力量的过程，也是道德整肃的过程，通过对自己的民族成员实施专制、镇压等强权手段，达到民族认同和价值认同。

“民族”的神圣化并不是宗教的绝对观念支持的。恰恰相反，民族主义是现代化过程的产物，其意识形态是以现代社会科学为依据的。当它嬗变为信仰，也是由现代的观念和概念支持的。法西斯主义和种族主义的理论来源，是现代科学和现代社会科学。19世纪以来，随着科学和技术的进步，出现了为法西斯主义和种族主义据供科学依据的思潮。例如，法国社会学家戈比诺在《论人类种族的不平等》一书中，将人类种族分为不同等级，宣传日耳曼民族是最优秀的。还有的研究从生物学和遗传学的角度论证人类不同种族的优劣，宣传白人种族优于其他有色人种。社会达尔文

主义认为人类社会也在进行“优胜劣汰、适者生存”的斗争。从科学的角度、用科学的方法证明种族的优劣,到今天也没有完全停止。

四 民族主义的性质

民族主义一旦进入意识形态范畴,就要回答有关国家和制度安排问题,以及通向现代化的途径。不涉及这些历史性问题,意识形态动员就失去了意义。民族主义意识形态是组织性行为,要求现实的社会政治力量的支持。一方面,现代民族国家为民族主义意识形态提供了文化霸权;另一方面,民族主义意识形态使民族国家在文化层面合法化了。民族主义之所以具有威权并不是来自神秘的力量,而是通过国家的甚至是强制性的方式所获取的。反过来,没有以诉诸“民族”的民族主义意识形态,现代国家的主权和疆界都无从建立。民族主义意识形态通过国家和其他社会运动的暴力,控制着社会思想意识,并转化为社会实践的一种政治行动。现代民族国家通过民族主义意识形态进行社会动员。民族主义意识形态因此为现代国家提供了特别便利的社会动员和控制手段。这种权力和知识的具体结合方式决定了民族主义的性质,即有自由主义、社会主义、极权主义、保守主义、军国主义、法西斯主义等等区别。德国传统和英美法传统及政体有根本差异。第一二次世界大战的发源地恰恰是极端民族主义加政治专制的德国和日本,而不是自由主义民主政体的英、美、法诸国。二战后连绵不断的局部战争大都发生在狭隘的民族主义国家之间和专制主义国家之间。

由于民族主义和现代国家相结合,“民族”就包含了不平等的表达。只要涉及到权力,民族就不能代表整个社会的和谐,也不能代表整个社会利益。在民族成员之间,实际上也是社会成员之间,不存在自然的利益和谐。由于种族、社会地位、个体经历、文化传统的差异,关于自由、公义、社会、秩序、欲望、个体的信念和经验观

察等等，是高度歧义的。“民族”的概念完全不可能整合这些差异。定义什么是公义、平等、自由的问题，超出了民族的范畴，因此，民族主义不回答也无法解决国家、社会和个人之间的冲突。这些问题属于国家的范畴，其理念涵义必须放在确定的社会结构和政治制度里才能解决。在社会、国家和个人的关系上，有若干种不同的解释取向。如马克思主义理论框架，其分析工具是“阶级”、“阶级斗争”、“革命”等概念；法西斯主义、种族主义的基本概念是“国家利益”、“民族利益”；自由主义的核心是强调个人自由和对政府权力的限制。这些区别有重大的实践意义。因为这些区别归根结底是社会制度和政治制度的区别，最终决定了民族主义的性质，同时也就决定了“民族”是怎样和政治权力结合的。每一个社会自有其内在的矛盾和冲突，社会集团、阶级、阶层之间，在一个国家内不同的种族和民族之间，会在政治、经济、文化方面存在着基本的冲突，如何解决这些矛盾和冲突，是对国家的严重考验。

五 爱国主义的权力话语

在民族和民族主义问题上，有各种各样的标签，如爱国主义、卖国主义、激进主义、保守主义、相对主义、全盘西化论、文化回归，等等，这些标签都是政治操作层面上根据政治目的和利益使用的。政治标签是话语霸权的表现。而话语霸权和现实的政治权力互为表里。爱国主义基本上是情感层面的，指对自己所属的那个民族和那片国土的热爱及眷恋，对自己所属的文化及基本的价值观的认同。任何文化和社会，无论社会和政治制度如何，对个人而言，都存在爱国主义这种情感。而在政治语境里，爱国主义和民族主义往往可以互换，或者是同义词，要区别爱国主义和民族主义并没有实际的意义。而为两者的核心问题是对国家的集体忠诚和集体忠诚作用下的集体行动。

任何民族主义都诉诸“民族利益”。在势不可挡的民族主义潮

流面前,任何社会政治力量都会以“民族利益”竞争权力,都强调维护民族利益而激发爱国主义情绪。“从国家及民族的根本利益出发”,“站在自己民族及国家的立场上”,“为了祖国的繁荣昌盛”等等民族主义话语,是各种社会政治力量竞争必须进入的语境。就经验观察,民族利益是以既得的政治权力代表的。在大多数情况下,这个政治权力是国家。那么,谁是国家?谁能代表这个国家?代表的是什么国家?政府是能够代表国家和民族利益的,但基本条件是它必须具有合法性。合法性的来源之一,是民族认同和社会的一致性。民族认同包含着从道义上、文化上、价值上对国家体制和政治制度的认同。当一个政府具备了足够的合法性,它宣布“为了民族利益”才有意义。但是,政府和当权者的立场不是划分民族主义和爱国主义的标准。在许多场合,民族主义者和民族主义运动是站在反政府的立场来批评当权者的。这种情况并不是因为通常所说的“民族利益与国家政府利益发生冲突”,而是因为政府得不到民族主义力量的支持,因而不具有合法性。政府合法性的来源在于,它有能力把各种社会力量整合为一个统一的民族。而统一的民族体现在以现代民族国家的建构,即完整的政治疆域和版图,独立完整的主权,确定的民族身份,以及一体化的文化规则。

爱国主义和卖国主义其实只是一个权力话语的问题。在历史上,政府和反政府的革命力量都互相斥责对方为“卖国主义”。然而问题的关键却不在于在政治实践中是拥护或反对政府。在晚清文化危机的状况下,缺乏民族认同,清政府代表民族利益就缺乏合法性。反对专制当局,倡导民主改革和自由精神就成了爱国主义的表现。孙中山的民族主义激烈地反对满清政府,其之所以可以自称为爱国主义,并斥清政府为“卖国”,不仅是因为孙中山领导的革命运动以“民族利益”为号召,更主要的是有广大的社会政治运动和革命的社会力量的支持。这种反抗的社会力量使统治集团丧失了代表国家和民族利益的合法性。孙中山代表了非常现代的社

会政治思想，他从民族、国家和社会的一体化来看待民族问题。当满清政府不是一个现代意义上的民族国家，就完全有理由斥责满清政府“以政府利益来冒充民族利益”。政府和统治集团并不天然地代表民族利益，一旦社会的反抗力量威胁到统治者的政治利益，由统治集团控制的政府完全可能是卖国主义的。如慈禧太后的“宁赠友邦、不予家奴”的政策，就是为了维护和延续王朝的统治。

民族是民族国家现代化过程所创造的神话。民族这个一体化的概念，一旦被分解，它与国家、意识形态、社会运动和现代社会科学的内在于关系，就被凸现出来。当民族主义现象被解构成国家性质、精英和民众的关系、意识形态的作用、权力和利益等等，就不再是一个整体的、超越的概念，而是一个政治操纵的过程。问题不在于民族主义是否被政治所操纵，而在于是被什么样的政治所操纵。所谓国家性质是指个人、社会和国家的关系是如何规定的，并采取了什么样的形式。具体地讲，在文化和法律上个人权利、集体权利、公民的生存权、财产权、政治权是如何规定和实行的。意识形态是指用什么方式动员社会，用什么价值观号召民众。“建设一个繁荣、富强、自由、民主的国家”可以极大地调动潜在的社会资源，而“民族至上”的口号就会吞没一切本民族和他民族人民的个人权利。权力和利益在民族主义过程中是有着不同的分布和分配的，所以在一个既定的人口群落中，民族主义的冲动不会是一样的。政治动机永恒地支配着精英和知识分子创造民族主义意识形态的过程。

一旦关于“民族”的知识和现实的权力的关系被如此解构，“民族”和民族国家就不再神圣，它们无非是社会力量和具体的利益，并被历史地联系在一起。任何大规模导向民族国家建构的社会政治运动都是嫁接在民族主义的枝干上的。军国主义的血与火维护专制国家的利益，民族解放运动通常以“自由”、“民主”为旗帜，而工业化和市民社会的历史途径则是以法治建设为特点。归根结

底,对民族主义解构的目的,是要求回答一些最基本的问题:这样或那样的民族主义,到底信奉的是什么样的价值观念,追求什么样的制度安排。这样的价值观念和制度安排是否符合人类主流文明。所谓人类主流文明,是指发源于现代化、已成为人类的共同追求的那些价值和制度。一个民族的尊严的前途,不在于政治权力的利益(在权力结构中,是精英和与政治权力有关的知识分子的利益),而在于对人类所认同的价值和制度的追求和尊敬。惟有全人类所认同的价值标准,才能够整合不同的民族、民族主义、民族主义意识形态和民族主义力量。在当今世界无休止的民族纷争中,惟有举起人类良知这面旗帜,民族纠纷才有可能求得解决。

(徐迅:美国纽约州立大学社会学系 博士)

政治发展视角中的民族与民族主义

陈明明

20世纪末叶是一个让人看不透的岁月。我们这个星球刚刚结束长期困扰着政治家们的两极抗衡的态势，“文明的冲突”的鼓噪似乎又投下不祥的阴影；欧共体成员国正为欧洲的联合进程欢欣鼓舞，庞大的苏联却自我解体；全球社会经济一体化和政治一体化前景方露端倪，加拿大却经受着魁北克省分裂运动的震撼；波黑三个民族的战争至今未见善终，非洲部族屠杀又开新篇。人们突然发现，民族的对抗竟比意识形态的对抗更残酷、更暴烈，可能更漫长、更涉及事物本质，因而也更有决定意义。民族主义的确不是新东西，“但肯定是当代文化最突出的现象之一^①。”它正以强劲的气势、古老的形式、现代的内容席卷国际舞台。

关于民族与民族主义的定义已有不少，作一番比较，也不过是从大同中觅些小异，而一一列举又难免流于赘述。从政治发展的视角，对民族发展的历史形态作一点简略的考察，可能有助于加深对这一问题的认识。

民族发展的三种形态

一般认为，民族的历史形态大致可分为三种：部族民族、文化民族和政治民族。

部族民族(Tribal nation)是个血缘性概念，它最早是指一个由

^① [美]伯恩斯《当代世界政治理论》，商务印书馆，1990年版，423页。

共同祖先传下来的血亲组成的团体,这个团体的成员有直接的共同世系。“族”字在《说文》中被解释为:“族,矢峰也,束之族族也。从廾从矢,廾所以标众,众矢之所集。”由此可见,“族”既是一个血缘组织,也是一个军旅集团。在生产力极端落后的情况下,部落始终是这种血缘组织或军旅集团的界限,“凡是部落以外的,便是不受法律保护的”^①。部落之间经常围绕着草场和畜群的占有,河流与荒地的利用而展开争夺与战争。“在原则上,每一个部落只要没有同其他部落订立明确的和平条约,它同这些部落便都算是处在战争状态。”^②在长期的生存竞争中,部落逐渐形成共同的利害观念、团体意识,共同的荣誉感与归属感。部族民族典型的原生形态无疑是氏族(Clan)。按摩尔根的研究,部族民族最先由氏族开始,出于社会目的和宗教目的而形成胞族,由于活动范围的扩大而结成部落,经过部落的整合(部落联盟)而组成民族^③。由于部族民族所有的成员都存在血缘联系,维护某个个人或某个群落的安全与利益往往成为民族全体成员的责任,由此而发展出一种社会连带特征,“血族复仇”就是这种社会连带特征的极端表现。部族民族无论是内容还是形式,都是一种古老的民族形态,在当代,除了在非洲,其他地方并不多见。它的进化形式是种族民族^④。

与部族民族不同,文化民族标志着民族发展的一个更高阶段。在某种意义上,宗教民族也算是文化民族的一种特殊类型。有学者给出文化民族的三个特征:(1)文化民族以文化整合、文化标识而显形;(2)文化民族是一种非暴力、非军事扩张的民族;(3)文化民族具有“推崇文化”的内涵,文化民族主义“反映了一种认为本族

① 《马克思恩格斯选集》第4卷,94页。

② 同上,88页。

③ [美]摩尔根《古代社会》,商务印书馆,1977年版,61-67页。

④ 也有人把部族民族视为种族民族的一个分支。实际上,种族民族是部族民族的延伸与发展,种族民族的原始特征都可以在部族民族中找到渊源。正是在这个意义上,当代世界的种族主义才被认为是一种极其落伍、极其野蛮的意识形态。

文化和历史传统精神高于优于别人的居高临下态度^①”。文化民族要求其成员的行为模式必须合于传统的既成的礼俗礼规,即基本的价值观念,并借此实现民族社会的一体化。“非我族类,其心必异”,文化民族把己群的精神气质视为一切价值的中心,比任何一切东西都重要,因而文化民族大都是“本族中心主义者”。维斯特·马克认为,中国的华夏民族就是这样一种文化民族:“在古老文化的民族中,我们可以碰到类似的感情和观念。中国人一出生便被灌输一种观念,说他们比一切民族都优秀。在中国人的著作中,无论是古代的还是近代的,‘外国人’一词都与蛮夷之词绞在一起,意即无知、粗野、顽固不化的异邦,并且得依中国而活。”^②这种“本族中心主义”既是宏观的,也是狭隘的。说它是宏观的,是指文化民族的文明是成熟的,它对自己的历史有深刻的体认和足够的自信,故能以一种豁达的心态,俯瞰“天下”,恩抚“四海”,在处理民族关系中对于“蛮夷”表现出一种恢宏、宽容的气度,这是部族民族难以企及的。但它又是狭隘的,“天朝德威远被”,其实不出关山与大海,自然地理的阻隔,交通工具与技术的不发达,很大程度上限制了文明传播的广度和深度,使文化民族的文化只能呈现出内向发展的趋向,从而导致文化民族在近代的衰落。

与此形成鲜明对照的是政治民族在近代的崛起。所谓政治民族,即组成近代意义国家的民族。不言而喻,民族概念的内涵总得具有若干基本要素,如血缘、居住地域、语言、认同感、归属感等等,但政治民族的确立恰恰在于一方面超越了这些基本要素的某些部分,如血缘关系,因而与部族民族区别开来,另一方面又把这些要素的某些部分,如认同感,归属感融入一个新的历史范畴,即民族国家,正是在这一点上,政治民族与文化民族划清了界线。对于文

^① 见王逸舟新作《当代国际政治析论》,上海人民出版社,1995年版,117页。王逸舟从考察当代民族主义入手,把民族主义分为部族民族主义、种族民族主义、宗教民族主义、文化民族主义四种形式。我在这里从民族发展的历史角度,把民族形态分为三种类型。

^② 转引自殷海光《中国文化的展望》,中国和平出版社,1988年版,125~126页。

化民族来说,家与国是同构的,有君权神圣观念,无国家主权意识;有天下一统观念,无领土完整意识;有臣民服从意识,无公民参与意识,如此等等。政治民族当然也具有文化属性而不单纯是一个正式的法律单位,例如共同的历史记忆与文化心理,共同分享利益和经验,表现在文学、音乐、游戏、饮食、风俗、道德和宗教一类东西上的共同的偏好与价值选择;但是,政治民族所以成为政治民族,从根本上说是它达到与国家主权的一体化,把民族的生存、独立、发展以及基本社会体制的维护与国家利益联系起来,把对国家的忠诚置于对家族、村落、社区、等级、阶级、宗教的忠诚之上,因此其政治属性是彰著显明的。反过来说,政治民族也成为国家政权建设和国家对外政治活动的基础,国家的行为与目标只有符合所谓民族利益,为民族所接纳和认可,并与民族的价值观念相适应,方获得政治合法性。西方学者把现代国家称为民族国家(Nation - State),把现代民族称为政治民族(State - Nation),理由就在这里^①。

政治民族形成的条件

政治民族是近代以来人口增长,生产发展,族际交往与互渗扩大,社会结构与功能分化的结果。其中,理性主义、资本主义市场和中央集权的领土国家的出现,是政治民族得以形成的主要条件。

理性主义曾是欧洲大陆批判运动的基础。理性主义摒弃传统的从宗教经典出发研究人的取向,而把人看作人本身,看作历史活动的中心。它是一种经过17世纪自然法理论的发现改造过的与文艺复兴、宗教改革一脉相承的人文主义思潮。理性主义以人学抗衡神学、以世俗生活解释自然法,显示了它对传统政体神圣基础

^① 美国政治学家卡尔·多伊奇提出过“文化民族”与“政治民族”的概念,前者指历史形成的文化共同体,后者指“拥有国家的群体,或已经产生准政府功能,有能力制定、支持、推行共同愿望的群体”。转引自王缉思《民族与民族主义》,《欧洲》杂志,1993年第5期。而State - Nation直译为“国家民族”,其内涵则与“政治民族”无异。扎特曼在《发展中外交政策的特点》一文中使用State - Nation,见W.H. 路易斯编《法语非洲寻求个性》,纽约,1965年版。

的摧枯拉朽之力,也表明了它对重构社会体制新型合法性的迫切需求。理性主义运动的结果一方面是把经典上无差别的上帝的子民变为现实中打上各种共同体印记的居民,在上帝面前,只要不是异教徒或无神论者,每个人都平等地享受着上帝的恩惠,承受着命定的义务,这是基督教会下的“世界公民”。但是当教皇的权威坍塌之后,文化、民族、语言、习俗的差异一下子显现出来,人们开始从理性上接受与承认这种差异,形成了族类意识。另一方面理性主义深含的“人的解放”的信念使人发现了自身的价值,把人对神圣天国的依赖与敬畏转向对世俗人间的依赖与眷恋,人们第一次用世俗的眼光观察、比较、认识自己生存于其间的这个共同体,民族的情感逐渐发育成熟。

与此同时,资本主义市场的因素也在悄悄地瓦解旧秩序,使那些卷入市场的社会成员形成一种新质:他们或多或少变得相似起来。市场的规则强化了这一趋势:他们或者有了相仿的利益,类似的行为,共同的思维方式传统社会的特殊主义濒临危机,而普遍主义日益盛行。社会成员的区别不在于他们的品性、姓名或习俗、而在于他们或是富者或是贫者。民族的形成具有了超越民族学意义上的政治意味。在英国,重商主义进展较快,财富成为通向权力与地位的重要的敲门砖,17世纪的王权,因财政上的需要,开始卖官鬻爵。在法国,以金钱购得地位的穿袍贵族也开始分享自治市的自由民的价值和特征。在欧洲其他地方,从17世纪末至18世纪中叶,市场的力量自下而上,由里面外,松动了封建主义的樊篱,改变着传统社会的结构。狭隘的地理空间逐渐被打破,个体的经验日益融入由市场造就的广阔的社会生活,社会成员的团体感不断加强。“人们一点儿也不感到意外,正是荷兰人最具同质性,早在17世纪就最像一个民族,因为,它正是一个最受商业价值支配的

‘民族’”^①。如果说,理性主义从宗教面纱掩盖下的民族混沌中找出了民族的差异,复苏了民族的自我意识,那么,资本主义市场则摧垮了横亘在民族之间的壁垒,使分割在“地方局限性”中的“古代民族”走到一起,为近代民族的融合奠定了基础。

然而,这只是最重要的一步,虽然它意义深远,却还不是全部。这些民族要成为严格意义上的民族,即作为“社会发展的资产阶级时代的必然产物和必然形式”^②,还有赖于另一个至为关键的条件,这就是中央集权的领土国家。中世纪的欧洲缺乏的正是这个要素,是一个只有“领地”没有“国家”的大世界。权力的分散积累不起足够的凝聚力,形成不了统一的经济政治共同体,导致了“民族”概念的模糊,君主既不分国界,臣民也无论民族。资本主义市场的发展愈来愈与这种状况形成尖锐的冲突。亨廷顿指出:“权威的合理性和权力的集中不仅对于统一是必要的,而且对于进步也是必要的。”^③理性主义的播扬为权威合理化开辟了道路,资本主义市场体系的生长则提出了废除旧秩序,摧毁封建壁垒,为新社会集团的崛起——它们必定要采取“民族”这种形式——扫清了外围,以“国家”名义集中权力。完成这一历史过程的力量就是王权。王权对于民族的形成功不可没。当“民族”主义开始萌动时,王权的利益与民族的利益是一致的,君主在抗争外国入侵时客观上具有民族自卫战争的意义,而民族在其弱小之际也不得不寻求君主的保护。从某种程度上说,王权与民族是同时成长的。然而,当王权变为专制君主之后,它就同作为民族发展的基础的资本主义市场发展的方向背道而驰,后者要求建立一种打破身份特权的政治竞争秩序,这样就引出了自由平等的政治意识。“美国革命和法国革命敲响了君主专制制度的丧钟,为了使全体居民热爱国家,就需

① 科内里尔·纳维利《民族国家的起源》,列昂纳德·梯威编《民族国家:现代政治的结构》,牛津,1981年版,27页。

② 《列宁选集》集2卷,800页。

③ [美]亨廷顿《变化社会中的政治秩序》,三联书店,1987年版,114页。

要另一种有别于忠君思想的联系,同土地的依附关系将创造出这种联系。在全国范围内发展整体社会的必要性和在以国王为中心的情况下又不能做到这一点,于是二者之间发生了冲突,于是祖国的观念应运而生。^①这个伟大的历史过程实际上展示了西欧政治发展的三条轨迹:上帝子民→王朝臣民→祖国公民→;教皇利益→朝廷利益→国家利益(即民族利益);宗教神权→君主主权→人民主权^②。至此,以前朦朦胧胧的民族特征终于完整地凸现出来,民族国家和政治民族珠联璧合。在这个意义上,诚如黑格尔所言:“只有形成了国家的民族才具有更高的品格。民族不是为了产生国家而存在的,民族是由国家创造的。”^③

文化民族:整合与转型

从民族形态的演变过程看,文化民族在相当长的历史时期内是一个稳定的成熟的社会共同体,在欧洲政治民族产生以前,它甚至是民族形态的惟一的“理想模型”。可以说,如果不是发源于欧洲的现代化运动(它正是以民族扩张的形式出现)把东方纳入“世界历史”的轨道,文化民族依然固守着它的族属意识和文化特征。近代以前的中国就是这样一个典型的文化民族,它的稳定与成熟得自它对本民族社会的有效整合,而供给这种整合的资源主要有三类。

(1)思想资源。儒家思想是华夏民族传统的主流意识形态,作为维护民族社会稳定的基石,它以道德伦常为准绳,提供了对世界的全部解释。在儒家思想中,其中心辐射型的文化传播特征尤为明显:它首先着眼于血缘关系的亲疏,强调族体内部的三纲六纪、上下尊卑,透过各种象征性符号与规范,规定了民族群居生活的一

① [法]迪尔韦热《政治社会学》,华夏出版社,1987年版,59页。

② 参见李宏图《民族与民族主义概论》,《欧洲》杂志,1994年第1期。

③ 见前引王缉思文。

系列风俗、信仰、仪式,以及民族成员对其生存意义的理解,从而构建起一个无所不包、等级森严的文化帝国。人们的社会责任感、荣誉感、归属感,简言之,权威与地位均源于此。其次,它根据文化色谱的同异进行“夷夏之辨”,把向四野八荒传播高度繁荣的华夏文化作为实现儒家“加惠四海,视民同仁”,即感化、同化四夷落后部族的道义上的责任,由此建立起一种特殊的“国际关系”星座,在这个星座中,华夏民族理所当然居于中心,骄傲而宽宏地接受四夷的倾慕、朝贡与拱卫。儒家思想的这一特点不断强化了华夏民族的文化优越感和文化自信心,在漫长的岁月中,使中国传统文化始终保持着一种从未间断的历史连续性与稳定性。这对于一个民族的发展和统一无疑具有强有力的凝聚作用和文化认同作用。

(2)组织资源。在文化帝国的基本框架中,有两个组织结构特别重要,分别在纵向和横向上充当整合民族社会的因子,一个是士绅集团,一个是宗族势力。按照一些学者的研究,中国传统社会实际上是个双轨制社会,虽然自秦汉以来就形成一套相当完整的集权化科层体系,但由于农耕经济的分散性,以及中央政府财政收入、组织技术、通讯手段的限制,因而正式的政治体制只到达县一级,县以下的乡村社会是一个民间社会(Folk society),社会成员日出而作,日入而息,除了纳税完粮,“帝力于我何有哉”。在这种体制格局下,士绅集团成为沟通官府与基层民众的中介。“士人作为精英群体的存在,依赖于统一帝国的理想的维持,他们的活动,则与官僚行政机构密切相关,然而在另一方面,他们的特殊地位,也使之能够同时对统治者和民众中的主导阶层的政治取向和政治运动造成影响。^①”士绅集团同官府与民众的这种密切联系以及所履行的广泛功能,使中央政府能够通过他们的中介作用,把自己的政治要求与影响渗透到社会基层,这是一种纵向整合。在横向方面,宗教组织一直是内部凝聚力和自我认同的基础,是把分散的小农

^① [以]艾森斯塔特《帝国的政治体系》,贵州人民出版社,1992年,334页。

聚合成为一个有机的社会整体的最好形式。近代以前的中国人正是通过家规族规来理解帝国的法律和统治秩序,通过义庄义学来感受民族社会的礼治礼教。因此,民族上层统治者要动员社会往往把宗族(家庭)的利益与国有(民族)的利益联系起来。

(3)政治资源。在两千多年的文化帝国的历史上,始终存在着一个严格实行等级制的复杂的职业化官僚体系,这一官僚体系一直致力于实现高度有效的中央集权,维护文化民族的大一统局面。官僚体系的这一性格与官僚的录用制度——科举制是分不开的。很早以来,华夏民族的统治者就明白,科举制是统治者罗致人才、扩大统治基础、整合政治社会的重要工具。一方面,因为科举成为士人在政治和财政上获得成功的最主要的途径,所有想在帝国任官职的人必须接受同样的经学和文学教育,这就在思想上统一了国家。另一方面,知识精英都是经过考试来获得身份与特权的确认,他们也就成为帝国政治框架的支持者而不是叛逆者。通过科举而被录用为官的官僚阶层形成了一种职业化特征,一种相对独立性:他们常常以天下为己任,对天下兴亡,民族盛衰抱有强烈的职业责任感,更关注帝国的长治久安与根本利益。科举虽然曾被少数“强宗大族”垄断过,就总的历史看,它对大部分社会阶层还是开放的,在科举制后期,也只有“三教九流”被排斥于外,而作为一个社会群体的士人,基本上不受影响。按照马克斯·韦伯的观点,要想在一个幅员辽阔、人口众多的大国中维持统治者世袭制的大一统统治,就必须防止封闭性的社会身份群体的形成,防止封建藩臣和贵族垄断或独占官职俸禄的权力,从而防止他们成为心怀异志,离心离德的分裂势力^①。科举制度以及作为其基础的相对开放的社会结构正是体现了这一要求。

许多学者都认为,到了19世纪中叶,当中国被西方现代化潮流强行推入世界历史的运行轨道中,它由文化民族向政治民族转

^① [德]马克斯·韦伯《儒教和道教》第5章,江苏人民出版社,1993年版。

变的过程中,可以利用的资源比日本和俄国都要丰厚。事实上,它已经具有某种程度的政治民族的轮廓。它虽然缺乏以“人的解放”为核心的理性主义传统,但儒家思想包含的若干民本主义内核,似乎不难向尊重公民自由的现代民主意识转换;它虽然没有一个依托于中世纪城市自治运动发展起来的市民社会,但在其特有的民间社会中,具有私有契约关系的土地与劳动力交换的活动一直十分活跃,一般而言,政府对经济的干预不算严重,官营工商在国家经济生活中并不占主导地位,私有财产的观念,自由放任的经营思想,以及个人在相对开放的社会结构中对职业的自由选择都构成基层社会的主要风貌。尤其它有一个中央的国家形态,虽然皇帝未必明白他是世界上哪一个国家的君主,但对于领土、人民这些要素,他是有清楚的认知的。许倬云甚至认为,春秋战国时代中国就“多少有点儿主权的观念”,而这时的“国家也是法人团体”^①。因此,许多学者相信,如果当时的清政府能利用这些资源,在一个社会、政治整合的文化帝国内,是可以实现传统向现代的转型,从而以一个强盛的政治民族姿态,跻身于现代化强国之林。

但是它做不到这一点。文化帝国拥有的上述资源,从功能主义的观点看,实际上是帝国维持自身一体化的功能要件,根据功能一致性原理,它们的存在与运动均以服从帝国整体系统的平衡需求为要旨,任何有损于系统整体平衡的因素都会受到各种功能要件的抑制与扼阻。然而不无讽刺的是,帝国在维持自身一体化的调节过程中,其内在的结构性的重大缺陷不断释放出引导系统走向反面的异化的能量,反过来导致其一体化功能的逐渐丧失。历史的辩证法就是如此。文化帝国在进行维持性功能耦合,并因此而获得某种内向式发展的同时,也不可避免地走向衰落。到了19世纪中叶,它败象已露,回天乏术。第一,中央集权的权能日益弱化。清政府长期奉行轻徭薄赋政策,使其财政基础越来越虚弱,它

^① (美)许倬云《中国文化与世界文化》,贵州人民出版社,1991年版,40页。

没有足够的财政资源来扩大其施政范围,组建一个大的行政机构以谋求帝国的利益。随着帝国疆域的扩大和人口的增长,沉重繁杂的行政事务对政府来说是一种超额负担,结果导致了行政效率的不断衰弱,中央权威不断丧失。第二,地方分离势力的日益强大。这正好回应了中央集权权能的日益弱化。太平天国运动是一个重要契机,清政府无力镇压农民的造反,不得不依靠士绅集团建立地方武装来与农民作战,地方军事化的出现扩大了地方的势力,改变了地方的政治秩序,如果说士绅集团长期以来是政府与民间联系的中介,是中央政府整合社会的工具,那么现在士绅集团已经成为向政府分权的对手,是对抗中央政府的政治异己组织。最能体现这种地方分离势力扩张趋势的是清政府不得不认可的“督抚专权”局面的形成,清政府在后来的溃败可以说是这种局面的必然结果。第三,科举制度的理性原则日益动摇。19世纪,与科举制度相联系的教育制度与教育内容已经变得不合时宜,以成就标准录用官员的机制发生障碍,加上中央政府因财政资源的匮乏而无力扩大官僚机构,因而实际上缩小了知识精英获得功名和官职的机会。作为一种代偿,任人惟亲和裙带之风开始盛行,血缘(宗族)与地缘(乡里)的作用不断强化,政治腐败日益严重,这表明现存的政治框架已经没有能力吸纳新生力量。最后,清朝统治者的文化合法性与政治合法性日益受到挑战。满清皇室和满族显贵是人主中原的异族征服者,是“以一种部族民族的结构方式联系起来,非常不同于中国式的家族——血缘基础的社会结构,可谓构成了一个统治者阶层^①”,虽然清汉民族之间的差异和矛盾依然存在,但统治者对儒家文化的接受以及华夏民族特有的“天命观”使其作为中国传统的合法继承人的地位大体上还是维持下来。然而到19世纪中叶,事情起了变化,首先是太平天国之乱迫使统治者不得不起用大批汉族官僚,汉族官僚势力急剧膨胀,其结果之一是

^① [美]罗兹曼《中国现代化》,江苏人民出版社,1988,70页。

唤醒了沉寂已久的华夏民族主义意识,扩大了汉族官僚与满族官僚的民族分化。接着是西方列强的蚕食入侵,统治者在军事外交上的丧权辱国,清政府腐败无能导致了汉族知识精英和政治精英对其正统地位与法律地位的怀疑和批判。主权中国的概念开始产生。这种从文化上政治上对统治者合法性的挑战,由于其具有的釜底抽薪的性质,因而彻底把清王朝推上了穷途末路。

这个过程是通过革命来实现的。就辛亥革命的直接动因而言,它开始并没有跳出“夷夏之辨”的窠臼,“驱逐鞑虏,恢复中华”,从《兴中会宣言》到《同盟会宣言》,革命的取向不是反帝,而是排满,因而是一种“种姓革命”(孙中山语)。种姓革命只是从文化上剥夺了满清帝国的“正统”的合法性,从现实渊源来看,不过是太平天国、义和团等农民运动反满要求的传承与提高,或者是从清朝叛逆而出的汉族官僚民族分离情绪的曲折合流,它不可能完成文化民族向政治民族转化的历史任务。胡汉民曾经指出,种姓革命的弱点是“只提反满的口号,未曾提出打倒帝国主义的口号,以致革命党人一经推翻满清政治,便多数认为民族主义革命已告成功。在革命军起义和临时政府成立的时候,对外宣言就承认满族政府和帝国主义国家订的条约、赔的外债、甚至海关收入的支配权、上海混合裁判的法权,更是无条件地送给列强,而成为恶例……”^①。这正是辛亥革命的悲哀,因此,文化民族要完成向政治民族的转型,汇入世界性的现代化潮流之中,就必须超越种姓革命狭隘的眼界,以政治变革为先导,内争民主,外争国权,进而实现民族的繁荣与发展。孙中山后来重新解释的三民主义就体现了这种认知的转折。在孙中山那里,民族主义开始摆脱文化民族主义的束缚,融入了现代自由、民主、平等的新精神。孙中山说,辛亥革命“从颠覆君主政府那一方而说,是政治革命,……照现在这样的政治论起来,就算汉人为君主,也不能不革命”。政治革命也就是“国民革命”,

^① 转引自李泽厚《中国近代思想史论》,安徽文艺出版社,1994年版,307页。

“所谓国民革命者，一国之人皆有自由平等博爱之精神”。只有通过国民革命，人民才能建立起共和制度，把昔日文化帝国的臣民变为今日民族国家的享有平等政治权利的公民，从而实现中国境内各民族平等。孙中山说：“我们国内何止五族呢？我的意见应该把我们中国所有的民族融成一个中华民族。”^①这样，华夏民族这个具有浓厚文化民族色彩的概念就被“中华民族”这个政治民族概念所取代^②。

需要指出的是，由于辛亥革命没有建立一个坚固的政治权威，孙中山的先进的认识没有转化为强大的实践。文化民族向政治民族的演进几番陌路徘徊，曲曲折折，先以国共合作的北伐革命为延续，中经军阀混战、外敌人侵，再由中共领导的土地革命对社会进行政治梳理，及至一个高度集权的共和政体的产生，才算认认真真告一段落。文化民族特有的文化基因固然是建设政治民族的重要基础，但在近现代的中国，政治民族的确立则有赖于政治推动。政治推动意味着：其一，它必须否定文化民族的某种传统象征，重新寻找一种组织民族公共生活的方式；其二，它必须拥有足够的权威，以便把民族公共生活的新方式植入现代主权、民主、自由的政治框架中。这是一个艰巨而长期的过程。

部族民族：危机与困境

从民族形态的政治发展历程看，以非洲为典型的部族民族长期处在一种非常“原始”的状态。为改变这种状态，非洲的政治家曾在三个层面做了很多努力。第一，鼓吹泛非运动。泛非运动强调黑人种族的一体性，主张非洲大陆的统一，“非洲合众国”、“非洲

^① 以上引文均见《孙中山选集·三民主义》。

^② 这里也可以看出文化民族与政治民族的另一个区别：文化民族以民族族体的同质性、文化的单一性为特征（见王逸舟前引书），而政治民族则未必。按照前引多伊奇的观点，我国的汉族与少数民族都属于文化民族，而包括几十个民族的中华民族则是政治民族。

国家联盟”体现了这种理想,它实际上是对白人种族主义的反抗。第二,致力于区域联合。其中以“西非联邦”最有影响。西非一些政治家认为,在新的基础上重建旧的法属英属西非,有利于克服各国孤立、弱小、不稳定的状态。西非的统一被视为非洲统一的前提,西非联邦则被认为是非洲合众国的准备阶段。泛非运动和区域联合运动举步维艰,问题很多,由于非洲民族社会特殊的结构性强制,各种联邦计划多以失败告终。第三,建立“民族国家”。在战后60—70年代非洲民族独立高潮中,出现了许多以争取独立为目标的政党和组织,诞生了大批主权国家,主权国家的目标是:实现政治独立,推动经济独立,反对分离主义。这应该是非洲民族政治发展最有意义的变化。但是好景不长,“民族国家”的建立并没有有效地推动非洲部族民族转变为政治民族,相反,伴随着国家政权的更替而引发的政治动乱和社会动乱成为非洲民族政治发展进程的重要特色。

非洲民族政治发展的困境在于,这个社会缺乏由部族民族走向政治民族的必要的社会条件。从某种程度上说,今天非洲的“民族国家”是西方殖民主义者留给这个大陆的政治遗产。大多非洲国家现有的边界版图以其齐整的几何线条而引人注目,这是真正的“瓜分”:西方殖民者在分割这块无主的蛋糕时,用不着考虑上帝在上而留下的天然图案——山川湖海、种属群落的自然分布,而是根据各自的实力和利益,以其“工业文明民族”图上作业的快捷与明晰,割下了属于自己的那一份。这样便形成了两种结果,一是跨部族的国家,一是跨国部的部族,非洲部族政治问题的复杂性,此为渊源之一。战后非洲的民族独立运动不过是“国家产权”的转移运动。由于国家是制造出来的,不是生长出来的,国家对社会和民族的整合能力非常虚弱,乌弗埃—博瓦尼说:“我们从前主人手上继承的都不是民族,而是国家——其中各民族之间只有极脆弱联

系的国家。^①”因此在非洲实际政治生活中起主导作用的不是国家而是部族。非洲民族社会的部族性太强,以致于任何现代因素的引入都很快被强大的部族文化所消解。在非洲,存在着几千个大小不一的部族。例如非洲最大的国家尼日利亚有 250 多个部族,其中最大的三个部族是北部地区的豪萨—富拉尼族,西南地区的约鲁巴族与东南地区的伊博族,在英国殖民统治建立以前,三大部族政治上互不统属,经济上处于不同发展阶段,语言、文化、习俗方面差异很大,“民族国家”的成立并没有减弱原有的部族之间的矛盾,反面使其呈现更加错综复杂的局面。扎伊尔人口为 4000 万,部族有 200 多个;乍得人口虽仅 550 余万,却分属于 140 多个部族;加纳全国按部族划分了百余个区域,大者数万人,小者数千人,均由部落的首长负责。非洲国家的部族化,已经到了“把国家这块蛋糕切成片片”的程度^②,——这是第二种分割。在这里,社会价值主要是按照部族的标准和利益表达的,政治领导人的部族身份具有特殊重要的意义,他的声望地位、政治生命甚至肉体生命均取决于他是否拥有深厚的部族支持的基础,反过来,人们对部族血缘、部族地域、部族语言、部族宗教以及部族其他象征性符合有着强烈的认知、情感和评价,对部族的忠诚超过对国家的忠诚。战后许多非洲国家政权竞相采用“民主—竞争”发展模式,在 60 年代又戏剧般地接踵垮台,这一事实表明,现代政治形式和其他现代性因素很难在部族性民族社会找到自己立足的根基。

亨廷顿在分析发展中国家的政治变迁时指出,政治不稳定和暴力的原因不是因为这些国家过于传统,面是因为它们力图走出传统。非洲民族社会频繁的流血对抗、部族冲突给国际社会留下深刻的印象,似乎印证了亨氏的观点。在独立前,非洲大陆的冲突无论频率、烈度还是规模都比较小,然而独立后,非洲国家的动乱

① 转引自李安山《西非民族主义思想的产生及其表现形式》,《西亚非洲》杂志,1995 年第 3 期。

② [美]阿尔蒙德《当代比较政治学》,商务印书馆,1993 年版,736 页。

与内战都有增无减,变本加厉,这种现象正是现代化过程的副产品。一般说来,建立民族国家是现代化的重要内容之一,因为从理论上说只有民族国家才能打破地域主义、特殊主义,营造统一市场、统一法律,进而创造政治自由、政治平等。民族国家的根本原则是政治统一,它分为对外对内两个方面。以对外的政治统一为特征的民族主义运动,即黑种人对白种人的独立运动胜利以后,“政治斗争从种族舞台转向部族舞台^①”,即转化为黑种人对黑种人的以对内政治统一为目标的“国家主义”运动。“国家主义”运动的逻辑是,它要把地域性的群落象征和血缘性的部族象征变为国家象征,把在反抗殖民统治、建立民族国家的斗争中暂时联合起来的部族整合为新民族。但在大多数非洲国家的部族结构中,很少有哪一个部落占绝对优势,能够拥有足够的资源以国家的名义来主持这一艰难的变迁过程。通常的情况是,由于某种机缘而控制中央权威机构的部族政治领袖及其少数支持者制定宪法和法律,并按照这些宪法和法律通过独立后的新政治体制和社会体制,而相对被剥夺了传统权势的其他部族集团则发起叛乱,抵制这种权力格局。双方所依恃的力量都是这种古老的、狭隘的、传统的社会组织,于是其冲突常常具有极其野蛮的特征。1994年卢旺达胡图族与图西族骇人听闻的部族大屠杀,不由使人想起原始部族民族的“血缘复仇”之惨烈。而在另外一些国家,“干脆形成了一条不成文的规则:某几个最大的部落首长轮流担任国家最高职位”,“许多非洲国家的总统或总理与其说是一国的政治家,还不如说是某个最强大的部族的首领”^②。

非洲的悲剧在于没有一种足以把各个部族凝聚起来的民族文化,而这又归咎于非洲部族社会形态的极端落后的性质,当世界其他地区如亚洲已经发展成一个个家产制官僚帝国的时候,撒哈拉

① [美]阿尔蒙德《当代比较政治学》,商务印书馆,1993年,736页。

② 王逸舟《当代国际政治析论》,上海人民出版社,1995年版,104页。

沙漠以南的非洲基本还没有文字,当西方殖民主义者入侵时,住在热带森林里的比格迈人和南非的“布须曼”人还过着以采集野生植物和狩猎为生的原始公社生活。在非洲的许多部落中,部族集团之间很少通婚,商品交换极为偶然,交通闭塞,民众蒙昧。由此我们才能理解殖民主义何以能够在非洲大陆长驱直入,安营扎寨,而在文化民族的国度却遭遇顽强的抵抗;才能理解何以文化民族虽然背负着沉重的传统的文化资源,但一经功能的转换,却可以成为民族发展的巨大财富,而非洲国家的政治领袖在试图整合社会的时候,却不得不杜撰黑人种族高贵、伟大的神话。当世界性的现代化潮流把非洲卷进来时,民族国家是它的重要一站,经济独立是另外一站,能否到达这一目的地,取决于它能否有效地抑制部族分离主义。从经验的角度看,由于民族文化经济建设的落后,抑制部族分离、整合民族社会的使命最可能落到军队身上,军队不仅是一种暴力组织,也成为一种文化整合手段,“它的兵员来自全国各地,它的军事训练需要掌握现代技术,它的军功制录用原则和价值评估体系具有强烈的现代化气息,这样,军队实际上在为社会培养和输送具有国家意识而非部族意识或地域意识的新型公民^①”。在60年代,“民主—竞争”模式的失败为军人走上政治舞台开辟了道路,其内在逻辑就是如此。

余论

政治发展并非总是在经济和社会变革的条件下发生的,在其他条件下也可促其发轫。例如,文化民族和部族民族的政治发展的契因主要是来自外部的挑战。为了应答这种挑战,这些民族的政治体系需要拥有更多的资源,需要更为有效的办法来组织安排这些资源的使用,这就迫使它们不得不在结构上进行调整,也就是

^① 参见作者博士论文《政治发展中的军人政权》。

发展出新的政治角色,同时为了维持政治体系的稳定与结构变迁过程的平稳,还不得不进行文化上的调整,包括改造、利用传统的文化资源,开掘、灌输新的政治价值,等等。总之,至少对文化民族和部族民族来说,国家建设(State - buiding)和民族建设(Nation - buiding)是其政治发展的首要任务。这两项任务常被混为一谈。其实,国家建设指涉的是“渗透和统一”问题,即政治权力的官僚化、专门化、一体化,以及对基层的渗透、贯通和控制,而民族建设指涉的是“忠诚和义务”问题,即体现为公民对民族国家的认同、参与、承担义务和效忠^①。在早发型的现代化国家中,这两个过程并不同步,前者先于后者,故有“国家创造民族”一说。而在迟发型现代化国家,这两个过程相互交织、齐头并进,同时还伴随着民主建设、经济建设、福利建设等几项任务蜂拥而来,可谓“好事一块儿发生”,大大加重了迟发型现代化国家政治体系的紧张性质。文化民族和部族民族要跻身现代民族之林,首先取决于其前而两项任务能否完成。人们有足够的理由相信文化民族的创新发 展,然而对部族民族的未来走向,目前还很难作乐观主义的估计。

(陈明明:复旦大学国政系)

^① [美]阿尔蒙德《比较政治学》,上海译文出版社,1987年版,27页。

民族主义与世界主义

河 清

最近重新细读了一遍法国哲人阿兰·芬凯尔克劳特(Alain Finkielkraut)所著的《思想的溃败》^① 该书对西方启蒙运动以来,围绕“民族精神”(德文:Volksgeist)与“世界主义”这两条线索的交织和互为消长,作了一番历史的评说。

从西方历史上看,“民族精神”(亦即民族主义)主要是与一种超越本民族、信奉人类同一性的世界主义相对立而存在。民族主义强调“历史”的概念,强调文化的个性,在特定意义上,偏重“集体理性”。而世界主义则与一种具有普遍意义的“理性”概念相维系,强调人类在“理性”旗帜下的普世同一性,在特定意义上,偏重“个人”的意志和权利。这里简述一下《思想的溃败》对于民族主义和世界主义的论说,也许不无意义。

西方 18 世纪的启蒙运动,以“理性”的名义,开创了西方的“世界主义”。启蒙哲学家试图建立超验永恒、普世皆准的真善美标准,认为普遍性的“理性”,将战胜民族性(地方性)的历史、习俗和偏见。而稍后的德国浪漫主义则首创了西方的“民族精神”。赫尔德(Herder)认为:地球上的所有民族都有自己独特和不可替代的生存方式,超民族、超历史的价值并不存在。赫尔德是以“历史”反对“理性”:历史并非理性的,而是反过来,理性是历史的(因历史差异而差异)。赫氏强调德意志特殊性,强调民族个性和民族文化,是针对当时法国霸权宣扬的世界主义价值(启蒙思想)而发的。

^① La défaite de la pensée, 1987 年版。

法国大革命的革命家们,是一批坚定的世界主义者。他们的“革命行动”旨在制定一种普遍的、对于所有人都适用的立法。他们事实上是背叛“历史”和民族个性,转而信奉一个“理性”的构想物——个人。个人超验地拥有诸多权利(《人权和公民权宣言》),民族是众多的人们自愿集合的产物(社会契约)。他们是在这个超历史、超民族的“个人”头上,建构他们的世界主义思想。而以德·麦斯特勒(J. de Maistre)为代表的法国反大革命派,则打出“民族魂”或“民族理性”,认为个人是民族的产物。社会并不产生于个人(及其意愿),而是个人产生于历史存在的社会。尤其麦氏呼应赫尔德所说“善哉当其时的偏见”,公开为“偏见”正名。他将民族理性或集体理性奉为“有益的偏见”(préjugés utiles),正是这些“有益的偏见”构成了“每个民族的文化瑰宝”。启蒙哲学家们搞错了“偏见”的性别:“偏见”本是养育我们、拥环我们的母体,他们却错当成是一位严酷鞭苔的父亲。他们本是想推翻严父,结果却杀死了慈母!

差不多同时代的德国文豪歌德,早年是“民族精神”的热情鼓吹者。他曾宣布:“惟一真正的艺术是具有(民族)特征性的艺术”^①。晚年他转而神往于“世界文学”的理想,一种“属于全人类”的“善、美和崇高”。

歌德倡导的世界主义声音,不久便湮灭于1870年普法战争的炮声之中。普法两国都因战争而“民族精神”高涨。普方以阿尔萨斯人和洛林人属于日尔曼种族,为吞并该两省辩护,“民族精神”走向种族意义的泛日尔曼主义。法国方面,开始尚有持启蒙世界主义观点的洛南(Renan),以“民族”是个人们的志愿集体为论据(阿尔萨斯人拒绝归顺普鲁士),来批驳普方,声明“民族并不是种族的同义词”。但后来,法国人很快拿来了对方的论据,鼓吹“法兰西精神”,也走向种族意义的民族主义。

^① 《德意志建筑》

19世纪末发生于法国的德雷福斯事件,使欧洲自法国大革命以来对于民族和个人的两种观念,形成尖锐对立。德雷福斯派(主要是左派知识分子,集合为“人权同盟”),认为个人是超越种族、语言和宗教的独立人格,德雷福斯不应当因为是犹太人而获罪。反德雷福斯派(主要是右派民族主义者,集合为“法兰西祖国同盟”),认定犹太人不会爱法兰西。事件的实质,表现为是否要终结启蒙思想。后来法国终于作出了否定的答复(至今,启蒙思想普遍而超民族的个人观,依然在左派占主导地位的法国知识界长盛不衰)。

到了20世纪,《思想的溃败》的作者并未对两次世界大战作出评述,只是寥寥数言点出世纪上半叶民族主义大行其道,便一跃而过进入世纪下半叶。

1945年初创于伦敦的联合国教科文组织,鉴于“纳粹”极端民族主义和压制个人权利的历史创作,旨在普施教科文化于全世界,来保障个人的自由和权利。这里的个人,依然是那个来自启蒙世界主义的个人。不料前来伦敦与会的学者们发出疑问:“什么人?是人权和公民权宣言中那个抽象而普遍的人?是那些充斥于世界主义宏论的无实体的存在,无生命、无血肉、无色彩、无特质的造物?……”他们意识到,尊重“人”,应该包括尊重人“生存的具体形式”。

当代人类学泰斗莱维—斯特劳斯(Lévi - Strause),1951年应该组织之约写了一本叫《种族与历史》的小书,着着实实地向启蒙思想的世界主义发难。这种世界主义最经常地是以“社会进化论”(进步论)的面貌出现:把欧洲文明当作是全人类最先进的楷模,赋以普世皆准的意义。莱氏直斥“社会进化论”为“伪进化论”,并揭示“社会进化论”把人类各文化的差异,归结为“发轫于同一起点又趋于同一目标的单一发展的不同阶段或时期”,即把人类文化的丰富多样,拉成一条单向进化线,分出时间性的先进和落后,同时把欧洲价值置于最先进的地位,实质是“欧洲种族中心主义”。社会进化论所暗含的欧洲种族中心主义,还为欧洲人向海外扩张的殖民政策作了重要的理论极据:殖民者成了向全世界传播文明、指导

“落后”民族走向“进步”的使者。

莱维—斯特劳斯明确否认启蒙思想家假设的人类同一性,认为人类文化因“地理、历史和社会的环境”而存在差异。但这些文化差异并无优劣高低之分,而是互相等值。莱氏认为,人类之间的差异不是以种族论,而是以文化论:人类学讲的是复数的文化。“种族”一词失去以往区分人类的绝对意义。莱氏高扬的“文化个性”,委实与“民族精神”异名而同实。事实上,进入20世纪下半叶,人们不再说“民族个性”或“民族精神”,而是换成说“文化个性”。

于是,西方迎来了一个“非西方化的世界”,出现了一种“非殖民化哲学”。整个人文学界都起而声讨欧洲种族中心主义,论说文化的差异性和相对性,清算社会进化论和欧洲文化帝国主义。“非殖民化哲学”与赫尔德遥遥挂钩,用当年德国浪漫派反对启蒙哲学家的论据,来反对欧洲种族中心主义(世界主义)。

“非殖民化哲学”成为战后一些第三世界国家获得民族独立的理论武器。这些国家以“文化个性”和“文化等值”的名义,申张其“民族精神”和民族主义。它们在欧洲对于“民族”的两种观念——历史集体型和个人自愿结合型,选择了前一种。于是,它们赢得了集体性民族的独立,但走向了压制“个人”的极权国家。

正当“种族”一词日益成为禁忌,莱维—斯特劳斯在“国际反种族主义年”即1971年,又出人意料地为“种族”一词作了一些辩解:“远不应当问文化是否是种族的一种功用,我们倒发现……种族是文化的一种功用”,引起轩然大哗。其实莱氏并未根本地改变其理论,只是发觉人们对“种族”一词的封杀走了极端,才又出来说了几句中庸的话。莱氏认为,事实上“文化间的互相敌意不仅是正常的,而且是不可缺少的”。

上面对西方民族主义和世界主义的历史描述可以显示,民族主义与种族主义确实有一些历史联系,但并没有必然的联系。或者说,民族主义与种族有关,但并不必然走向种族主义。民族主义

确实会导致对其他民族的敌视甚至战争,但它也促使对本民族历史文化价值的认同和肯定,促进本民族人民的凝聚力,表现为一种爱国主义。尤其在 20 世纪下半叶,民族主义(民族精神)是以“文化个性”的名义出现,其中“种族”的意义逐渐淡化,人们是以高扬自己的“文化精神”来高扬自己的“民族精神”的。

其实,对于“民族主义”的理解,最明智的方法是不走极端。莱维—斯特劳斯为“种族”一词作辩解,可以给我们最好的启示。

从民族主义到天下主义

盛 洪

一 民族主义和天下主义

民族主义是指人类中的一部分人因生理或文化方面的特征而达成的一种身份的共识,而天下主义则是对整个人类的认同。从博弈论角度看,民族主义和天下主义是两种不同的文化策略;从经济学角度看,民族主义和天下主义各会达成不同的经济效率。

假定地球上只有两群人。他们之间既可以通过平等自由的贸易增进双方的福利,又可以通过谈判强力或暴力从对方手中获得财富。后一种形式,可以作非常广义的理解。暴力既是指直接使用暴力,又是指暴力的威胁;它既可以直接改变两群人之间的财富分配,又可以改变双方的贸易关系。对于采取什么方式,民族主义和天下主义有着不同的倾向。由于民族主义只是对一部分人的认同,所以民族主义情绪会使人们高估本民族的福利,而低估他民族的利益。一谈到民族主义,就自然包含着不同人群之间的对立因素,因而民族主义更倾向于用暴力或谈判强力来改变本民族与他民族之间的贸易关系和财富初始分配,使之有利于自己。由于天下主义是对全人类的认同,在它看来人与人是平等的、没有区别的,也没有民族之分,所以在天下主义文化中,或许有个人与个人的利益冲突,但不存在以民族文化划分的一群人与另一群人的冲突。在天下主义文化看来,以损害另一群人为代价的福利是没有意义的,因而更倾向于用和平的、自由贸易的方式、而不是暴力或谈判强力的方式来获得财富。

如果两群人都选择了自由贸易的方式,民族主义与天下主义就没有太大的区别。因为贸易作为一种交往方式只需要当事人双方的同意就足够了,不需要任何结盟;自由贸易本身就意味着双方自愿,不含任何暴力因素。但如果采用后一种形式,民族主义与天下主义就很不相同了。因为民族主义是对一人群内的共同特征的认同,所以它作为一种文化策略,更容易使这一人群结盟或共谋;而天下主义因其没有对特定人群的认同,所以很难促进一人群的结盟或共谋。在两群人之间的贸易中,如果有一方结成同盟,即经济学中所说的卡特尔,显然会在谈判中占有优势(即所谓谈判强力),从而改变由自由贸易所决定的财富分配,使之变得有利于结盟的一方。如果想在两群人之间改变初始的财富分配或资源占有,就要借助于武力。显然,采用民族主义文化、从而更易结盟的一方会拥有更强大的武力,能更有效地使用武力。因为,在多人的社会中,武力的水平不仅取决于武力的技术水平,更取决于组织水平。更易结盟意味着更容易集中一人群中的资源用于战争,更容易组织起有效率的、包含对付其它民族的职能的政府,更容易团结起来、同仇敌忾地将暴力施于另一群人。

但是,从经济学角度来看,民族主义的施行降低了全球的总福利水平。首先,民族主义高估本民族的福利,而低估他民族的福利,就有可能导致对全球福利的下降,因为这种价值判断的倾向性,会在平等的讨价还价中得到纠正。只要真正实行自由贸易原则,民族主义不会带来明显的危害。不过,民族主义的价值倾向性使人们更愿意采用结盟的方式和暴力的方式。经济学可以证明,结盟即卡特尔,是一种垄断行为,一旦如此,就会带来全社会福利的下降。因为卡特尔通过控制供给量或需求量而操纵了价格,使之偏离了市场均衡价格。这直接导致消费者剩余或生产者剩余大幅度下降,又会给资源配置带来错误的信号。曼秋·奥尔森的研究对这种情况作了很好的概括,即结盟会使资源配置偏离帕累托最佳状态,换句话说,不结盟比结盟好(Olson, 1971)。采用暴力,则直

接是一个负和博弈,因为不仅一方的所得是另一方的所失,而且动用武力还需耗费资源,战争还要流血。不仅如此,将资源用于暴力,就不能用于生产;如果证明使用暴力比生产或贸易更能有效地带来财富的话,人们就会竞相将更多的资源投入暴力用途。这导致全球财富的进一步减少。因此,从表面上看,民族主义代表了超出个人和家庭的联合和团结精神,但这种联合或团结的不言而喻的目的是对付另一群人。从全球角度看,其结果不如没有这样的联合或团结。而天下主义文化下,人们没有要与之抗争的另一民族国家,所以也无从联合或团结。但从全球角度看,这却给全人类带来了好处。所以按照梁漱溟先生的逻辑,民族主义看似为公,实是大私;天下主义看似为私,实是大公^①。

尽管从全球的经济效率角度看,天下主义优于民族主义,但当不同的民族将二者作为不同的文化策略加以运用时,在有限的历史时期内,对一个民族单位来说,民族主义却优于天下主义。在这时,天下主义文化面临着一个“囚徒困境”。具体请看下表:

		甲			
		天下主义		民族主义	
乙	天下主义	5	5	-10	5
	民族主义	5	-10	-5	-5

从表中可以看出,当两群人都采取天下主义策略时,全球的总福利最大;当双方都采取民族主义策略时,全球的总福利最小。这符合上面的讨论。但是当一方采取天下主义,而另一方采取民族主义时,前者就会受到损失。这是因为,自由贸易交往方式很容易受到卡特尔、贸易保护主义(通过政府发生作用的卡特尔)和暴力

^① 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》,“中国文化之要义”北京师范大学出版社,1992年版,401-405页。

(非政府的海盗,政府的炮舰政策)的干扰和损害,而后者却不会受到自由贸易的抑制;当采取结盟和暴力形式时,民族主义比天下主义更有效率。在这种情境下,就会给一种感觉,如果以一时成败论英雄,似乎天下主义文化不如民族主义文化。由于这种囚徒困境,天下主义最终要退到民族主义那里去。双方都采取民族主义策略的情形,我们称之为民族主义的不合作均衡。

最后应指出的是,民族主义和天下主义不仅对使用暴力的倾向性不同,而且它们实际上分别对应着具有不同内涵的制度安排。一种含有暴力,一种少有暴力。民族主义多是和民族国家联系在一起,而国家不过是使用暴力的一种形式;强调民族的国家不仅强调对内使用暴力,更强调对外使用暴力。强调一个民族国家的存在,就暗含着其他民族国家与之对立。而天下主义则缺乏国家概念,所以它也较少暴力的内涵。因为既然没有民族和国家的划分,也就不会有以民族或国家为单位的利益冲突。天下主义的这一特点,用梁漱溟先生的话来说,“不是国家至上,不是种族至上,而是文化至上”^①。李慎之先生在总结前人的论述后指出,“国不过是指政权,而天下是指文化”,天下主义就是文化主义^②。狭义一点讲,文化就是非强制的道德教化。

二 从天下主义到民族主义

李慎之先生近来著文说,“中国传统的理想是‘天下主义’而非‘民族主义’”^③。汤因比教授也曾说过,中国自汉以后,就形成了天下主义的文化。梁漱溟先生在对比中、西文化时曾说,在个人、家庭、国家(或团体)和天上这四个层次上,西方人更重个人和国家,

① 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》,“中国文化之要义”,北京师范大学出版社,1992年版,330页。

② 李慎之“全球化与中国文化”,《太平洋学报》,1994年第二期。

③ 同上。

中国人更重家庭和天下^①。所谓重国家,就是民族主义;所谓重天下,就是天下主义。而这种天下主义决不是无意识的。从古到今,不少中国知识分子多次强调“天下兴亡”与“国家兴亡”的区别。梁漱溟先生在强调天下与国家的区别时,曾引顾亭林先生的原话,“易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下”^②。可见,民族国家是一部分人的,而天下则是全人类的。

那么,为什么中国的传统中有天下主义的内涵呢?这与中国独特的历史道路有关。在春秋战国时期,国与国对峙,天下主义显然还不可能被普遍接受。因为采取天下主义文化策略的国家会在战争中败北。当时通行的是“民族主义”规则。你是楚国人,我是齐国人。哪个国家越抱团,越会合谋和使用暴力,哪个国家就越占优势。秦灭六国,统一中国结束了战国时代,建立了帝国。但仍实行战国时代的“民族主义”策略,结果二世而亡。在秦统一的基础上建立的汉朝,由于统一而不必采用“民族主义”策略,由于不是旧六国的复辟,不会有倾向于某国的“民族主义”,又吸收了形成于春秋战国时期的包含有天下主义的文化,孔孟与老庄等,并经历了相当长的一段过渡期,最终消除了“国”的概念。从此不再有齐国人、楚国人,天下主义诞生了。对于这段历史,汤因比给予了高度的评价:“战国时代和古代希腊以及近代欧洲一样,也有过分裂与抗争。然而到汉朝以后,就放弃了战国时代的好战精神”,在秦以后“出现了地方的国家主义(即民族主义,引者按)复辟这样的反动。汉朝刘邦把中国人的民族感情的平衡,从地方分权主义持久地引向了世界主义(即天下主义,引者按)”^③。为什么说只占世界一部分的中国实行的是天下主义文化呢?是因为在当时的交通通讯技术条件下,中国与其他高级文明,如西方文明和伊斯兰文明是相对隔绝

① 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》“中国文化之要义”北京师范大学出版社,1992年版,331-332页。

② 同上,330页。

③ 汤因比和池田大作《展望二十一世纪》,国际文化出版公司,1985年,294-295页。

的,没有国与国、民族与民族明显的对峙,所以梁漱溟先生说,“历史上中国的发展,是作为一个世界来发展的,而不是作为一个国家。这话大体是不错的”^①。

欧洲则走的是另一条历史道路。只有在罗马帝国时期,欧洲才有过暂时的统一。在这之前和以后,欧洲一直处于分裂状态。换句话说,欧洲一直到今天也没有结束战国时代,欧洲人在近代以来对世界所产生的影响,主要是把战国规则带到了全世界。因此,欧洲的文化必然以民族主义为主导。正如汤因比所指出的那样,“罗马帝国解体后,西方的政治传统是民族主义的,而不是世界主义的”^②。

就这样,一个天下主义的中国,一个民族主义的西方,在近代相遇了。历史的细节我就不再复述了。一个简单的事实是中国“战”败了。人们对胜负进行各种评说,可以列举各种因素,如技术的、战略的、战术的、经济的、政治的,然而,更根本的原因是文化上的,即天下主义的文化必然要败在民族主义文化手下。其基本原因我在前面已经讨论过。具体来说,首先表现为中国当时并没有形成西方人所谓的“现代民族国家”。没有正式国名,没有明确边界,没有国旗,没有国徽,没有国歌。更为重要的是,没有一个“现代政府”。这种政府的一个重要功能,就是对付“外国”军事力量。当时中国的军事力量只能对付零星的海盗,却不能与西方的国家军事力量抗衡。鸦片战争的失败,与其说是由于中国在战略上的失误,不如说是当时的政府根本没有打赢一场鸦片战争的功能。所以梁漱溟先生把当时的中国称为“无兵之国”,它“疏于国防”,“缺乏国际对抗性”^③。其次,在民众中,也缺少民族意识,没有所谓的民族凝聚力,因而不可能以民族主义为旗帜进行全国性

^① 梁漱溟《梁漱溟学术论著自选集》“中国文化之要义”,北京师范大学出版社,1992年版,332页)。

^② 汤因比与池田大作《展望二十一世纪》国际文化出版公司,1985年,288页。

^③ 同上注①,328~329页。

的动员,以抵抗外国的人侵。所以中国近代的知识分子常对中国民众一盘散沙的状况痛心疾首。顾准不同意范文澜对西方宗教的批评,说中国恰恰缺乏宗教狂热,以至连打仗都不像个样子^①。鲁迅之所以弃医从文,是因为他看到外国人残杀中国人,而其他中国人表情麻木地在旁边围观。在他看来,中国人灵魂中缺乏的,恰是民族主义的血性。他死后被誉为“民族魂”,真是再恰当不过了。

其实,缺乏民族主义的血性,正是天下主义在作怪。虽然从全球看天下主义是最佳的文化策略,但当其他民族采用民族主义时,它会给奉行天下主义的人群带来灾难性的结果。为了避免这种文化的囚徒困境,中国当时的选择只能是唤起民族主义的意识。所以,所谓近代以来中国的民族主义的“觉醒”,同时就是天下主义的衰落。但天下主义并不是可以单独被剔除的,因为它内涵于中国传统文化之中。于是引起了对中国传统文化的批判。因为这是一个导致失败的文化,因而按照当时开始流行的社会达尔文主义的逻辑,这必然就是一个较低级的、较劣势的文化,它理当被胜利的文化——西方文化来取代。这一结论导致了大多数知识分子对中国传统文化的背弃(实际上就是对天下主义的背弃)。尽管不少知识分子痛心疾首,中国传统文化自近代以来,尤其是自五四以来的衰落是一个事实。从某种意义上说,这是中国为了唤起民族主义精神而付出的文化上的巨大代价。这是历史上极为罕见的讽刺:为了民族的生存而抛弃民族的文化。无论如何,民族主义在近代以来的中国成功地崛起了。以满清王朝的垮台为标志,中国出现了起码在外表上相像的“现代民族国家”。通过提出和推行三民主义,孙中山将民族主义纳入中国的正统文化之中。民族认同感,民族主义情绪在不断高涨,直到抗日战争时期达到了最高峰。日本的人侵,是中国近代以来最为惨重的灾难,也最大限度地唤醒了中国人民的民族意识;反过来说,正是由于中国民族主义的觉醒,才

^① 顾准《顾准文集》,贵州人民出版社,1994年,247页

使中国顶住了在军事和国力上占有绝对优势的日本。抗日战争是中华民族在近代以来所经历的厄运的谷底,自此之后,中国的命运有了根本性的转机。不能不说,这是放弃天下主义,奉行民族主义对中国的回报。

三 从民族主义到天下主义

从洋务运动、戊戌维新,经辛亥革命、五四运动到今天,民族主义已经在中国深深地扎下根。在中国几千年历史中,没有什么时候像今天那么频繁地听到“中国人”这个字眼。中国已经形成了一个成熟的“现代民族国家”;有一个强大的政府,有高额的人财政收入,有相对雄厚的国防力量。为了达到这一点,中国人付出了巨大的代价。使中国人能够忍受这一代价的,就是民族主义精神。那些为中国核武器工业作出贡献的科学家,如钱学森、邓稼先等,放弃优厚的生活和光明的学术前途,于50年代先后从海外回到自己的国家,默默地从事着国家的事业。如果不把近代以来中、西冲突的背景考虑进来,这种行为简直不可思议。就好像冥冥中有一种神秘的力量在指引着他们。这种力量其实就是民族主义。由于有他们这一代人的努力,今天我们似乎可以说,中国人救亡的任务已经完成。

然而,天下又如何了呢?随着中国这个几乎可以说是惟一的天下主义文化的消失,整个世界实际上回到民族主义均衡状态之中。与民族主义相伴相生的战国规则,即“军事力量强者胜”的规则从西方走向了全世界。其实,战国均衡成民族主义均衡还不是当今天下最坏的事情。更坏的是,从长期看,这种不合作均衡还会被打破。因为为了民族的利益改进武器可以获得相对于其他民族的优势,尤其是那些自认为在改进武器方面有优势资源的民族。这导致改进杀人效率的竞赛。于是,今天的天下是一个有五万枚核弹头的天下,一个民族国家利益至上的天下,一个不可能完全用

和平谈判来解决所有民族争端的天下。当然,这个天下还有联合国。但是与其说联合国是制约民族主义的战国规则的国际机构,不如说是由这种主义和规则决定的。试问,联合国5个常任理事国恰是5个核大国这一事实,难道是偶然的吗?

中国人的民族主义的觉醒,对世界是件好事吗?中国在近年来的迅速崛起,引起了一些国家,尤其是西方国家的不安,由此又出现了“遏制中国”论。极为有趣的是,这种论调的发源地,恰是将现代战国规则带向全世界、曾经建立过一个世界帝国的英国^①。其实中国人大可不必对这一论调感到愤怒。因为从民族主义的逻辑看来,这种反应是极为正常的。一个民族国家相对于其他国家的快速崛起,必然导致力量对比的变化。这种变化最为实质性地会反映到军事力量的对比上。尽管中国与世界其他大国在军事实力上还有非常大的差距,问题是,军事实力差距的缩小和相对变化会导致对现有国际关系框架的突破。在一定范围内,这种突破是极为正常的。中国作为一个在近代史中备受欺凌的民族,通过一个多世纪的流血和奋斗,终于建立了与她的幅员和人口相称的国防力量。如果认为这也是对他国的威胁的话,只能是视欺凌别国为正常的国家的看法。可以想见,如果中国还像100年前那样贫弱,中国与英国就收回香港的谈判将会是另一种结局。所以,中国的民族主义的觉醒,以及它所带来的中国在经济上的崛起,并不是那些早就实行民族主义的民族国家所希望的。它们很早就担心这个睡狮醒来,它们感到了威胁是很自然的。如果这种感觉能够促使它们反省一下它们的率先实行、而后推广到全世界的民族主义究竟有什么毛病,中国人的民族主义就有着积极的意义,世界就有可能走上结束民族主义的道路。

当然,“中国威胁论”还有超出上述范围的含义。这就是,一旦

^① 王良芬“共产巨人愈来愈可怕了——西方媒体鼓吹围堵中共”,《中国时报周刊》,1995年9月10-15日。

中国强大起来,它将会向外扩张,侵略他国。这种担心也是自然的。因为近代史几乎无一例外地表明,一国在经济上的崛起,必然伴随着向外扩张和在世界上的称霸。有的理论称,近代以来,世界上已经先后出现过四霸了,即荷兰、西班牙、英国和美国。那么,中国是不是潜在的第五霸呢?其实,之所以会得出这样的结论,主要是因为是在推导中遵循了民族主义的逻辑,英国人按照自己的行为逻辑来猜想中国人。但是,这样的猜想出了些问题。

不错,中国人是在近代以来抛弃了天下主义,转而采用民族主义,但是中国的民族主义却是在天下主义的背景下的民族主义。它的第一个特点是,它是防御的、或“解放的”民族主义,不是扩张的民族主义,它是唤起中国民众、免遭亡国灭种厄运的民族主义,它是用来对付民族主义的民族主义,是“一报还一报”的策略。它在世界上高举民族解放的旗帜,同时声明自己“永远不称霸”;第二个特点是,中国的民族主义仍是包含了天下主义的民族主义。在相当多的中国知识分子看来,中国采取民族主义只是一种道德上的让步(即新儒家的所谓“道德坎陷”);民族主义并不是中国人的最高理想。即使是在今天这个民族国家利益至上的世界中,中国的民族主义仍然包含着为争取民族平等和世界和平而容忍损害的让步精神。不论中国政府对内如何,它的对外政策似乎经常包含着对道德理想的追求,这种追求甚至限制了它与其他国家的政府讨价还价的手段。例如,中国政府提出的“和平共处五项原则”,限制了它以干涉别国内政的方法来反对别国对它内政的干涉;中国政府作为惟一个承诺“不首先使用核武器”的核国家,显然在军事战略上较其他核大国有较小的选择空间;甚至作为二战的战胜国,中国对曾经残酷屠杀和蹂躏它的人民的日本表示了过度的宽容。中国作为一个“现代民族国家”,似乎有着与其他国家不同的逻辑和行为方式,即它并不像一个典型的民族国家在行事,它的民族主义似乎总是一种成色不足的民族主义。

在这一事实背后,也许有这样一个逻辑,即:无论如何,民族主

义可以救中国,却不能救世界;如果不能救世界,也就不能最终救中国。因为中国在世界人口中占有最大的比例。在世界上充斥着核武器的今天,民族主义,尤其是强调民族利益至上的民族主义,扩张的民族主义,变得比以往更危险。核武器的出现把民族主义的弊病推向了极端。无论是宗教狂热,还是民族主义血性,都可能最终导致核战争。在这样的战争中,不会有胜利者,结果只能是人类的文明的毁灭。因此,民族主义文化虽然会在天下主义文化面前取得胜利,但它最终会导致人类的灭亡。能够使人类避免这一灾难的只能是天下主义文化。那么,如何从这个民族主义的世界中产生天下主义呢?目前看来,似乎有两条道路。一条是欧洲的道路,一条是中国的道路。现在欧洲正在进行一场史无前例的、伟大的试验,即企图通过和平的方式实现欧洲的统一。第一步是统一货币,这实际上是一个政府的职能。如果这一试验能够成功,人类无疑找到了一条不经过战争的统一之路。但是,我们不可乐观。因为第一,这条道路仍然困难重重;第二,欧洲国家的文化实际上是极为相近的,它们其实同属一种文明。这种统一并没有提供不同文化之间和平融和的榜样。并且,欧洲的统一也许不过是一个放大的民族主义,它可能加剧、而不是减缓与其他文明的冲突。

另一条路则是中国的道路。既然中国是人类历史中惟一的一个曾经结束战国时代、建立起天下主义文化的文明,那么,它的文化传统可能会成为我们今天建立天下主义文化的精神源泉。因此,中国人的抱负决不是去当现代战国中的第五霸,他们真正的历史使命是结束战国时代。完成这一使命不仅要以实力为前提(不只一个国家曾经具备这样的前提),更需要一个文化上的转变,即再一次从民族主义走向天下主义,或者说复兴天下主义(这不是所有称过霸的国家同时具备的)。从较长的历史眼光看,这也许是中国近代以来暂时放弃天下主义的真正目的。中国人高举民族主义的旗帜、走富国强兵的道路,决不仅仅是为了洗雪100多年来所蒙受的耻辱,而是为张扬天下主义面争取发言的权利。可以说,

100多年来,中国人虽然表面上皈依了民族主义,却一直心怀着天下主义。值得庆幸的是,中国的知识分子是非常自觉地履行着道德良知的职责。当我国经济发展刚刚有些起色,一些人由此产生了民族自大心理时,他们就提醒说:“中国的‘民族主义’是到19世纪末在列强环伺欺压下才产生的。因此,它只能是民族解放主义,而不能是民族扩张主义。在这个加速全球化的时代,在中国复兴而取得与世界各国平等地位以后,中国的文化应该还是回复到文化主义与天下主义——在今天说也就是全球主义。^①”

当然,今天的世界不是两千年前的中国,今天的天下主义也有着与过去不同的内容。过去中国的天下是一个以中华文化为中心的天下,今天的世界则是多种文明并存的世界。各个文明都从不同的角度对整个人类文明作出了自己的贡献。因此,今天的天下主义不是一个有“华夏”和“蛮夷”之分的天下主义,而是一个承认和尊重不同文明有着平等地位、并促进它们和平交往的天下主义。对于中国人来说,这需要更大的包容性,更高的忍让精神,更伟大的胸怀,而不能重犯文化自大主义的错误。同时,我们还要认识到,不只是中华文明包含着天下主义的因素,其他文明,如印度文明和西方文明也可能为新的天下主义文化的建立作出贡献。我们应当与其他文明共同创建今天的天下主义。当我们批评英国主流文化的民族霸权主义内容时,我们不可忘记一个伟大的英国学者对天下主义的追求和对曾经产生过天下主义文化的中国的厚望:“在最近新形成的地球人类社会,中国仅仅就停留于三大国、五大国或者更多的强国之一员的地位吗?或者成为全世界的‘中华王国’,才是今后中国所肩负的使命呢?^②”

(盛洪:中国社会科学院经济学研究所)

① 李慎之,“全球化与中国文化”,《太平洋学报》,1994年,第2期。

② 汤因比和池田大作,《展望二十一世纪》,国际文化出版公司,1985年,293页。

* 关于中国是否有天下主义传统,笔者除了查阅了一些文献,还请教了王焱先生,特此感谢。

民族主义和民主主义

王小东

北约轰炸南斯拉夫成了最近中国人讨论乃至争论的焦点之一。一派人支持美国,他们支持美国的一切,不问具体细节,因为他们认为美国是自由和民主的象征;另一派人反对美国,这里固然有同情弱者的成分,但主要原因还是他们认为美国与中国有国家利益上的冲突。因此,中国人关于北约轰炸南斯拉夫的争论实际上还是中国人关于自己事务的长久以来的争论的延续。作一个粗略的划分,前一派人主要是民主主义者,或曰人权主义者;后一派主要是民族主义者,或曰族权主义者。我认为在这个长久以来的争论中,一些其实非常基本、非常简单的东西一直被搞混淆了,实在有必要借这个契机把这些简单而又基本的东西搞搞清楚。

一 强权即公理仍是这个世界的基本法则

北约轰炸南斯拉夫的事件清楚地向世人表明了冷战后的世界是一个怎样的世界。我并不是说自北约轰炸南斯拉夫开始,世界发生了什么新的变化——其实冷战一结束现在世界的这个架构就已经确定了,而是说这件事使得更多的人看清了冷战后的世界大势,许许多多貌似宏大、深远、智慧的有关我们这个世界前景的理论或说法终于破了产。

首先,世界向“多极化”方向发展的说法破了产。北约轰炸南斯拉夫这件事充分表明了这个世界只有一极,那就是美国。事实清楚地表明,没有任何国家能够制止或仅仅是阻碍美国的战争行

为。如果有人坚持说这样的世界仍旧是一个向“多极化”方向发展的世界,那么,我们只能同情地说:我们理解,你是走夜路吹口哨,自己给自己壮壮胆罢了。“多极化”的说法破了产,“一超多强”的说法也就成了玩弄辞藻的空话:既然一切都是由“一超”定的,你那个“多强”到底又能产生什么实质性的效应呢?中国的一些国际问题专家就为了这么几个名词不知出了多少本书,中国的“国际片”也为了这么几个名词,不知毕业了博士,评了多少教授,而这些其实毫无意义。

其次,北约轰炸南斯拉夫表明联合国实际上是个摆设,联合国安理会实际上是个摆设,在真正重大的国际事务如战争与和平方面,它发挥不了任何作用。它的所谓发挥作用,只不过是美国需要它作为一个工具。我们现在已经可以清楚看明白了,冷战之后,美国已不再需要联合国作为它推行统一战线的工具,美国已经明确了它准备在下个世纪把北约——这个由它紧密控制的富国俱乐部,作为统治世界的工具。

最后,北约轰炸南斯拉夫表明了这个世界在道德水平和行为准则方面与几千年以前并没有什么太大的变化,美好的地球村神话破了产。尽管美国说得好听,说是为了制止“种族灭绝”,中国也有那么一些坚信美国人说的每一句话,一齐鼓噪说这是美国人的义举,事实却绝对不是这么回事。我在网上(美国的主流媒体绝对封杀反战的呼声,但对互连网络没办法)看到一篇美国人 Immanuel Wallerstein 写的文章 Bombs Away!,倒是把这件事说得很清楚。文章说:评价北约轰炸南斯拉夫可以分三个层次:

第一个层次是国际法。从国际法的层次看,北约的行为是不折不扣的侵略,因为南斯拉夫政府只是在它自己的国境之内进行一场低强度的内战。

第二个层次是道义。美国的辩解也是站不住脚的,因为南斯拉夫发生的事情并没有那么严重,其他地方的屠杀事件,如塞拉利昂、利比里亚、北爱尔兰、智利、印度尼西亚、车臣、西班牙的巴斯

克,要严重得多,但不见美国人有什么动作;特别是科索沃解放军也不是什么好东西。网上发表的一位美国公民质问克林顿的文章更是明确指出:是科索沃解放军在科索沃地区进行了种族清洗,他们不仅杀害了大量的塞族人,而且杀害了大量的与他们政见不同的阿族人;美国缉毒署 1996 年的报告写得清清楚楚:科索沃解放军是仅次于土耳其的第二大沿巴尔干一线的毒品贩子,以暴力和武器走私著称。这些报告是在美国司法部记录在案的。科索沃解放军 KLA 作为贩毒、走私的黑社会恐怖组织,也列入过美国国务院 1997 年公布的国际恐怖组织名单。可是到了 1998 年,出于政治需要,美国又把 KLA 从恐怖组织黑名单中注销了。这些东西,克林顿肯定都看过,他却只字不提,欺骗了美国人民。

第三个层次是政治。这个层次的问题当然是只看是否对美国有利,是否能够达到美国的政治目的。“Bombs Away!”一文认为:美国轰炸南斯拉夫是为了达到两个目的,其一是为了给美国和北约在冷战之后继续加强军备寻找理由;其二是美国和北约要把尽可能多的欧洲国家置于它的控制之下。总起来说,北约轰炸南斯拉夫,无非是为了这成以美国为首的西方国家控制整个世界以为自己攫取更多的利益。北约轰炸南斯拉夫与美国所宣称的人道主义目的完全无关,无非是与人类历史上的其他战争一样,强国为了自己的利益而不惜杀人、杀大量的人。有人会说,如果你是科索沃的阿尔巴尼亚族人,你就不会这么说了,你就会日夜盼望美国人的入道主义救援早日来到了。我想说的是,如果我是阿族人,我很可能盼望美国入早日打过来,但我还是不会相信美国人的行为是出于人道主义,只不过是在利益争夺中,我的利益碰巧与美国人一致罢了;我还会清楚地意识到,如果下次我的利益碰巧与美国人不一致了,美国人就会毫不留情地来杀我。

我在网上看到一篇美国人写的为美国辩解的文章,大意是说,你们说美国多么多么不好,可我想提醒你们一下,历史上的那些强国曾是怎么做的,它们的通常做法是把战败国所有的男性都杀死,

把所有的女性沦为奴隶,不准再使用原来的语言……美国目前也有这个力量,它可以毫无困难地奴役当今世界的大部分国家,但无论如何美国都没有这么做,而且美国在最近的几场冲突中,如在伊拉克和南斯拉夫,虽然也杀死了无辜的平民,但毕竟是主要攻击军事目标,大大减少了平民的伤亡。这些话都不错,在最近的几场冲突中,美国的做法确实有比过去的战争较为人道的一面,这是我们应该承认的。然而,这种“进步”没有好到美国以及一些美国的无条件追随者所宣称的什么“人道主义”的程度,没有改变在国际关系中强权即公理、谁的拳头大谁就可以随意欺压、奴役其他人的基本状况。

有人说,这次北约轰炸南斯拉夫开创了一个极坏的先例,即可以肆无忌惮地侵略一个主权国家而不受任何惩罚。其实,这显然不是一个先例,人类过去数千年以来,数万年以来,一直就是这么做的。然而,在最近一些年中,美国在国际关系中打起了“法治”、“人道”等等旗号,并且动不动就抓“战争罪犯”,其目的本来就是为美国的利益服务,这当不得真,但有些人还就当真了。这次所谓“开创一个极坏的先例”,只不过就是美国自己把自己这套把戏戳穿了,这让一些人失望。当然,还有一部分人不但没有失望,反而更坚信这是美国在伸张正义。

在这次北约对于南斯拉夫的侵略中,美国有一些反战的呼声,甚至还有一位参加过二战的退役美国空军将领愤怒地责问克林顿:在二战中,塞尔维亚人曾拯救过近千名被德国人击落的美国飞行员的生命,难道我们就这么回报他们吗?然而,总地来说,美国国内的反战呼声不多,倒是极为好战、要求用核武器一劳永逸地把南斯拉夫乃至俄罗斯炸平,省得它们制造麻烦、又伸手要钱的呼声很高,这与越南战争形成了鲜明的对照。道理也很简单:越战时的美国人反战,乃是因为他们被打痛了,并不是因为“人道”,现在没有人能够打痛他们,他们当然就不反战了。反战也是一个自私的行为,人类的道德水平就是这么一个水平。可笑的是,中国老有那

么一些人坚持相信美国人的道德水平特别高。

这里不能不提的是,北约轰炸了南斯拉夫的电视台,造成新闻工作人员的伤亡。美国一直标榜思想自由,但这次行动却清楚地向世界表明,美国不仅不能容忍不同的观念,而且会以杀人的方式来摧毁不同的声音。这就不能不令人怀疑:至少对于外国人,美国在表面上对于不同观念的容忍只是从属于其利益的一种策略。另一方面,在涉及到对外时,美国人也相对地不能容忍自己国内的不同声音:最近,CNN解雇了普利策奖获得者彼得·阿内特(Peter Arnett)。彼得·阿内特报道过越南战争和海湾战争,揭露过美国在这些地区残酷行为的一些真相,因而为美国的军界、情报界和政界所不容,他们发起了一场倒彼得·阿内特的运动,CNN不得不屈服。中国人常常羡慕美国人可以骂总统,但在对外时,美国人说真话的权利还是非常有限的,新闻工作者也被要求“同仇敌忾”地谴责美国的敌人,而不是客观地报道事实。这也许恰恰是美国的优点而不是缺点,但这确实显示出在对外关系中,美国谈不上有什么道义。

至少在国际关系领域,这个世界还是一个强权即公理的世界,离“法治”、“人道”、“民主”等还差得很远。人类的道德水平发展得很慢,而手中掌握的武器技术却提高得很快,特别是美国。这就使得这个世界比过去更危险:就如一个人事不知的孩子拿到了机关枪,保不齐就要来一次大屠杀——美国的校园已经实实在在地发生多起了(最近一起是4月21日科罗拉多州哥伦拜恩中学发生的,南斯拉夫的电视台冷嘲热讽地说,此事与克林顿总统作出的坏榜样有关,这个说法确实不无道理),这实在是一个具有象征意义的现象。

二 民族主义存在的价值

在当代中国,民族主义一直被某些所谓的主流知识分子百般

谩骂。攻击民族主义大致有两个理由：一是地球村的时代了，民族主义自外于这美好的大同世界，是“狭隘”和“封闭”（当代中国有许多这类的词，一旦被扣上这类帽子，不问内容，你就成了贱民）；二是民族主义只要族权压人权，并且用族权压人权，是专制统治者的工具。在我看来，如此评价民族主义只能说明中国某些知识分子的智力低下，但也可以说明中国人的幸运，中国人幸运得足以相信地球村、相信民族主义是不合时宜的。可伊拉克和南斯拉夫，无论你的政见是什么，也许你完全赞成美国的政治制度、美国的文化、美国的价值观，也许你完全不赞成萨达姆·侯赛因和米洛舍维奇的政策，但你和你的家人、你的邻居都正在轰炸中突然死去、在围困中慢慢死去，至少是你原本小康的生活在美国的围困中变成了赤贫，这时候你会想什么呢？你会说什么呢？如果你有能力把美国人杀死，你会怎么做呢？我相信，你再热爱美国的政治制度、美国的文化、美国的价值观，只要能够，你就会毫不犹豫地把美国人杀死。如果你还有时间去思考一下“族权”和“人权”的关系这样的抽象问题，你又会得出一个什么样的结论呢？你恐怕只能得出一个结论：没有族权，就没有人权。

如果说，在内部事件中，一些国家在处理人的权利的问题时比起几百年前，甚至就是几十年前，已经有了进步，那么，在国际事务中，这种进步至少是不充分的。在国内事务中，随便杀死几十个无辜的人是什么罪？毫无疑问，是谋杀罪。那么，北约轰炸阿族的难民车队，杀死几十个他们声称准备拯救的阿族妇女、儿童和老人呢？北约开头赖帐，后来仅仅表示了一下遗憾，并且说这是一件难以避免的事，还是要照炸不误。在国际事务中，强国往往只是为了一些很小的国内事务，就草菅弱国的人命。不久前当美国又开始威胁要对伊拉克动武时，我在网上曾看到一个十分形象的说法：小克要用伊拉克人民的鲜血来洗莱温斯基的脏裙子。这句话按字面是不是事实有待商榷，但它确实是美国等强国在国际事务中的行为的一个非常形象的概括。成千上万弱国百姓的鲜血可以被一个

美国总统用来洗他弄脏的裙子,这些百姓的人权又在哪里?也许这个世界有进步,但远没有进步到民族主义丧失其存在必要性的进步。

比起伊拉克人和南斯拉夫人来,我们中国人实在是幸运得多了,幸运到了有相当一部分人无法体会到民族主义存在的理由,幸运到了可以把族权和人权对立起来。但从另一方面讲,今天的这种幸运很可能就昭示着明天的不幸。中央电视台的一位主持人问得好:南斯拉夫的今天是不是就是世界其他地方的明天?作为中国人,我们不仅应该想一想这个问题,而且应该比世界其他地方的人更多地想一想这个问题。因为比起南斯拉夫人,我们与美国人的差异点更多,其中有些是不可更改的,如文化、种族。

在这里确实有必要提一下种族。在我们中国人看来,斯拉夫人与美国人(当然是指在美国掌权的那一部分美国人)和西欧人没有什么区别,都是白种人,但在美国人和西欧人看来,斯拉夫人和他们是不同的。斯拉夫人(Slav)在拉丁语系中与奴隶(slave)是同一个词根,说白了,斯拉夫人就是奴隶的意思,因为在中世纪时,这个地区的人不是被东方人就是被西方人征服。美国人和西欧人常常以极为轻蔑的口气谈到斯拉夫人。对于他们来说,斯拉夫人在苏联时期竟然能够强大到足以威胁他们的安全,这实在是一件令人难以容忍的事。因此,即使苏联垮了台,即使俄罗斯完全接受了西方的意识形态并且在开头一段时间非常亲美,美国和西方国家还是必欲削弱之。塞尔维亚人倒霉就倒在了他们是斯拉夫人这个地方。然而,塞尔维亚人毕竟是欧洲人,虽然在美国人和西欧人眼中他们是下贱的奴隶,是“东方人”,但他们还是远远排在中国人前面的。这一点看看美国人(如亨廷顿)写的书就知道了。

种族问题将因生物科学的发展变得更为敏感。人类距离发明和制造具有识别不同种族基因特征的能力、可以选择某一特定种族并轻而易举地将其灭绝的基因武器只有一步之遥了。美国加利福尼亚一个著名的生物公司的创立者克莱伊尔·维恩杰尔已经欣

喜若狂地宣布,他的研究结果证实,如能破译细菌和病毒的遗传密码就可以制造基因武器,从而痛快而又有效地对付那些异族的、有可能对美国采取恐怖行动的激进分子^①。毫无疑问,从基因上区分中国人和美国人恐怕比区分塞尔维亚人和美国人要容易,因而对付中国人的基因武器多半会被首先制造出来。也许有那么一天,我的少数几个同族人不知什么地方得罪了美国人,我的邻居、我的亲人、乃至我自己,不知不觉就都得了什么怪病死了。我们完全没有招惹美国人,也许我们还非常热爱美国人,我们仍然不能幸免,就算我们拿了绿卡住在美国都不能幸免。那时美国人至多表示一下遗憾,说是无法完全避免无辜平民的伤亡云云。

只要这个世界仍旧存在着国家、民族和种族的划分,民族主义就有其存在的价值,人权就不可能完全脱离族权而存在。也许将来国家和民族的划分会慢慢模糊,但这无疑需要很长很长的时间(模糊种族划分的时间会更长,因为种族的差别是遗传基因的差别,通过自然过程消除遗传基因的差别所需的时间是极其漫长的,当然,用基因武器搞种族清洗就另当别论了)。因而,只有对这个世界的现实一无所知的人才会否定民族主义的价值——当然,也许有些人不是出于无知而是出于一己的利益而这样做的。但对于民族主义来说,确实有一个问题它必须回答:有人以民族主义为借口压制人权怎么办?

三 民族主义离不开民主主义

对于伊拉克和南斯拉夫人来说,确实也有另一个方面的问题:他们有没有允许他们的政治领导人去“惹事”?他们能不能影响他们的政治领导人的对外政策?如果他们允许政治领导人去“惹事”,政治领导人去惹了,他们也无法左右,那么,他们所承受的

^① 《科技新闻·生活周刊》,1994年4月21日。

痛苦当中的一部分应当由他们的政治领导人负责(其实就南斯拉夫而言,它是一个民主国家。米洛舍维奇所领导的是个民选的联合政府,除他自己的中左社会党外,还有一个激进的民族主义党派和一个更温和的民主党派共同执政,因而他的权限是很有限的。他“惹”美国人是南斯拉夫大多数人叫他“惹”的。他自己想不“惹”还不行。他根本不是美国宣传机器所形容的希特勒。美国针对大众的宣传机器把这一切都给歪曲了,应该说其骗术是很高明的。美国针对大众的宣传机器的作用就是在全世界的老百姓当中为了美国的利益而煽情。但美国还有面向精英的新闻报道,这里会有一些真相,因为要作决策,一点不知道真相是不行的——从这里也可以看出美国人的厉害。但我们也就可以从美国面向精英的新闻报道中了解一些实际情况(我在这里所引述的那些不同于美国针对大众的宣传机器所宣传的消息有相当一部分就来自美国面向精英的新闻报道)。在这种情况下,他们的政治领导人的民族主义确实损害了他们的权益。但是,历史上更多的现象还不是这种,历史上更多的现象是统治者媚外,出卖民族的国家去博取个人的私利,或者是上层阶级盗窃国家的财富并将其转移到国外,而国民却没有办法。这时候,你恐怕只能得出一个结论:没有人权,就没有族权。

民族主义本身就是随着资产阶级革命中个人权利的高涨而产生的。在中世纪王权盛行的时期,本是没有民主主义的。这也很自然:一般人民没有任何参与国家事务的权利,也没有太多的人身权利,他们又为什么要关心国家和民族的命运呢?给谁当奴隶还不是当奴隶呢?这个道理,严复、康有为、梁启超那个时代的人就明白,其中当以梁启超表述得最好。梁启超说:“民权兴则国权立,民权灭则国权亡。”

然而,梁启超的民权观为当今一些知识分子所诟病。据他们说,其一,在梁启超式的民权观中,民主只是手段,强国才是目的。梁启超犯了“目的不纯”的毛病,而这一“目的不纯”后来就导致了

中国的以族权压人权；其二，梁启超的民主主义压了以个人权利为中心的自由主义。其实，梁启超那个时代的中国人未必就不懂得个人的人权才是目的，国家和民族的权利只是手段这个道理。本来嘛，没有了个人，哪里还有民族、还有国家；没有了个人的人权，你那个族权还能落到何处呢？但当时的中国人明明白白地感到亡国灭种的可能性迫在眉睫，明明白白地感到没了民族和国家的权利这个手段，也就无法达成个人权利这个目的（从这一点说，那个时代的中国知识分子比现在的一些人要高明得多、有气节得多）。然而，即使在那样的时候，梁启超等人也还是很明白另一个方面的道理，即使不考虑个人权利就是目的，即使根据现实的需要把国权或族权放在首位，个人权利仍旧是非常根本的，因为有了个人的权利，人们不觉得自己是国家的主人，就不会为国效命，也无法控制上层集团为一己私利而出卖国家利益。患难出英雄，梁启超那个时代的中国人的见识比现在的某些中国人高多了。

个人权利是目的，民族和国家的权利只是手段，作为原理是没有错的。但考虑到现实的国际秩序，民族和国家的权利却也是不能偏废的。简单概括就是：在对外关系中，族权即人权；在国内政治中，人权即是族权。这并不是太复杂的道理，本世纪初的中国人就明白了。我们不应忘记，三民主义的两民就是民族主义和民权主义。当然，原理不复杂，但要把它变成政治现实就复杂了。三民主义在中国大陆的实践就是一个失败。但可笑的是，当今的一些人却连这些简单的道理都不明白了。讲人权的就一定要攻击族权，说是只要一讲了族权，人权就没有了。他们从不想想，在当今的国际秩序下，如果一点不讲族权，人权还有没有？当然，当今的中国比起梁启超那个时代，所受的外来威胁确实小得多，因而中国人就容易忘记了族权的必要性。有机会忘记族权的必要性乃是当代中国人的幸运。然而，如果忘记的时间太长了，恐怕就可能沦落到不得不记起这件事的地步了。

更糟的当然是既不讲人权又不讲族权，只讲他的私利，这种人

也有,且糟得太明显了,因而也就不必去论他了。但有没有故意不讲人权,只讲族权,用族权去否定人权的呢,也有。这种人讲族权也必然是假的,因为有了人权也就没有了族权,他讲族权是幌子,实际上只是为了自己的私利,向外国人出卖族权对他自己有利的时候他往往也会毫不犹豫地出卖,这就是最糟的了。所以,真正讲族权,在国内政治中就得明确地讲人权。

在这里有必要讲一下美国。当代一些中国人对于美国的态度就像前面所说的对于族权和人权的态度一样,简单到了荒唐的地步。要么因为热爱美国的民主而为美国在国际关系中的利己行为辩护,把美国说成美国自己都不敢那么吹的大公无私、所有行为都出于道义,侵略也完全是为道义的圣人,相信美国人反对中国的一切行为也都是为了中国人好,从不想想美国人确实有可能为了自己的国家利益而损害中国的国家利益,从而也就损害了绝大多数中国人个人的权利。要么因为看到美国损害中国的利益的一面而贬低或至少是不提美国国内制度的优越,不提中国应该在诸多方面向美国学习。本来,这个问题是有两面的。一方面,美国在国际关系中所作所为虽然存在一定程度的文明,但它决不是中国那些亲美的人所力图向我们描绘的圣人,它的行为是自私的,为了它自己的利益会不惜摧毁其他民族。另一方面,它的国内政治虽然不能说是完美无缺,但相对于其他国家是优越的。

我在网上看到过一篇署名岳东晓、题为“民主自由的美国”的文章,对于美国问题、族权与人权的关系等问题的论述十分富有启发性。文章大意是这样的:

凡论西方民主,首推当今的民主典范——美国,往前,是罗马共和国,再往前,则是西方民主的摇篮——雅典共和国。但美国、罗马共和国和雅典这三个截然不同的国家有何共同的社会条件,使它们选择了民主呢?

上述三个国家社会制度的最大共同点就是奴隶制的

实行——种族奴役是他们最大的共性。正是种族奴役的存在使民主制成为一种最合理、最稳定、最有效的制度。换句话说，西方民主的产生源于种族奴役的需要。

美国、罗马共和国和古希腊都是在奴隶制下实行民主的，它们都是一种双重系统，可称之为民主奴隶制。在这种制度下，一个种族奴役其他种族，在居统治地位的种族内部则实行民主制。奴隶主种族的人民享有完全平等的权力，有充分的人权和自由，奴隶种族则被剥夺了人生自由，成为奴隶主任意处置的财产。为了使种族奴役长期地进行，奴隶主种族内部必须最大限度地减少矛盾和利益冲突，必须建立一种确保其内部平等和平权的机制，以非暴力方式解决政治危机。如果在奴隶主种族内部实行君主制度（君主奴隶制），则统治者将面临自由民和奴隶的双重压力，形成极少数压制大多数的局面，这样一个系统显然是很不稳定的：奴隶和自由民很可能为争取更多的权利而联合，君主只能依靠军队等暴力机器维持国家，很容易被推翻。反之，在奴隶主种族内部实行民主，则一个种族全体成为最高统治群，在对待被奴役民族的问题上，这个统治集团具有完全相同的利益，他们的矛盾可以通过较为公平的法律程序根据既定的法律解决。在这样的民主制度下，任何奴隶的反抗都会遭到统治民族的集团镇压，往往在萌芽状态即被扑灭。如此，奴隶制可以得到稳定的延续。

美国民主过去的主要奴役对象是黑人，今天黑人已经很不好惹了，奴役对象就转为第三世界的弱小民族。当然这种奴役不像以前那么露骨，但总之，顺我者昌、逆我者亡、人权大棒、经济制裁、乃至刀兵相逼都是屡见不鲜的。道理很简单，别人越弱，自己就相对越强，各个方面就能更占便宜，人民生活就更好。

美国到处推销自己的价值观,把他的富强归因于民主自由,但如果有一种压力来增加内部的凝聚力以补偿民主制固有的低效性,民主就会失败。

美国的民主是好,但那是美国人的权力,轮不到中国人。如果真要向美国学习,引进民主,就得领会人家的内涵,学习那股子霸气:我们的话就是真理就是法律,谁不服谁违法,谁违法揍谁,我们的利益就是全人类的最高利益。

中国为什么几千年没产生民主? 因为中国从未实行过种族主权奴役的制度。从周代以来的历史看,中国一开始就是封建制,庶民们种地交租,自给自足,地主农民基本上相安无事,大家基本上是平等的。没有种族奴役制就没有了民主的必要。假想中国人没有天下大一统的概念,假想当年华夏族征服别的种族之后废其为奴,而不是把后者容纳入华夏之列,则很可能在华夏族内产生民主制,以便齐心协力地奴役他族。是不是中国人太笨心太软? 不是,而是我们祖先深知奴役他人必无好报。罗马帝国雄视欧亚数百年,一朝疲顿,连罗马也被屠城,庞大霸业土崩瓦解、灰飞烟灭。西方文化者,弱肉强食尔! 与西人相争,惟强者能存。中国在来来的世纪内,倘若不能以崭新的中国文明扬弃西方文化中的原始性,建立天下大同的世界新秩序,就必将被西方强势文明淘汰,退出历史舞台。

我没有在印刷媒体上看到过这篇文章,也不知道这篇文章的作者是一个什么样的人。但我估计作者是一个年轻人。另有一些我确实认识的年轻人向我兜售过据说是以色列第一任总理本·古里安的名言:对内民主,对外扩张。年轻人说话未免火爆了点儿,有些观点还比较牵强,但他们至少比中国的自诩为知识精英的

某些人要看得明白得多。他们明白,中国如果不在国际上与西方人争国家利益,中国没有出路——虽然不见得像抗日战争时那样外国军队就打了进来,但从长远看,中国很可能被慢慢困死,终究逃脱不了亡国灭种的命运。但要外争国权,就必须内修人权(我这里不再重复手段与目的的话题了,那些专门以学术的严格眼光挑毛病的人要挑毛病,就让他们挑去吧)。

中国的那些亲美派把个人权利与国家利益对立起来,在中美争端以及如科索沃危机之类的所有场合都站在美国一边,根本无视在现实的国际关系中中国与美国之间的利益冲突,甚至无视他们自己标榜的道义原则(如在这次的北约轰炸南斯拉夫的问题上)。就此而言我是无法认同于他们的,因为他们出于无知或一己私利而损害了绝大多数中国人的利益。但我也深深地理解,一个国家如果其人权问题没有解决好,就会出现很多自己国民损害自己国家的行为,虽然这很可能是不理性的,很可能到头来害了自己。苏联是一个很好的例子。若论“硬件”条件,如自然资源等,中国自是及不上美国,但苏联却绝不逊色于美国,它的科学技术、武器装备等也一度与美国并驾齐驱,它在国内国外所获得的道义支持也曾一度可以与美国媲美,但由于其给予人民的民主权利不够,历史上还曾严重侵犯过本国人民的人权,它不但逐步失去了在国际上的道义力量,而且许多自己的国民也对它心存怨恨,其结果是不战而溃,自己把自己搞垮了。当然,苏联崩溃的原因并不如此简单,但它的相当一部分国民,特别是知识分子,不支持自己国家反而去热爱自己国家的敌人绝对是一个重要原因。到了崩溃之后,苏联人才认识到到头来还是自己倒了霉,但后悔也晚了。那些反对自己国家的人固然是很糟糕,但另一方面,如果国内的政治搞好了,人人都感到自己有权利,感到自己是国家的主人,就不可能出现这么多反对自己国家的人。

四 没有民主的民族主义很可能是假的

这里我想着重谈一下经济民族主义。民族主义有时体现为经济民族主义,如要求实行贸易保护主义等,具体到中国当今的事务,很可能就体现为反对在加入世界贸易组织方面让步。我完全明白保护幼稚产业、保护就业等经济理由。但我曾质问过一些持经济民族主义观点的人:第一,有些中国公司确实非常糟糕,它们对待消费者比外国公司要坏得多,中国的消费者为什么要忍受那些比外国公司黑得多的中国奸商的剥削?仅仅就因为他们也是中国人吗?既然中国人应该互相爱护,那么他们为什么不能对待同为中国人的消费者好一些呢?那样他们不是也就不怕外国公司的竞争了吗?第二,即使我们忍受牺牲保护了某些中国公司,原谅它们现时的缺点,指望它们度过幼稚期,成长为优秀的企业,从而为国家安全、为民族作出贡献,我们有没有什么办法控制它们呢?控制它们不是仅仅为了一己私利而滥用我们的保护?它们有没有可能只是利用我们的经济民族主义抬高自己的身价,一旦外国公司出价足够高,它们就乐颠颠地把我们自以为的“民族产业”卖了出去?如果我们没有权利控制这些,那么我们就没有必要保护它们。如果国民没有制约上层精英的权利,民族主义,包括经济民族主义,很可能是假的,很可能只是一些人谋取私利的借口,到头来他们却去出卖国家利益。

另一方面,实行经济民族主义很可能也是一件我们根本承受不起的事。我在网上看到有人建议抵制美国的快餐,其他人回答得很绝:好!好!完全同意,建议同时抵制装有美国芯片的电脑。问题是如果你抑制了装有美国芯片的电脑,你连网都上不去,建议都提不出来。现实情况是,我们根本承受不起关闭经济大门的代价——无论这个大门是自己关上的还是美国关上的。因此,我们必须妥协。其实,只要我们有根基,加入世界贸易组织,进一步开

放经济,又有何惧(当然,我这里只是讲总的原则,具体条款当然要争,在可能的范围之内对中国越有利越好)。这个根基就是,民主主义的制度,民族主义的意识。以中国这样一个大国,有了根基,自爱自强,说实在的,别人,即使强如美国,也很难欺负你,欺负不了你,它也就会与你妥协、合作,以求互利。

五 结语

与这个世界上的大多数国家或民族相比,我们中国人还算是幸运的:最起码当代的中国人在外部并没有迫在眉睫的如南斯拉夫和伊拉克那样的灾祸,在内部经济上暂时也还过得去。但与美国等西方发达国家比,我们就不那么幸运了:内政离完善还很远,腐败问题尚未解决,人权问题尚未解决。认同于自己的民族和文化本是中国人的传统,但现在至少在作为国家中坚的受过高等教育(知识分子的概念太窄)的国民当中,认同却还存在着不小的问题,而外部却强敌环伺。搞得不好,则下一个世纪中国可以进入世界强国行列,中国人走在世界的任何一个角落都可以昂首挺胸,再也不用仰人鼻息、自卑自贱;搞得不好,则亡国灭种之命运还在那里等着我们呢。不知道我们中国人心中还存有多少志气——最起码是自尊——一定要昂首走路不可。

(王小东:中国青少年研究中心)

民族主义、文化民族主义、 第三世界民族主义

张晓刚

民族主义是一个各国学者都在“紧急”讨论的课题。冷战结束并没有把世界带到“历史的终结”，人们不仅看到了民族战争的重演，而且也看到各种极端团体纷纷祭起民族主义的旗帜在很多国家里向现代国家的世俗文官政府挑战；在发达国家里，自称少数人集团(minority)而争取自我权益的社会运动更加方兴未艾。而中国则由于90年代国学复兴，自然也表达了对华夏文明现代化的热忱关怀。本文拟对海外关于民族主义的学术作一综述，希望为其他中国学者提供一些参考。

现实生活中的民族主义版本繁多，民族主义的社会运动更是五花八门。不论多边合作、集团政治、国际组织如何发展，民族国家，包括多民族国家的存在为任何世界的秩序的可能提供着惟一现实的框架；希望以国际联合取代民族国家仍是一种乌托邦。即使国家消亡也并不可能意味着抹煞各民族的文化特性。现代社会中大量的生产和交换活动也无法由超国家的政治机构来监督管理^①。问题在于如何反对走极端，也就是反对旨在对外进行武力扩张、对内取消少数民族文化身份的民族主义。这就要求对现代民族主义的发生和发展作一个批判的回顾。没有人可以禁止民族主义，但是人们有责任为民族主义设计一个和平的和开明的理论方向。

^① 关于无民族国家消亡迹象的论述，见 J. Hutchinson and A. D. Smith (eds.) *Nationalism* (Oxford, UK: Oxford University Press, 1994), pp. 10 ~ 12; E. Gellner, "Nations and Nationalism," in A. Giddens (ed.), *Human Societies: A Reader* (Cambridge, UK: Polity Press, 1992), pp. 131 ~ 135;

海外文献将现代世界民族主义的历史分为两个阶段：即自1760—1780年代以来的西方民族主义和自1918年一战结束和1945年二战结束以来的东方民族主义^①。在此之前人们不是不知道爱国，也不是爱国爱得不深厚、不强烈。中国人还经历过长期抵御外来入侵的战争。但是作为一个大范围内自发兴起的社会运动，民族主义只能是借助现代政治理念以及现代的社会动员手段方有可能实现的。所以说民族主义并不简单是指民族感情，而是指旨在促进社会生活的一体化，并通过群众动员来决定现代国家政治发展的意识形态和社会运动^②。同样道理，把民族主义仅仅当作一个心理现象理解是片面的。民族的定义可以是一个文化的和感情的范畴；但是民族主义不是爱国主义，作为一个人数众多的集体对自我身份的共同定义，不论具有多大程度上的心理特性，必然需要一个社会运动才能够得以普及。何况任何时期的社会集体行为必定具有其特定政治诉求；现代的民族主义运动不但具有鲜明的对国际关系的判断，而且通常也包含着公众对国内政治发生相应变化的期望。

一 现代民族主义和民族国家的原型

作为一种现代意识形态，民族主义首先在西方的兴起并不是出自于欧洲人对祖先留给他们的文化传统怀有更加绝对化的崇拜；它一开始就是欧洲资产阶级革命时代急风暴雨的产物，是作为一种支持代表民族利益的、统一的中央政府的意识形态而被提倡起来的。同那个时代西方政治和文化的各种变革一样，它的思想基础是追求个性自由的世俗哲学的和与之相关联的自然法权观念^③。

① M. Rejai, *Political Ideology: A Comparative Approach* (Armonk, NY: M. E. Sharpe, 1991), p. 29.

② 主要是指有纲领、有组织的民族主义，见 C. Tilly *European Revolutions, 1492 ~ 1992* (Oxford, UK: Blackwell, 1993), p. 47.

③ 关于民族主义的哲学基础，见 E. Kedourie, (fourth, expanded edition) (Oxford, UK: Blackwell, 1993), pp. 1 ~ 86.

现代国家制度的诞生一般追溯到西欧封建制度在 14—16 世纪的演变。随着中世纪制度逐渐式微,出现了一种在本民族居住区域内行使独立权力的专制主义君主制国家,最有代表性的是当时的法兰西、西班牙和英格兰。导致这种君主制国家出现的主要社会人文条件是封建农奴制生产关系的松弛衰落,各种徭役、贡赋普遍转由现金支付。与此同时,商业和贸易广泛发展。特别是在以新的职业化正规军代替旧的封建义务兵役制之后,国家政府开始进行统一的和经常性的税收,并引起了政府与纳税人之间的利益冲突^①。欧洲专制主义的主要特征是领土治权的统一;强大国家对弱小国家的兼并;王国内部法律、秩序和防卫的强化;以及在一元化的君主专权之下,国家对社会统一、持续、常规化和有效的统治^②。这就为现代民族国家的脱胎创造了一个母体模式。

欧洲语言中“民族”一词来源于拉丁语的 *natio*,本意大致为有亲缘关系、定居某处的一个社区团体,无多少政治含义^③。但是法国革命一下子把它用起来了。虽然此时美国革命已经发生,首开从旧帝国的体制内另行创立新国家的先例,法国革命却无疑对现代民族主义运动从理论上到动员方式上都产生了更直接的影响。全民主权的观点就是由被誉为法国大革命之父的卢梭首先倡导的。是法国革命者最先提出建立“国民大会”,并且于 1789 年推翻封建专制王朝之后,在国民大会上首先宣告国家主权“属于全体民族”。也是法国的“大众皇帝”拿破仑首先带兵对外输出革命,为现代欧洲各民族国家的建立铺平了道路。拿破仑在出征路上还不断呼吁其他民族要“对得起自己的祖宗”,要说自己的语言,要建立自己的国家^④。受法国大革命的影响,欧洲各国知识分子纷纷以极

① S. Hall, "The state in question," in G. McLennan et al. (eds.), *The Idea of the Modern State* (Milton Keynes, UK: Open University Press, 1984), pp. 7 ~ 8.

② Tilly (op. cit.), pp. 29 ~ 35, pp. 46 ~ 49.

③ Rejai (op. cit.), p. 25

④ Kedourie (op. cit.), pp. 87 ~ 91; A. Vincent, *Theories of the State* (Oxford, UK: Blackwell, 1987), pp. 26 ~ 27.

大热情宣扬本民族的民族自治、民族团结和民族身份^①。与他的同胞费希特和施莱马赫那样狂热的民族主义言辞相比,黑格尔的话平淡得就像是陈述一桩简单事实。他声称“各民族可能需要经历很长的历史行程方可抵达它们最终目的地,那就是建立它们自己的国家”,同时断然指出没有国家的民族等于没有历史^②。拿破仑虽然失败,欧洲却再也无法倒退回封建时代了。1815年维也纳和会重划欧洲版图之后,各国民族主义运动此起彼伏,还出现了像青年意大利党人马志尼那样崇尚暴力手段的激进民族主义者^③。

欧洲资产阶级革命创立的民族国家最终完成了如下三个并行的社会变革过程:一,在全国范围内建立有效的行政管理系统;二,通过发展市场经济促进国内经济一体化,从而将市场经济从最初少数几个国家推广到整个西欧、北美,最终乃至整个世界;三,推广包括科学和人文学术在内的世俗教育和世俗文化,以求加强社会成员对新国家的认同^④。西方学者认为普及教育是实现全民公民身份、对现代社会事务进行“道德参与”的基本条件^⑤。这应当说是积极的一面。

海外学者倾向把民族国家当作是一个政治的和法理的概念,而把民族主要当作是一个文化的和心理的范畴。当然,既然是民族国家,也包括有“民族”这一概念所代表的一个文化的层面。现代民族的“理想类型”至少具有如下特征:作为一个不可分割的社会集体而享有共同的集体名称,共同长期居住的地域,共同的历史记忆、传说和大众文化,共同的经济,以及适用于全体成员的、由法

① Hutchinson and Smith (op. cit.), p. 5.

② G. W. F. Hegel, *Lectures on the philosophy of World History* (Trans. H. N. Nisbet) (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1975), p. 134.

③ Tilly (op. cit.), pp. 47 - 49.

④ Smith (1991) (op. cit.), pp. 59 ~ 61. 关于欧洲民族国家创立过程中“创造传统”的文化现象。见 E. Hobsbawm and T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1983).

⑤ E. Gellner, "Nationalism and Modernization," in Hutchinson and Smith (op. cit.), pp. 55 ~ 56.

律所规范的普遍的权利和义务^①。有人论证过为什么古代埃及、希腊和以色列民族都没有能够具备足够的现代性^②。不过似乎还没有人对古代中国的民族性作专门研究,即便将来有,也不会有什么新意。说古代人不是现代人是大白话,但其含义不啻是宣称一个民族不进入市民社会就不成其为现代民族,也不能够建立和巩固自己的民族国家。所以除了全民主权的概念之外,现代民族国家的其他定义也就与以上的定义是基本上重叠的^③。

民族主义的意识形态被认为有如下三类功能:一,加强对民族起源和民族家园的认同;二,表达民族的集体身份并以此为基础证明国家政权的合法性;三,为本民族提供、维系和丰富全民的价值观体系。这将要求对民间的传说向往、符号象征和人伦情理加以利用,而这些信息因素通常又包括文化、传统、历史、语言,尤其是宗教^④。但是这是不具有历史性的抽象。民族主义说教所提倡的往往还具有特定内容的英雄主义以及相应的荣誉感和牺牲精神^⑤。作为社会运动,特别是政治运动的民族主义必然有其具体的行动纲领,运动的各式各样的领导者也总是要企图利用民族主义达到自己的目的。因而实践的民族主义又可能有三个不同的取向,即一,民族国家的创立,如美国革命;二,民族国家的声望,如战后东亚各国随着经济发展成功而赢得的国际尊重;三,对外扩张。^⑥但是直到不久以前,一个时髦的观念仍然是强权等于声望。故而在指出民族主义缔造国家的同时,西方学者也坦率承认这一过程的实际效果就是“战争缔造国家”^⑦。帝国主义、法西斯主义、种族主义、沙文主义等

① A. D. Smith, *National Identity* (London: Penguin Books, 1991), p. 43; D. Beehnam, "The future of the nation state", in McLennan et al (op. cit.), p. 217.

② Smith (1991) (op. cit.), pp. 43-51.

③ Smith (1991) (op. cit.), p. 69.

④ Vincent (op. cit.), pp. 27-28.

⑤ 历史上著名篇章之一就是 E. Renan, "Qu'est-ce qu'une nation?" in Hutchinson and Smith (op. cit.), pp. 17-18.

⑥ Renan (op. cit.), p. 25.

⑦ Tilly (op. cit.).

都是极端分子利用社会的非理性的民族主义情绪,以凭空杜撰的人群等级制的说教煽动起来的^①。很多西方国家有人利用本民族是“上帝独选之子民”的迷信作种族优越论的宣传,大到美国、俄国,小到英格兰、瑞士^②。

二 向“文化主义”转向:当代现实的教训

200年以前的欧洲民族主义运动曾经为民族国家提出过一个“经典模式”,民族家园与国家疆界的一致,即“一族一国”^③。于是每次战争之后,一经重新划定疆界就要有大量的“交换人口”的事发生。直到前苏联瓦解之后和波斯尼亚战争期间,我们都看到了这种东方人难以理解的现象。从“一族一国”的概念出发,西方学者曾经有一个著名论断,即民族主义运动在西方创造的是民族国家,而在东方则是国家民族(state—nation),也就是先有国家政府而后再由所统辖的范围内具有不同种族、文化背景的人组成一个新民族。对于西方学者来说这是一个荒诞的国家模式,因为他们的先辈学者早已证明多民族国家是一个落后的、不能现代化的制度。他们认为只有在种族单一的社会才有可能维持一个理想的政治制度,因为不同民族的人不会有共同语言,不会关怀同样的公共事务,不会认同同样的集体利益,各自以民族利益当先,不会服从一个共同的政府领导;在这样一个国家里,军队不会有保卫不同民族老百姓的同样血性,人民也不会有分享经济资源和技术信息的同样条件,总之,没有人能够有机会过充分自由的生活^④。

① M. Walzer, *The National Question Revised*, Turner Lectures, Oxford, UK, p. 35.

② C. C. O'Brien, "Nationalists and Democrats," *TLS*, Aug. 15, 1991, p. 29; Smith (1991) (op. cit.), pp. 36-37.

③ 经常被引用的是密尔关于代议制政府的论述,见 J. S. Mill, *Three Essays: Consideration on Representative Government, On Liberty, The Subjection of Women* (Oxford: Oxford University University Press, 1975).

④ Mill (op. cit.), pp. 382-383; E. Gellner, *Nations and Nationalism* (Oxford: Blackwell, 1983), pp. 140-141. 参见韦伯对欧洲军队的观察, M. Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology* (trans. H. H. Gerth and W. Mills) (New York: Oxford University Press, 1946), p. 175.

这些说法在当代世界明显都是不适用的。首先,经过无数战争和交换人口,世界上多数国家都不是种族单一的,即使英国、法国、西班牙这些西欧历史最长久的现代民族国家,直到现在也存在着少数民族和民族纠纷。不论是在新近开发的北美,在古老的欧亚大陆,还是在占全球人口大多数的第三世界,在许多国家里都有着比例不一的少数民族,他们与社会其他部分都具有程度不一的在历史身份、地理环境、文化特征和语言宗教方面的差别。而且,现代世界上每年都有数以百万计的移民流动,他们在外国居住,取得公民权,并且与外国人通婚。在不发生种族战争、种族屠杀的情况下,每个国家内部的民族成分都只会增加,不会减少^①。

况且在多民族国家发展共同的社会组织、统一的国防、普遍的现代经济都是可以做到的。现代化不但为了达到这些目的正在提供越来越多的技术手段,而且现代市场,包括文化市场的一体化使合作领域扩大,反倒可以促进生产和产品的多样化;更何况每个国家为了发展民族利益都必须实行对外经济合作。实际上,辅之以中央政府的开明政策,现代市场经济所提供的越来越多的地区合作的机会,甚至可以使生活在一国边缘地区、在经济上处于边缘化状态的少数民族成为一个新的地区经济关系网的中心,或者是通商必经之路,从而成为相对最大获益者。在一个传统大国内,地区性市场的发展也会发挥类似的功能。市场经济的原则与社会的和文化的多元化是并行不悖的。故而国内民族差别的存在对一国中央政府巩固与否或各民族地位平等与否并无必然关联。“一族一国”的“民族自决”主张不仅在实践上,而且在道义上,也就失去了其必然意义。传统的民族自决的要求只有在民族关系全面不平等的环境下才会具有广泛的社会感召力。最近,还有一种新的民族自决的形式出现了,那就是各国通过全民公决,达成国家联合的协

^① W. H. McNeill, *Polyethnicity and National Unity in World History* (Toronto: Toronto University Press, 1986), pp. 70-78, 81-82.

议,如欧洲联盟。

因此,自由主义学者的最新著作都放弃了“一族一国”的狭隘主张。他们一方面承认民族主义的问题不可能随着世界主义感召力的增长而消失,一方面希望为人们对民族利益的追求提供自由主义价值观的引导。这标志着对一种主要是文化定义的、开明的民族主义的回归^①。这是在 80 年代民族主义研究一度相对消沉之后,西方学者在 90 年代提出的新方向。这本质上就是要将先前作为政治手段的民族文化转变成为目的,而将先前作为目的的政治转变为手段^②。马克斯·韦伯在近一个世纪以前就指出民族主义的基本价值在于对民族文化与民族声望的关怀,但是他所处的仍然是人们相信武力权势增进文化声望的时代;韦伯也没有能够对这个问题展开研究。^③

当前西方学术界对文化主义的回归不仅是自由主义学者的说教,而且是人类文明的教训,包括很多非西方的、历史上曾经遭到压迫的许多弱小民族的历史经验。既然民族主要是一个文化现象,人们对于民族命运的关怀也就本质上反映了对一个特定文化的和平延续、自主发展和自由繁荣的期望。一个民族对于政治权力和经济机会的诉求都是服从于这个终极关怀的;作为政治手段的民族主义运动如果不能服务于这一终极关怀,也就从根本上说是无的放矢的非理性现象。任何提高民族声望、争取民族平等的努力,因而也必须包含对其他民族的同等权利的认同,即一个公正的世界秩序必须保证世界上所有的民族文化都能够和平延续、和谐发展和共同繁荣。文化主义的民族主义也不仅仅是当代学者们

① A. D. Smith, *Nations and Nationalism in Global Era* (Cambridge, UK: Polity Press, 1995), pp. 147 ~ 160; Tahir, *Liberal Nationalism* (Princeton: Princeton University Press, 1993), pp. 140 ~ 167; J. Hutchinson, *The Dynamics of Cultural Nationalism* (London: Allen and Unwin, 1987), pp. 12 ~ 19; 30 ~ 36; J. Hutchinson, *Modern Nationalism* (London: Fontana, 1994), pp. 51 ~ 57.

② 特拉维夫大学的女学者 Tahir 在 1995 年为其著作写的序言中特别讨论了这个问题。见 Tahir (op. cit.), p. 13.

③ 见韦伯著作的德文版注释,转引自 Hutchinson and Smith (op. cit.), p. 326.

的道德醒悟,而且也是无可争辩的历史现实。历史上流散在世界各地的犹太人和华人能够历经百劫,白手起家,为所在国的社会作出了独特贡献,首先是因为他们对自己的民族文化传统始终抱有坚定信念。现代世界各民族的社会发展也在极大程度上取决于一国人民对民族历史和民族命运的不断诠释。尽管在一些地区民族文化仍然是从属于传统宗教,如伊斯兰和佛教,随着人们把生命延续的理解逐渐从对后世神灵的依赖转移到为子孙后代建立功德的现世追求上来,他们的政治选择也必然转变标准,而不再仅仅关心他是否在仪式上继承了由某种无法证实的神秘主义所定义的权力。文化主义的民族主义也可以促进人们将对民族命运的关怀转化为现代国家里世俗文化和政治的一个超越性的层次,成为一种现代的社会伦理系统和“宗教替代”^①。

现代国家内部民族关系恶化大致有如下四个方面的表现。一,民族歧视,特别是在公民权和经济机会上的普遍歧视;二,中央政府强制推行的同化政策;三,现代商业的迅速发展对少数民族社区的生活习惯和文化造成的威胁(所以在建立统一市场的过程中切实实行少数民族区域自治就愈加重要);四,国际政治关系对国内民族关系的影响^②。但是,所有这些现象还都有一个共同的文化根源。在多民族国家里,以个别民族的信息因素占主导的民族主义决不可能是像有的海外学者所说的那样激发“最具包容性的”社会觉悟^③。事实上,如果无视现代国家的社会现实,放弃了对传统的“批判继承”、丰富创新,即对一个社会的人文历史经验进行理性的再认识,再诠释,任何个别民族的传统都不足以为一个多民族国家的政治发展提供全体公民“共尊共信”的精神取向。按照黑格尔的认识,对传统的盲目遵从只能表明一个社会的“民族理性”的不成熟。继承传统的目的仅仅在于使前辈人所开创的民族精神因

① Smith(1994)(*op. cit.*)p.; Tamir(*op. cit.*), p.

② 前三因素见 Beetham, in McLennan (*op. cit.*), pp.218 - 219.

③ D. Norbu, *Culture and the Politics of Third World Nationalism* (London: Routledge, 1992), pp. 1 - 2.

为聚集了现代人的创造性而进一步丰富起来,像源远流长的河流由于汇集百川而变得波涛澎湃。因而宣扬某些具有特定种族的历史内涵,其实又没有什么促进现代国家社会团结、政治发展意义的文化因素,反倒容易引起其他民族的反感,造成增加噪音、制造混乱的效应。在美国公开宣扬“犹太—基督教文化”道统的共和党保守人士,如帕特·布坎南,之所以不能得到选民的普遍认同也是有这方面的原因。称华夏各民族“都是炎黄子孙”也是不对的。对于儒家传统在战后东亚经济发展中的作用也应当有清醒的认识。首先,儒家传统已经不再是文人的学术道统,而是已经成为了现代政治家和商人的应用文化。其次,东亚的经济发展文化动力也包括诸多非儒家的因素,在马来西亚、泰国、印度尼西亚尤其如此。据说,即使中国的现代化也必须依靠具有不同文化、宗教传统的各民族的团结、努力;儒家传统用于学术研究是一个有着明确定义的表达方式,但是一旦用作宣传,却不如“华夏文明”更能体现时代精神。

三 东方的民族主义及其文化主义的倾向

具有讽刺意味的是,直到10年前一些西方学者还是将东方的民族主义定义为文化主义或“传统主义”而加以抨击。他们认为文化主义的倾向是试图以某个“非理性的、未经文明教化的群体(注意此处连“民族”的称呼都不够格)观念为基础建立的一个政治单位”,大多只会导致人们“想象膨胀和情绪冲动”而已。那种“未经文明教化的群体观念”就是指东方各民族的传统;而即便东方人真的在文化主义的基础上建立起一个国家,其功能大概也只能是维护封闭社会、崇尚权威主义、诱发仇外情绪^①。同样道理,直到19

^① 语出 Hans Kohn, 此人有关民族主义的主要著作: *A History of Nationalism in the East* (London, 1929) 与 *Nationalism: Its Meaning and History* (New York, 1955); 转引自 Norbu (op. cit.), p. 7; Y. Tamir (op. cit.), p. 83.

世纪末期西方学者还是不承认中国人是一个“民族”，而仅仅是一个种族而已^①。他们认为东方民族主义最多不过是对法国大革命式民族主义的邯郸学步，有人甚至直截了当地说：“农业文明无法滋生民族主义。工业文明，惟有工业文明，才有可能真正培育出民族主义来。”^②东方人自然也用不着反驳说对民族文化命运的关怀才是真正的民族主义。问题不是老一代的西方学者轻视东方文化传统，他们只是认为东方的文化传统是属于前工业化时代的旧东西，已经不足以支撑得起现代国家的大厦。那时候的中国人自己不也是成天呼喊“彻底决裂”或“全盘西化”吗？事实上只要有一个历史形成的可以被称作民族文化的共同价值系统，只要有一个维护这个文化的命运的责任心，只要依靠广泛的社会动员，一个社会的人总会不断试图以相应途径和手段，包括创立现代国家并使之成长和发展的。用儒家的话说，要紧的是“立命”。

第三世界的民族主义具有如下特征：一，如果说在革命时代的西欧，民族主义运动的政治诉求首先是以民众立政代替君主专制，在第三世界，现代民族身份的确定，以及现代国家的创立，则一般是一个与反对殖民主义和帝国主义的斗争同一的历史过程。也正是在这一现代政治过程中，第三世界的政治家证明了可以动员不同社区、不同宗教、不同语言的人民通过抵御共同外来势力、改变共同命运而创立多民族的现代国家。

二，不同于欧洲在无外族统治的情况下形成的民族主义运动，第三世界国家的民族主义运动一般都是在社会公认的民族危亡关头发动的，一开始就具有国际的和国内的双重政治使命。由殖民主义和帝国主义扶植或认可的原有政府一般都被认为不能够有效维护民族利益，因而丧失对民族主义运动的领导权，陷入合法性危机

^① 韦伯曾经注意到他在世期间中国在一般西方人眼中的民族身份的变化，见 Weber (op. cit.), p. 174.

^② E. Gellner, *Culture, Identity and Politics* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1987), p. 18.

并最终被推翻。

三,民族主义运动在西欧兴起的场所是教育普及的城市社会,而在第三世界任何社会运动则必须扩展到广大的农村方可能形成声势。故而也不同于欧洲民族主义意识对个人理性的倚重,作为对殖民主义和帝国主义所代表的“优越种族”、“优越文化”、“优越阶级”的回应,第三世界的民族主义运动和依靠民族主义运动上台的政府更加倾向于以传统的、集体主义的文化观念定义其现代的民族身份。但是高举传统的旗帜不是为了复古,而是旨在实现民族文化的复兴和创立现代国家^①。

四,第三世界国家的民族主义运动一般都有着更加明显的阶段性和延续性,最突出的表现就是在国家创立时期频繁政府更迭。一个依靠民族主义运动上台的政府如果仍然不能有效建立平等的法治和繁荣的市场,提高本国在国际社会和国际市场中的地位,那么不论采取什么样的统治方式,则必将丧失社会动员能力,陷入新的合法性危机。对于一个多民族国家的政府来说,如果不能使国内每个民族都取得政治的、经济的和社会的平等发展机会,则会面临国家分裂的威胁。在取得政治独立以后的阶段,第三世界国家内部蕴藏的强烈的民族主义情绪只有在政府有效地提高民族利益的前提下,才可能成为一种社会稳定因素。在这里还有必要注意到民族主义口号在第三世界国家国内政治斗争中的功利性。各个派别在国内政治中进行角逐时常滥用一些听起来十分高尚的民族主义口号以达到谋取小集团利益的目的。这样做的后果往往反而会延误民族经济和民族文化的发展。

五,第三世界民族主义运动对发展提出的诉求实际上反映了人民对于本国国际地位的敏感。因此可以说第三世界的民族主义运动比欧洲民族主义运动的原型更加具有国际意识;其社会成员都对这一运动寄予了使国家不断发展,直至取得国际平等地位的

^① Hutchinson (op. cit.), p. 50.

期望。西方学者没有理由嘲笑说第三世界国家政府实际上以发展为国家意识形态。

六,第三世界的民族主义虽然可能在初始阶段并没有直接提出民众立政的诉求,或者也并没有直接导致民众立政的结局,它却是这些国家在现代历史条件下第一次全社会范围内自发地、独立于政府驾驭能力之外的跨阶级、跨社区、跨亚文化系统的社会运动。对于这些社会来说,这一广泛、持续的社会运动本身就是对过去不完全市民社会的传统的极大丰富、更新和改造,特别是创立国家以后的经济发展又必然提出创立市场的要求,这就需要焕发传统文化中所包含的有关个人创业精神的内容。这一整个历史过程的社会遗产将是难以估量的。加以理性的引导,有可能不断为第三世界国家政治、社会、经济的全面发展提供动力。

四 中国人的“天下主义”和 面对“天下”的态度

西方学者从来都认为中国革命有一个文化主义的层次^①。一些中国学者称中国传统上对文明的关怀为“天下主义”。首先使用“天下主义”这个术语的是中国社会科学院的李慎之,后来这一观点在研究经济思想史的盛洪先生笔下得以发展。其中当然包含中国传统文化里君子以天下为己任的观念。这是一个十分重要的观念,因为即使是为东方文化主义辩护的海外学者也一般只注意到第三世界的民族主义是在民族存亡关头对外来压迫势力的反抗。他们还不能设想第三世界民族主义在取得经济发展初步成功之后会有什么样的精神取向。外界不时有这样的疑问,就是东方民族一旦强大之后还会不会像西方国家和日本当年那样,去反过头对其他民族巧取豪夺,甚至支持一个穷兵黩武的政府?我想盛洪的文章应该是代

^① F. Braudel, *A History of Civilizations* (R. Mayne trans.) (London: Penguin Books, 1995), pp. 212 - 213.

表中国知识分子对这些疑问的一个很及时的回应^①。

儒家的天下观是一个很大的命题。这里对盛洪只想作一点补充。即古代思想家在讨论天下的时候,也一直没有忽略“知天下”的问题。对文明负责就必须学习。只有一个关怀本民族文明命运并拥有充分自信心的民族才会是一个和平的民族。而这样一种自信心只能来自两种“工夫”,确切说是两个并行的文化过程,一个过程是对所有其他文明所能够提供的一切创造性因素进行广泛学习和吸收,另一个过程是对本民族的人文历史经验进行深刻总结和创造性更新,其中必不可少的也要包含严肃的、而不是哗众取宠的自我批判和自我丰富。这两个过程都必须是纯粹的追求现世功德的过程,容不得对民族历史和未来世界有任何神秘主义的理解。对于本民族来说,这两个过程就是提高民族理性,即作为同一个命运共同体驾驭变迁、把握命运的能力;对于整个世界来说,这两个过程也是文明间对话的必要条件。现代世界上恐怕没有几个国家的知识分子像中国知识分子那样为了回应“天下大势”出现的新变化,对自己的国故进行着如此大规模的整理。我们中间有越来越多积极进取、引进西方学术、艺术的人,也有锲而不舍、以现代哲学的语言表述国学精髓的人。

文明无冲突,“工夫”有深浅。当代世界,民族林立,就像是一个大集体,凡仗势欺人者、损人利己者、落伍淘汰者都是不乐于学习或不善于学习的。一个民族只有具备了上而所说的这种理性的能力,才可能保证自己的文明永远不会被外来势力所消灭或消磨,永远有自身的活力,同时永远保持开明的精神,并且在拥有了有效的防卫手段之后也不需要非得靠武力扩张来增进福利或推行自己的政治主张。这就是文化主义的民族主义的价值和永远光彩鲜明的魅力。

(张晓刚:《香港之窗》杂志社 编辑)

^① 盛洪“从民族主义到天下主义”《战略与管理》,1996年第1期;“什么是文明?”《战略与管理》,1995年第5期。

政治民族主义与文化民族主义

阮 炜

近年来,学界对现代中国的激烈反传统主义进行了反思和批评,但很少有人注意到,激烈反传统主义其实是一种政治上的民族主义在思想层面的反映和呼应;也很少有人注意到,激烈反传统主义是以政治上的民族主义与一种本应健康发展却未能健康发展的文化民族主义之间严重的不平衡为基本内涵的。本文拟在从类型上描述这两种民族主义的关系,并在此基础上,讨论它们在现代中国语境中的对峙和紧张。

从类型或形态方面来看,可以将民族主义辨析为一般意义上的民族主义、文化民族主义、地方民族主义、政治民族主义、经济民族主义、语言民族主义,甚至体育民族主义等几大类。一般意义上的民族主义指的是对民族国家(nation—state)高度忠诚的态度、情感和信念。政治民族主义指的是对民族或国家的强烈的政治认同。文化民族指的是一种对母语文化的强烈认同。政治民族主义一般不在意民族的文化认同,但很在乎民族的政治认同。它可以摆出一副彻底否定民族文化认同的姿态,但对民族的主权和独立,对国家在政治、经济、军事上的荣衰强弱十分关心。这意味着,对民族、国家的忠诚可以同对民族文化的认同分离。明治维新时期的日本、五四时期以来的中国、一战后一二十年间的土耳其所出现的就是这么一种一方面激烈反对西方帝国主义的压迫和扩张,另一方面又激烈否认本民族传统文化,同时积极引进、消化西方文化和制度的民族主义。这些都是典型的政治民族主义。

比之一般意义上的民族主义和政治民族主义,文化民族主义

的内涵是非常深厚博大的,以至称之为“民族主义”是否合适已是问题。因为它所涉及的主要已不是民族国家间,而是各主要文明或文明体系间的紧张。文化民族主义的紧张可能出现在主权国家间和主权国家群间,也可能出现在主权国家内。由于这种民族主义的概念涵盖面甚广,对文化间的不同甚至相互冲突的价值理念涉及甚深,也由于民族主义概念在其他意义上的广泛使用,故而迄至今日,可能是探讨得最不够的民族主义类型,在90年代中国的特定语境中也最有可能引起争议。

也应注意,文化民族主义可以同国籍脱钩,亦即同对国家或“民族”的政治认同脱钩。一个人了美国籍的成年中国人在政治上可能效忠美国。但在此后几十年内仍然会认同中国文化,而且可能在很大程度上将此认同传给子孙。这意味着,一个现代国家的移民公民在认同上可能是精神分裂的。认同对象的双重化甚至多重化难免造成认同混乱,这对大量接受移民的西方社会难免造成一种危机感,因为从逻辑上讲,它将最终导致西方社会现有文化结构的解体。无怪乎,预言“文明之战”将来临的策士亨廷顿最近著文,呼吁“加强西方的凝聚力”,“明确规定西方的界限”,“控制来自非西方社会的移民,并确保承认西方文化的移民融入西方文化”。从另一方面看,移民公民身上发生的那种政治认同与文化认同的冲突,完全可能给该公民造成无根感,即一种在精神上无家可归,漂泊游荡的感觉。

文化民族主义可能以一种异常扭曲的形态表达出来,这在晚清顽固派官僚身上有典型的表现。他们连“洋夷”的“奇技淫巧”都加以排斥,更不用说制度和观念层面的西方文化了。这当然是一种极不健康的文化民族主义。后来张之洞提出“中体西用”的方针,已是在器物层而引进西方文化的企图,因而已称不上纯然的文化民族主义了。在很大程度上,某些美国汉学家——如费正清、史华兹——所喜欢使用的“文化主义”就是这种民族主义。熊十力之类的当代新儒家坚持中国文化的根本理念,往往被看作文化民族

主义者,但他们的信仰算不上纯粹,因为他们可以不加批判地认可西方的民主与科学。从另一方面看,一般被视为“全盘西化”论者的胡适,其传统考据功夫比同时代一般反传统主义者甚至那些自称维护传统文化的人更深,况且他一到国外便当仁不让,摇身一变成为中国文化的捍卫者了。这就是说,就连胡适这种全盘西化论者,在骨子跟儿里也不可能不是一个文化民族主义者。

不过目前看来最具学理价值和现实意义的,还是现代中国的“文化民族主义”与“政治民族主义”之间的紧张。

近代以前,中国绝对不是一个近代意义上的民族国家,而是一个处在统一皇权下的巨大的文明社会,或者说一个以巨大统一国家的形态出现的文明体系。考虑到这一国家样式的文明在历史上存在的连续性和长期性,应当说这是世界文明史上独一无二的中国现象。当然,类似于西方近代以来的民族国家,中国历史上也并非没有出现过,那就是春秋战国时期相互征战的诸侯国。但除了在一些基本上的文化观念上,这些诸侯国在语言、文字、度量衡,以及诸多其他文化和制度方面都不是统一的。或许是由于梁漱溟意义上的文化“早熟”,中国在秦汉时代就已演变为一个普世性的大一统帝国。统一意味着和平。考虑到西方历史上可比的奥古斯都时代所谓“罗马和平”(Pax Romana)转瞬即逝,中国历史上统一和平的长期性及所覆盖地域的广博性不能不算一大成就。当然,和平也意味着,华夏文明自此将从“早熟”演化至“滥熟”,其负而性越到后来便越充分地表现出来。

当西方人已发展出具有强大政治动能的近代民族国家(不要忘记这种民族主义也可能释放出巨大的破坏性力量)之文明样式时,中国人仍处在所谓“文化主义”的文明样式中。把他们凝聚在一起的,主要是一些根本的文化理念,或者说是其共同的文化认同。当然,书生士人除了这种文化认同以外,还有对皇帝这一国家象征的政治认同。一般百姓虽不能说全然缺乏这种政治认同,但他们的认同显然较弱,只是又过了几十年,中国人才认识到,不建

立现代意义上的国家,不发展现代民族意识(此任务在抗日战争时期大体完成),便不可能进行充分的民族动员,便不可能自强。在此意义上,晚清至1949年以前的中国历史,是从文化主义向民族主义转化、从国家样式的文明向现代样式的国家转型的历史。

在此过程中,晚清至民初,学习西方的中国人经历了从器物到制度,从制度到文化理念的转变。但这种转变未尝没有代价。不仅“体”与“用”的内涵及相互关系发生了深刻变化,而且以文化而非种族、语言、地域为认同符号的“天下”,最后竟被降格到一个普通的“国家”的水平。换言之,主要以儒家文化为认同符号的普世性的文化主义,最终为现代意义上的区域性的民族主义所取代。换言之,国家样式的文明终于变型为现代样式的国家。何以会出现这种局面?清末至五四的中国人逐渐清楚地认识到,中国要自强,仅仅模仿西方人的船坚炮利是无法取得成功的,非得深入接受西方的制度以及文化理念不可,而坚持传统天下观与这一目标又不可能不发生矛盾。这也就是梁启超意义上的“保教”与“保国”的冲突。

这意味着,文化性的民族主义似乎得让位于一种政治性的民族主义。这种民族主义虽然否弃传统文化认同,却是一条最有可能恢复国家主权,最终赶上西方强国的道路。然而从实践上看,政治民族主义的方略却未能免于沦为一种灵魂的典当,即以牺牲民族文化为代价,甚至牺牲民族文化的根本理念也在所不惜,来换取国家的主权、尊严和强盛。所谓“五四迷思”,就是指的这种浮士德心态。这种心态在思想上的反映,是非常偏激的全盘西化的主张。全盘西化论的出台又意味着,现代中国在张扬政治民族主义以自强的同时,而面临着在学习西方文化与守护自己的文化根性两者间保持适当的平衡这一根本的文化难题。这个问题也可以这样表述:在代表激进政治民族主义的全盘西化论和过分的文化本位论(辜鸿铭显然是一个极端的例子)两极之间必然应当有一个适当的度。但这个度究竟在哪里?如何去把握这个度?实际上,这是一

个晚清以来中国人所一直面临的根本课题,也可以说是一个具有根本性的两难处境,一个直到当前也远不能说已近于终结的两难处境:不大量吸纳西方文化质素,中国不可能自强,而大量吸纳西方文化质素,中国人又可能丧失自己的文化根性,亦即丧失中国人之所以为中国人的那些根本素质。

在很大的程度上,中国的问题可认为源于五四期间蔚然成势的全盘西化论。尽管并没有深刻的社会历史背景,回过头来看,全盘西化论怎么说也是一种情绪化的文化激进主义,一种支持激进政治民族主义的偏激的思想主张。五四以来大半个世纪中国所遭罹的挫折和苦难已使知识人认识到,整体性地引入西方文化以取代中国文化,从理论和实践两方面看都既不可取,也不可能。甚至可以认为,这是一种盲目破坏,一种在文化上自虐自戕的立场,因而是一种不负责任的态度。

中国的许多问题从根源上看,是由于民族文化的自我否定过头了。否定过头的征象可以说比比皆是。别的不说,只说近年来,便有越来越多的父母给孩子取一个“玛丽”或“维廉”之类的洋名。出国理所当然被视为光荣,甚至是社会地位的象征。出国定居自然格外光荣,社会身分也就格外高了。未能出国或虽出了国却未能取得“绿卡”,在许多人眼里简直就是人生的失败。当然,中国人的崇洋情结有深刻的社会经济原因,但新文化运动以来对民族文化否定过头不容置疑的是一个重要原因。

在此,不妨将犹太人与中国人作一对照。犹太民族自罗马帝国初期起便失去家园,经历了近 2000 年的“大流散”(Diaspora)。然而这只是身体和地理意义上的流散,因为犹太人是一个以文化、宗教异常紧密地凝聚起来的民族。其文化凝聚力之强乃举世罕见,近代以来的全球性世俗化潮流(这意味着文化融合)也未见得把它削弱了多少。尽管在“大流散”中,犹太文化在世界范围经历了与各种文化的接触和冲突,但在时间长河中却能一以贯之地将其基本特征保存下来,并发扬光大。在历史上甚至在当前,犹太文

化总是能在保留其根性的前提下,不断吸收和利用异质文化因素,对之加以筛选、调适和改造,从而成为一种自上古至今延续了4000年而仍然充满活力的文化。换句话说,犹太人虽然经历了2000年身体和地理上的“大流散”,在精神上却根本没有松懈、怠惰、自暴自弃。随着现代以色列国家的建立,甚至古希伯来语也复活为一种现代语言,犹太人的“大流散”也就基本结束了。

相比之下,华夏民族大体上说虽没有经历身体和地域的流散,但自清末便开始了精神上的“大流散”。虽然,目前,中国人特别是知识人的文化自信心已有相当程度的复苏,对先前文化上的过度自我否定已有比较深刻的反省,民族文化在中国人的心灵中已回归到一个较高位置,但民族文化的根本理念不恢复其在民族心灵中的应有地位,中国人的心灵流浪便很难说会有结束。在此意义上,当代新儒家所做的工作虽有诸多不足,需要补充、完善,甚至修正,但其所具有的方向性的重要价值则是无疑的。这可能是救治晚清以来中国人的政治民族主义过分膨胀,现代民族文化一直发育不良的世纪性偏颇的惟一途径。

至于何谓民族文化的根本理念?这是一个重要问题,也是一个见仁见智的问题。另外,民族终究是民族之林中的民族,是世界情境中的民族,因此,民族主义与国际主义的关系同样是一个重要问题。限于篇幅,这些问题只有另文讨论了。

(阮炜:深圳大学外语系 教授)

民族主义与国家利益

董正华

民族说到底是一个大的利益群体,这个群体共同利益的集中表现就是所谓“民族性”。作为一种现代思潮,民族主义发端于18世纪欧洲。当时,西欧各国的资产阶级率先使各个只顾自身利益的自给自足的小地区脱离闭关自守的隔绝状态,打开它们狭隘的眼界、消除它们的地方习惯、地方主义和地方见解,使许多彼此独立的各个地区和省份形成一个具有共同利益、习俗和见解的大国。18至19世纪欧洲的民族主义大致可分为两类,它们后来都在东方产生了影响:其一是法国式的原型的民族主义。这是进步的资产阶级早期反对普世性教权和地方性贵族,后来反对君主暴政、争取自由民主的思想武器。其二是德国式的次生型民族主义。拿破仑以民族解放的名义打击“德意志民族的神圣罗马帝国”。反对拿破仑的德国封建势力也打起民族主义的旗帜。这种德国式的民族主义自然是对法国大革命的反动。它的最终结果是“铁血宰相”俾斯麦的自上而下统一道路,是以普鲁士霍亨索伦王朝为中心的小德意志新教国家的建立。但即使是这样的统一,由于它结束了地方诸侯各自为政的局而,对于德国现代经济的发展也是有益的。当代德国学者卡尔·曼海姆提出:20世纪东方民族主义是一种“现代化意识形态”。

尽管民族主义如同在法德冲突中所表现的那样是一柄双刃剑,但是直到20世纪后半叶,它在主流上仍然是推动民族国家独立发展和现代化的。进入20世纪以来,各种西方思潮在东方世界传播。其中,民族主义无论就其接受者的广泛性还是影响的深远性来看,都居于领先地位。其他现代思想如自由主义、国家主义、

民主主义、社会主义等等,若无民族主义的包容则很难流行。东方民族主义的思想家、民族运动的政治领袖,一般是接受西方文化教育、精通宗主国语言、典籍的殖民地半殖民地知识分子。但他们所传播的民族主义与西方民族主义有重大区别,带有强烈的反对西方殖民统治主义、维护本民族、本国文化传统的色彩,是和被压迫民族的自由解放,和民族独立国家的国家利益紧紧连结在一起的。对自己民族和国家的忠诚、爱戴,是第三世界各国公民的第一责任、第一义务、公民文化的第一要义。

在现代早期,民族性的成长和资本主义发展、民族统一和资产阶级民族国家(nation—state)的建立、民族认同和对国家“祖国”的认同,相互之间如影随形。在今天,第三世界的民族主义仍然同国家的总体发展和现代化相伴随。战后近半个世纪中,一方面,以世界市场为标志的现代世界体系在扩大;另一方面,独立的民族国家(前殖民地、半殖民地)在增加。今天人们若谈到“利益”,首先想到的仍然是民族和国家的利益。作为现实进程的“现代化”,只能是以国家为单位的经济、社会和政治、文化发展。协调现代化的诸目标,除了要考虑W(财富,即增长)、E(平等)、S(稳定)、D(民主)以外,还要考虑一个A——Autonomy即国家的自主权问题。上述“WESDA”这样一个关于一个社会(国家)内现代化诸目标相互冲突因而需要相互协调的命题,完全可以扩大应用于现代化的世界进程。“现代化”无疑是一个任何人、任何民族都无法逃避的全球性进程,同时又是一段十分艰难的、痛苦的历程。“现代化”会带来全球性的不稳定,实现了现代化(即完成从农业社会向现代工业社会的转型)也未必能实现稳定,很可能还会出现更大的不稳定。从西方工业强国之间的反复争斗、两次大战的历史和众多国家竞相“赶超”、追求高速工业化而世界性资源短缺的现实来看,这种新的、更大的不稳定几乎可作定论。因此,以“现代化”为目标或基石的现代世界体系,绝对不是妙不可言的人类理想境界。人类将来必须超越“现代化”,才能真正达到“全球化”的和平与发展。在此

之前,则不管是处于发展中还是已发展状态,都不能不从内、外双重意义上考虑如何协调增长、稳定和国家的自主性,考虑民族的整体利益。

提出民族主义与国家利益的一致性,并非无视当今世界多民族国家林立的事实。民族和国家都是历史的范畴。现代的多民族国家是在旧的和新的世界帝国——中世纪大帝国和近世殖民帝国的废墟上诞生的,是对新、旧世界帝国的否定。最后一个中世纪遗留下来的大帝国——奥斯曼帝国曾经横跨欧亚非三大洲。最后一个,也是最强大的殖民帝国——大英帝国,也曾囊括了亚洲、非洲和北美的辽阔疆土。然而,这些“世界帝国”都是靠武力、靠殖民征服在短期内形成的。被强行纳入帝国的各被压迫民族和统治民族之间尖锐对立,并无利益一致性可言,帝国的崩溃是理所当然的。现代的多民族国家则不然。以两个最有代表性又不尽相同的国家——美国和中国为例:美国从第一批英国移民抵达算起,到现在才有数百年的时间,摆脱英国殖民统治走向独立建国的历史则更短。虽然如此,在短短的历史时段内,美国适应现代经济发展的需要,吸收了全世界几乎所有民族、所有人种的成分,形成了今日有着共同利益的、多元一体的美利坚民族和共和国。与美国相比,中华民族与国家形成的历史要悠久得多。中华民族真正称得上源远流长,千百年来,曾经经历了多次的民族分化、融合、再分化、再融合,如远古炎族的一再分化、炎黄二族的融合,中古时期各民族的大融合,又经过长期的反对民族压迫和抗击西方殖民主义、帝国主义的斗争,终于形成今天各族人民彼此平等互助、相互尊重、和睦相处的局面,形成中华民族“多元一体”与“一元多体”^①二者兼具的特

^① 指由民族分化而成的多民族形态。据史册记载:姬周以降,四夷并起。所谓“四夷”,皆为神农氏(炎族)后裔四散而成;沿黄河流域而东者为东夷;由河北、山西而边塞的一支为北狄;由伊、洛而陕、川者为羌、戎(以后川北羌族融合于藏);由豫南而皖、鄂而浙赣云贵的一支即“苗蛮”。而后世月氏、匈奴、突厥、回纥、蒙古等民族,皆为羌的远支,为古羌族牧民移过戈壁沙漠,因与母体失去联系太久,发展成另一种语言、习俗和文化。详见王献唐先生遗著《炎黄氏族文化考》,齐鲁书社1985年版;任乃强先生著《羌族源流探索》,重庆出版社1984年出版。

点。美国各民族人民有共同的利益。中国各族人民也有共同利益。其中首要的一项,是国家的自主、统一,这是在不断变化的世界格局中维护各族人民共同发展的基本保证。

世界历史进入资本主义的时代以来,曾经先后出现过英国和美国霸权支配下的世界市场、国际贸易的扩展。一国霸权一旦衰落,则继之以列强争霸和新的混乱。20世纪末的现实世界趋势,是以各民族、各国内部发展为基础的区域集团化、地区一体化,是多极化取代两极化。在这样一种周期性的世界格局变动中,所谓“全球化”,恐怕只是一种良好的愿望。当然,我们希望这一状况在下一世纪有所改观。

(董正华:北京大学世界现代化进程研究中心)

民族主义与现代经济发展

尹保云

民族主义与经济发展有密切关系。从西欧到东亚,凡是现代化成功的国家,民族主义都起了重要的作用。在目前我国现代化事业需要动员各种资源的形势下,对民族主义有一个正确的认识是十分必要的。

“民族主义”是一个不可滥用的特定概念。作为最有影响力的现代思潮,民族主义是同西欧的民族国家一起产生的。尽管在西欧不同时期、不同国家,它的内涵不尽相同,但基本点是指对国家的忠诚。它的一个通俗的代名词是“爱国主义”。早在15世纪末,西欧资本主义的内生性成长产生了打破封建壁垒、统一国内市场的要求。17世纪是西欧的绝对王权时期,新兴资产阶级同王权结合,削弱封建贵族的力量,打破封建割据而形成集权的民族国家,建立统一的法律、税收体系,从而为资本主义的发展扫清障碍。当时“国王万岁”的口号也就是资本主义万岁。在西欧民族国家形成阶段,国王得益不小,重商主义也获得了充分发展。

民族主义同西欧经济发展之间还有更深刻的关系:民族主义的外泄性同资本主义政治经济体制的外向性一致。这种关系一直被研究者们所忽视。民族主义以国家疆土为认同对象,它具有一种被政治学家称为“外泄性”的本质,换句话说它是对外的或排外的。这种外泄性影响了西方政治制度的形成并嵌入制度中。西欧经历几个世纪演化出来的现代政治制度,无论是立宪制还是共和制,都是外指性体制,而不是为了从经济上、政治上死死控制住本国居民。巴林顿·摩尔曾指出,西方政治制度的“矛头大抵是外指

的”，而有些国家的政治制度的矛头常是“针对本国人民”。同样，西方的经济也是外向型的。西欧资本主义经济运行以制造业产品输出为手段，先是把东欧变为进口工业品而出口单一产品的“外缘”，然后不断向四周扩张，最终将全球纳入一个国际经济体系。这样，民族主义、政治体制、经济运行达到了方向的一致性，三者相辅相成，西方国家获得了巨大的发展动力。无论是二战以前的武力开拓的殖民主义，还是战后跨国公司与文化帝国主义相伴随的新殖民主义，都是这种结合的产物。西欧发展的一个最重要的经验是各种资源（观念的、制度的、物资的）都被调动到一个方向而得到利用。

同样，日本的经济成功也与日本人的民族主义分不开。森岛通夫在他的著作《日本为什么成功》中指出，日本成功的原因是日本的民族精神同西方技术的结合；他还指出，日本人对国家“忠诚”的民族精神，使日本政府干预经济的计划得到了较好的落实，尽管这些计划不是指令性的。森岛通夫的观点影响很大，但应该指出他忽视了对制度层面变革的分析，因而他的上述解释尚嫌十分浅显和直观。众所周知，日本人曾经也是不忠诚的。他们历史上南北朝时期和战国时期的分裂以及幕府时期家族内部的互相残杀，充分说明了这一点。日本人有了“忠诚”，是开国以后的事。日本对西方冲击的反应与中国清朝和朝鲜李朝不同，日本认真地学习了西方的政治经济制度。在上个世纪末的自由民权运动中，日本的幕办企业和藩办企业都私有化了，形成一种类似西欧的外指性的政治制度。此时的中国仍是“官督商办”，朝鲜半岛则是由中央政府办现代企业，整个制度体现了对内部人民的全方位控制。日本政府一方面采取保护措施防止欧美工业品冲击国内市场，推行大力扶植民间资本的产业政策；另一方面日本则将粗制滥造的工业品向邻国倾销。民族主义、政治制度、经济制度的方向一致性，使日本在本世纪初帝国主义疯狂瓜分殖民地的国际背景下，迅速加入到侵略者的行列。

第三世界的情况却十分复杂。第三世界的民族主义没有获得同政治制度、经济运行的方向一致性。二战后新独立的有些国家政治制度的矛头是内指的,而经济又是闭关自守的或者是输出原料的“边缘经济”。在这些国家,民族主义情绪找不到经济上的外泄渠道,或者变为闭关自守的虚空的民族自我吹嘘,或者通过政治制度的折射而变成内部斗争甚至群众运动的力量;而另一些国家虽在战后获得了主权独立,却沿袭了一整套殖民地时期的旧制度结构,因而常被划归“民族主义的政权”的类型。它们包括印度、中东、热带非洲、拉丁美洲。民族主义在这些国家里只与主权和疆土相联系,并不包括一套规定制度信仰的价值体系。总之,民族主义在第三世界没有获得同社会经济发展相并行的渲泄渠道。因此,它对经济发展的作用是不确定的,常常决定于政治领导人的素质或取向。

从根源上看,第三世界的民族主义不是同资本主义一起生长的,而是反殖民主义的产物。它的根基是传统上的文化主义(宗教的或者非宗教的如斯拉夫主义)、种族主义,因而它具有反现代化的因子。这一点可以在中国的太平天国革命、义和团运动及朝鲜的东学道农民起义中明显看出。这些曾被我们以往教条主义的历史教科书大加赞扬的运动,其灵魂是文化主义的:或者盲目地排斥西方文明;或者直接倒退到传统;或者把一种理想化的制度突兀地强加于现实,而这种理想化的制度又恰恰与古老的农业社会平均主义观念相重合。甚至在战后几十年里,第三世界国家一部分知识分子顽固抵制西方文化的情绪,所体现的也不是民族主义的骄傲和进取精神,而是文化主义的自卑和退守意识。

一方面根基薄弱,另一方面又不能从政治经济的渠道中寻找新的力量源泉,这两个因素决定了第三世界的民族主义意识形态大厦是不牢固的。它要靠政治领袖不断地宣传鼓动,而宣传鼓动的作用毕竟有限。二战结束后,伴随着席卷亚、非、拉的民族独立运动,第三世界的民族主义思潮空前高涨。但这一思潮在 50 年代

末就开始跌落。战后世界经济的发展日益加快步伐地扩大富国和穷国之间的鸿沟,使第三世界人民的情绪不断受挫,于是抱怨政府无能,导致对国家忠诚的民族主义衰落,而对文化共同体或种族共同体的“原始忠诚”(Primordial Loyalties)的文化主义或种族主义抬头。60年代到70年代中期,第三世界许多国家或者种族、宗教分裂,或者地方分离,毛泽东曾称之为“天下大乱”。此时,国际学术界也出现了一股反民族主义的思潮,继阿克顿之后认为民族主义的出现是人类历史的一个倒退,埃利·克多里(Elie Kedourie)便是著名代表。民族主义衰落的第二个势头是在冷战结束以后,以近几年在东欧、非洲、南亚一些国家出现的分裂性内乱为标志。这些内乱,有的是受国际格局变化的影响,有的是国家政治经济失败的产物。无论原因如何,它们都标志着国家权威在这些地方的丧失。

民族主义究竟向何处去?马克思曾预言在未来的共产主义社会里国家必然消亡,而代之以“自由人的联合体”;从阿克顿勋爵到克多里到所谓的“后现代”学术思潮,也不停地对民族主义予以批评和怀疑。这些思想家的预言和批评值得深思。然而遥远的未来不同于第三世界的现实,处理眼前问题的策略只能借鉴最新的经验。目前世界动乱的根源是第三世界大面积的经济贫困。从50年代以来的教训看,一些国家的政府确实在引导经济建设方面成绩平平,甚至误入歧途;但是,反民族主义不仅无益于经济发展,反倒使局面进一步恶化。文化主义、种族主义以及地方主义的思潮蔓延到哪里,就会给哪里经济发展造成巨大障碍。东亚现代化的成功经验也说明,国家在分配资源,扶植民族企业、维持较为平等的收入分配等方面,起到了不可替代的作用。尤其是在结合进世界市场之后,内部环境都国际化了,没有一个高效率的国家机器作为调节杠杆,脆弱的民族工业很容易被先进工业国的竞争所摧毁。因此,对于落后国家来说,恰当的选择不是抛弃民族主义,而是复兴民族主义,把民众的忠诚集中到国家水平上。

要增强民众的爱国精神并把它变为推动经济发展的有效资

源,必须抓住两个关键环节:一是政治经济制度的变革,二是建立务实的民族主义价值观。韩国在这方面提供了重要的经验。约翰·埃诺斯曾描写道:“所有的韩国人,不管是老人还是青年,富人还是穷人,农民还是市民,自谋职业者还是公务员,都无一例外地具有强烈的民族利益意识,把民族利益当作自己的行为准则。”这一描述只适合60年代以后的情况,而不适合50年代的情况。50年代,李承晚政府不重视经济发展,政治权力控制、掠夺社会财富的传统和闭关自守的政策,压抑了企业家精神的成长。李承晚不断煽动民众的反日民族主义情绪,目的却是用它来巩固他这个所谓“抗日英雄”的威信和权力。日益高涨的民族主义在50年代成了社会经济发展的巨大障碍:它使韩日关系正常化以及打通经济技术交流渠道几乎为不可能;大学生、知识新闻界以及社会公众把韩国经济落后的原因归结为日本殖民统治,而不去追究现行体制和政策的弊病;到处是贫穷、饥饿和战争创伤,却没人关心迫切的经济建设,而把发展的惟一希望寄托在南北统一后利用北方的矿产资源上。1961年朴正熙政变上台,进行了重要的政治变革,把传统上压抑、限制企业家阶级成长的集权官僚制政治构架改造为扶植企业家并把他们推向国际市场的有用工具;同时,采取出口导向工业化战略,把经济体制转变为外向型。这一制度变革,使韩国人不再是关着门骂日本或在传统中寻找虚空的民族主义者,而是在国际市场上处处同日本竞争。民族主义成为经济发展的巨大推动力。

与制度变革并行的,是民族主义价值观的改变。朴正熙威权政治的特点是,除了“爱国主义”之外,没有明确的意识形态,就像日本政府没有明确的官方意识形态或“主义”一样。上台后半年时间内,朴正熙政府便把各级官员短期轮训一遍,让他们批评李承晚腐败政治并学会“发展”、“预算”、“效率”、“范畴”等英文词,以取代李承晚时期的“反共”、“政治立场”、“统一”等政治口号。爱国主义同一套业务术语相结合而形成务实的民族主义价值观,官员们都

把精力集中在具体的任务目标上。李承晚时期官员满口政治道德口号,实际行为却是极端利己主义的,连政治口号本身也成了牟取私利的手段;朴正熙时期的官员没那么多政治道德外表,却在一套严格的法规、制度体系下变得比以往任何时候都尊重民族利益,为韩国经济奇迹的创造作了贡献。务实的民族主义价值观使国家管理求助于工具理性,而不是求助于文化观念或道德说教,这是它能够改变韩国社会的原因。

民族主义是可以被引向不同方向的,甚至被引向战争而给世界带来灾难。但民族主义是国家整合的保证,它也可以通过制度变革而被引向民族自我图强、引向和平竞争。中国知识界有一个不好的传统:不认真研究成功者的经验,老是寻找一个本体观念或新的“主义”来一了百了地解决问题。理性主义没搞好又去搞非理性主义,现代主义没搞好又要搞后现代主义,现在又被“新儒教伦理”、“后现代化”、“全球化”之类的新名词搞昏了头。在联合国历次会议上,西方各国对同一问题的立场不同甚至常常翻脸,说明它们还是在搞自己的民族主义。中国人总不会以为又发现一本新福音书而再上一次当吧!

(尹保云:北京大学)

民族主义与国家增生的 类型及伦理道德思考

时殷弘

民族主义是现代^①世界进程中最重要、最引人注目的动力之一。凡现代历史中具有世界性影响的重大政治事态,从宗教改革到法国大革命和拿破仑战争,从德意志统一到两次世界大战爆发以及二战后各殖民帝国的瓦解,几乎无不与民族主义相关。可以说,民族主义同历史学家、政治学家及政治经济学家们公认的现代世界其他重要动因一起,改变了整个世界。在当今的冷战后时期,被大部分观察家视为世界政治特征之一的无序倾向(或曰地方性暴力冲突多发倾向)也同民族主义密切相连。人们可以注意到当代世界的两大看来彼此矛盾的基本现象。其一是跨国层次(transnational level)上日益显著的一体化(integration),它们主要表现在经济上的互相依赖、文化上的趋同倾向以及政治上无世界政府的国际治理和国际体制^②;其二是亚国层次(subnational level)上同样日益显著的分裂化(fragmentation),尤其体现为突破国界的地方性经济区域兴起并冲击有关国家的全国性控制体制,国内民族、部族、宗教或地区冲突加剧,分离主义运动广泛化,随某些多民族

① 本文采用“现代”这一国际通用的术语,它相当于我国学术界惯用的“近现代”。

② 关于国际治理(international governance)和国际体制(international regime)的探究,分别见罗兹诺和捷姆皮埃尔合编《无政府的治理——世界政治中的秩序和变革》(James N. Rosenau and Ernst-Otto Czempiel eds., *Governance without Government: Order and Change in World Politics*),剑桥1992年版;克雷斯顿编《国际体制》(Stephen D. Krasner ed., *International Regimes*),纽约州伊萨卡1983年版。

国家解体而来的国家再度急剧增生^①。毫无疑问,民族主义力量是亚国层次上分裂化动向的主要直接原因之一,有些学者则干脆设想国际关系行为体正在因此向越来越小的单位变化。^② 不管这一设想是否合理,它无论如何反映了民族主义问题在当代世界政治中的突出地位,反映了发达国家和不发达国家各自的国际关系主流思想之基本理念——一体化或互相依赖理念与国家主权理念——在理论和实践两方面受到的挑战有多么尖锐。

民族主义问题的重要性,使之理应成为政治决策界和国际关系理论界思考和研究的一大对象。目前尤其必要的,与其说是提出对付民族主义问题的各种具体操作性见解,不如说是对此类问题包含的最基本的概念和模式进行探究,对所涉及的最基本的价值观作出适当选择。换言之,要在时事分析和政策方面明智地对待民族主义问题,就需要首先从历史、政治理论和伦理的角度研究民族主义问题。本文将分析民族和民族主义概念的内涵,探究民族主义的历史来源和主要功能,说明民族主义蕴含的非理性因素和暴力冲突倾向。所有这些都将侧重于民族主义同现代国家的关系,强调它在导致国家增生方面的作用。本文接着将界定战后世界导致或促成大规模暴力冲突的那部分民族主义问题的基本类型,简略地说明它们的原因和特征。最后,将扼要地讨论民族自决原则同国际主义、国际秩序和国家主权原则的关系,强调应当用有序变革和协调互相矛盾的集体人权这两个政治——伦理标准来对待当今及未来世界的民族主义和国家增生问题,采取既非激进亦非保守的开明立场。

^① 历史学家保罗·肯尼迪近来将这里所说的当代两大基本现象称为“权威上移上下移”。见肯尼迪《迎接二十一世纪》(Paul Kennedy, *Preparing for the Twenty-first Century*), 纽约1993年版, 131~133页。

^② 《北京大学国际关系研究所通讯》, 第3期(1994年1月), 5~6页。

民族和民族主义

民族主义概念当然来自民族概念。民族(nation)一词,可溯源于罗马时代的 natio,那是由拉丁文“出生”(nasci)的过去分词 natus 转化而成的,意指种族、血统、出生物等。在古法语中,natio 作为外来语经演变成为 nacion,这同后来移植于英语中的 nation 在词形、发音和初始涵义上已差不多完全一致。民族一词的来源表明,它在最原始的含义上已经是个社会历史范畴,由氏族、部落发展而来,代表一种最初基于血缘关系、而后具有某种共同语言、历史、文化传统的相当稳定的共同体。在历史发展的长河中,随着人口的增多、社会组织的复杂化和族际交往与渗透的发展,血缘关系的意义变得越来越抽象、越来越具有假设性,而共同语言、历史、文化传统以及由此而来的那种足够广泛的认同感逐渐成为民族的基本特征。然而,具备这些属性的民族共同体真正成为自在和自为的,对于民族的认同和忠诚真正被置于对家族、村社、地方、等级、阶级、教会之类群体的认同和忠诚之上,只是在各种狭隘的和普泛的封建关系退出历史舞台中心之后,亦即资本主义市场和现代中央集权的领土国家成为主导的经济、政治形态之后。正是从这样的历史发展角度,权威的《韦伯斯特大学辞典》对民族一词作了如下的依次解释:(1)由一般表现为共同语言、宗教、习俗等等的假设的血缘纽带联结起来的人群;(2)具有相同的惯例、习俗以及社会同一意识与共同利益感的人群;(3)统一在一个单一的独立政府之下的一国居民之总体,即国家^①。这些解释如实地体现了民族概念的历史发展,表明进入世界史的现代阶段之后,民族既是个文化心理范畴,也是个政治范畴。在现代,民族往往与国家合为一体而有了“民族国家”(nation-state)概念。西方人一般把现代国家称为民族

^① 《韦伯斯特大学辞典》(Webster's Collegiate Dictionary),1995年第5版,662页。

国家^①。在其内从理论上说社会、文化与政治已逐渐融合,民族共同体的生存、独立及其基本社会体制的维护被认为是民族国家的根本利益。

同民族概念一样,民族主义概念也兼有文化心理和政治这两个基本层面。欧洲思想史上较早明确意识到民族主义问题的大哲学家康德着眼于前一个层面,说大自然运用“语言差异和宗教差异”这两个手段把人隔开,它们都倾向于造成“互相仇恨和战争借口”^②。德意志民族主义的祖师赫尔德也是如此。他认为最有利于达到人类完美的方式是发扬各个民族的独特灵魂,它们表现在各个民族的语言、宗教、习俗、文学、艺术等等构成的独特的文化之中^③。德意志民族主义的另一位奠基者费希特特别崇奉民族语言的作用。他在引起巨大反响的《对德意志民族讲演集》中疾呼:“说同一种语言的人们由自然本身无形纽带联结在一起……他们同属一体,按本性构成一个不可分的整体”;“任何地方只要有独立的语言,就有独立的民族存在”^④。然而,随着民族主义在欧洲从少数思想家的信念转化为一种激励政治运动的教义,民族主义概念的政治层面越来越突出,而其核心内容成了建立民族国家,并在此后维护或增长本民族国家的权势、威望和内部凝聚力。民族主义概念的这种内在变化明显地反映在当代流行的民族主义定义中。《牛津现代高级英语辞典》将民族主义解释为:(1)对本民族的强烈

① 最典型的莫过于西方政治思想史研究领域公认的经典著作——乔治·萨拜因著《政治理论史》。该书将这一历史划分三大段:伯里克利时期开始的城邦国家理论史;从西塞罗、塞涅卡和奥古斯丁开始的泛世共同体理论史;从巴基雅维利以来的民族国家理论史。见萨拜因:《政治理论史》(George H. Sabine, A History of Political Theory),第4版(托马斯·索尔逊修订版),芝加哥1973年。

② 引自肯尼迪《迎接二十一世纪》,133页。

③ 欧冈《赫尔德与德意志民族主义的奠基》(Robert R. Ergang, Herder and the Foundation of German Nationalism),纽约1931年版,90~92页。

④ 费希特《对德意志民族讲演集》(Johann Fichte, Addresses to the German Nation. Translated by R. F. Jones and G. H. Trumbull),芝加哥和伦敦1922年版,191页、198页。

忠诚；爱国主义的情感、努力和原则；(2)争取政治、经济等方面独立的运动^①。在80年代由数百名西方著名学者合作撰写的《社会科学百科全书》中，民族主义被更有侧重地定义为认为每个民族都有权利和义务将本民族组成一个国家的一种信念^②。在美国和加拿大许多大学被非常广泛地采用的一部国际政治学教科书，则同样着眼于民族主义的政治内涵，将其称为在传统的“地方性忠诚”之外“对中央国家的强烈感情依恋，以及普通公民或臣民之介入其政府的政治生活”，其根本信条在于“独特的种族或语言集团是政治组织的惟一合法基础，因而国家应当基于民族^③”。

民族主义的历史来源

早在中世纪，欧洲就出现了某些民族主义萌芽。13——14世纪之交，法王腓力普四世因向法国教士征税问题，同意欲建立世俗世界统治权的教皇卜尼法八世公开对抗；约25年后，上巴伐里亚公爵露易为反对教廷干预神圣罗马帝国皇帝选举，同教皇约翰二十二激烈争执。在这两场以教皇败北而告终的斗争中，产生了可称为法兰西和德意志民族主义之最初流露的某些文献。^④到16世纪初，现代政治思想的鼻祖马基雅维利更明确地表现了民族主义情绪，用萨拜因的话说，那是一种“民族爱国主义，渴望意大利的统一，防止她断送于内部混乱和外国入侵”^⑤。此后在17世纪和18世纪，欧洲专制王朝国家作为现代国家的最初形态，为民族主义思想的兴起准备了一系列条件。专制王朝确立了与语言、种族

① 《牛津现代高级英语辞典》(Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English)，牛津1974年版，570页。

② 亚当·库珀、杰西卡·库珀主编《社会科学百科全书》(中译本)，上海译文出版社1989年版，509页。

③ 霍尔斯蒂《国际政治分析框架》(Kalevi J. Holsti, *International Politics: A Framework for Analysis*)，第3版，新泽西州恩格尔伍德克里夫1977年，68页。

④ 萨拜因：《政治理论史》，251～252页、272页。

⑤ 同上，327页。

和文化分野基本相符的较固定的国家疆界,建立起比较集权的中央官僚军事机器并促进了国内市场的统一趋势,从而在很大程度上打击了阻碍民族主义酝酿的封建主义和地方主义。此外,它还实施以增强国力、增长国富为主旨的重商主义对外政策,使欧洲国际权势竞争开始具备较明显的民族主义意味^①。

然而,民族主义的真正兴起是从18世纪末和19世纪初开始的。三大事态构成其主要的直接原因:一是法国大革命,特别是在这场革命中出现的人民主权论;二是作为对启蒙运动及其世界主义思想之反应的德意志浪漫主义和历史主义;三是工业革命及其引起的社会大转型,亦即现今惯称的现代化过程。法国革命者首开建立国民议会并奉其为国家最高权力的先河,正是这个国民议会在1789年宣布“主权……属于整个民族”^②。卢梭在《社会契约论》中提出的否定狭隘封建关系的“普遍意志”思想,终于体现为民族主义和民主革命的实践纲领——人民主权论。被他奉为最高美德和所有其他美德之源泉的爱国主义,终于从多少是抽象的原则转化为实际推动一场大革命的全民族信念。但是,由于启蒙运动及其世界主义思想的影响,加上法国督政府和拿破仑在“自由、平等、博爱”旗号下将民族热情变成了民族征服的动力和工具,法国民族主义无论在理论表述上还是在实践方式上都自相矛盾^③。以赫尔德、费希特和黑格尔为主要哲学代表的德意志浪漫主义和历史主义就是针对这两者发展起来的,它本质上是崇奉民族文化和追求民族统一的德意志民族主义。基于启蒙运动之普遍理性标准

① 参见维纳“权势对富裕——和18世纪对外政策目标”(Jacob Viner, "Power versus Plenty as Objectives of Foreign Policy in the Seventeenth and Eighteenth Centuries"),载于弗里登和莱克合编《国际政治经济学》(Jeffrey A. Frieden and David A. Lake eds., *International Political Economy*),纽约1987年版,71~84页。

② 引自文森特《国家理论》(Andrew Vincent, *Theories of the State*),伦敦1987年版,26页。

③ 用国际政治学大师汉斯·摩根索的话说,这种民族主义是“泛世民族主义”(universal nationalism),即一方面强调本民族道德和政治准则的独特性,另一方面又认为它们适用于所有其他民族,并且应当由本民族加诸于全世界。见摩根索和汤普森《国家间政治》(Hans J. Morgenthau and Kenneth W. Thompson, *Politics Among Nations*),第6版,纽约1985年。

的世界主义被认为是否定了每个民族的独特灵魂及其历史发展,法国的民族征服更激发了弘扬德意志民族精神和建立德意志民族国家的强烈意愿^①。由于新生的德意志民族主义极明确地强调民族文化和建立民族国家,它可称为民族主义的标准原型。最后,欧洲工业革命及其导致的社会大转型一方面造成了多种新的社会紧张,另一方面削弱或毁坏了一系列原先起社会维系作用的传统道德观念、习俗和组织体制。民族主义凭其提供的广泛认同感,符合维持社会内部凝聚力的客观需要,并由于这一客观需要得到了进一步的扩展和增强。

民族主义与国家增生

民族主义在历史上的主要功能,是强有力地促进创建现代国家以及加强现代国家。正如一位研究者所说,对国家身份和追求支配着 18 世纪末期以来 200 多年的国际议程,与此同时民族国家被普遍认为是国家惟一合理的形式,民族主义(特别是集中表达其意愿的民族自决原则)往往被奉为至高至尊的信条,优先于“民主、公民自由、福利、社会主义等等其他政治信念^②”。民族主义思想的兴起使得欧洲那些国家与民族特质不相符的地区出现了强大的民族主义运动,不管它们是采取自下而上的革命方式还是自上而下的保守方式。由此,统一的德意志和意大利国家得以建立,奥匈、沙俄、奥斯曼土耳其三大帝国解体,在它们的废墟上出现了一大批新国家。一战、特别是二战以后,民族主义运动也在亚洲和非洲的广大地区发展起来,世界政治地图上因此面新添的国家几乎不胜枚举。民族主义还大大加强了现代国家,因为它意味着国民

^① 斯特拉耶等人《文明的主流》(Joseph R. Strayer et al., *The Mainstream of Civilization*),第 2 版,纽约 1974 年,550~554 页;萨拜因《政治理论史》,572~579 页。

^② 霍尔斯蒂《和平与战争——1648 至 1989 年的武装冲突与国际秩序》(Kalevi J. Holsti, *Peace and War: Armed Conflict and International Order, 1648 - 1989*),剑桥 1991 年版,311 页。

大众通过各种政治和社会体制中方式有所不同的动员,以前所未有的广度卷入统一的民族国家政治,从而使政府获得远为巨大的物质资源和精神力量来用于追求内外目标。人们可以在法国大革命以来世界上所有重大战争的史册中,找到证明这一点的许多范例。

为什么民族多半向往国家身份?最简单的原因,大概是所谓自由意愿,即具有强烈自我意识的民族多半希望自我治理,而不是受治于、隶属于其他实体,尤其是实行民族歧视或压迫的实体。而且,取得国家身份还意味着成为现代国际体系内的主体,成为在法理上不受任何外来强制(除非事先有条件地自愿同意)、不亚于任何其他主体的自由平等的角色。在许多民族看来,这是无上尊荣的,因为这等于进入世界法理秩序的顶层——国际无政府俱乐部。除这些原因外,国际政治学家乔治·莫德尔斯基提供了一种近似结构主义的解释。这位世界政治历史大循环理论的倡导者认为,任何社会在世界体系中的位置和命运,根本上取决于能否进行具有世界意义的技术、经济、文化和社会——政治组织方面的重大创新,或能否及时从外界移植此类创新。现代历史上最大的创新之一,就是民族国家。同其他政治组织方式相比,民族国家是加强国家凝聚力、动员和集中社会资源、提高政治效率的最好手段,是“保护确定的共同体抵御有害的全球性影响、特别是抵御国家控制力之外的政治及其他事态之有害影响的一个主要装置。”近500年来相继的“世界领导者”(葡萄牙、荷兰、英国、美国)在它们成为这种角色之前,无不先行确立了本民族国家;而且,对那些相继的“挑战者”(西班牙、法国、德国、苏联)来说,确立本民族国家是形成挑战能力的先决条件。世界不发达地区的传统社会所以处于被发达国家控制的依附地位,主要原因之一是缺乏民族国家,而它们摆脱依附、走向发达的根本前提之一,是建立自己的民族国家并使之巩固和成熟。世界体系内全球层次和区域层次的竞争性生存逻辑,导

致基本政治单位的趋同,即民族国家的扩散和增生^①。对照 500 年来的世界史,特别是 19 世纪以来民族主义运动的纪录,很难说莫德爾斯基的上述论点是不适切的。

民族主义蕴含的非理性和暴力冲突倾向

在民族主义思想家那里,民族主义往往被表述为一套理性化的观念,具有系统的历史论据、政治与文化理由甚至哲学依据,而在受民族主义激励的一般大众那里,它却主要体现为非理性化的情绪、心态和感情。诚然,不能否认前者会对后者有巨大影响,即思想会武装群众,但民族主义思想一经转移到大众,便大致成了简单化的信条形态,其功能主要是印证有关的直接经验,并加强已有情绪、心态和感情。民族主义作为一种超越地方和社会阶层的广泛的文化心理现象和政治现象,说到底民族大众性质的,因而主要是非理性的。甚至民族主义思想家,其理论的基石也多半是一些带有强烈感情色彩的假设,只不过经过了理论性的整理和修饰。不仅如此,由于民族主义的头号作用是促进创建民族国家,而这往往非经历严重的政治、军事冲突不可,需要民族大众尽可能大的物质和精神奉献,因此必须诉诸最能激励和动员他们的武器,即感情、信条和口号,而非系统精细的理论思想。一位研究者认为,民族主义在履行其功能时“经常运用宗教、文化、传统、历史和语言,来操纵神话、象征和情感^②”。另一位研究者把民族主义的组成因素归结为 10 点,其中除去涉及客观成份的 4 点(共同文化特征、共同社会和经济体制、已有或渴望有的共同领土、已有或渴望有的主权政府)外,都是高度情感化和信条性质的,包括对可以虚构的共同历史和血缘的信念、对本民族同胞的依恋、对本民族实体的忠

^① 莫德爾斯基《世界政治中的历史大循环》(George Modelski, *Long Cycles in World Politics*),西雅图 1987 年版,尤其见第 6 章和第 8 章。引语见 208 页。

^② 文森特《国家理论》,27 页。

诚、对本民族成就的自豪和对其挫败的悲哀、对另外一些民族(特别是那些阻碍或看来威胁本民族独立的民族)的冷漠或敌意、对本民族前程伟大辉煌的希望^①。简言之,民族主义是一种激情支配的心理状态,是一种激发大众爱憎、造就大众理想的信念。爱憎即以实际威想象中的民族区分为界的认同感情和排他意识,理想即建立独立的民族国家,或弘扬其权势与威望。

民族主义具有的非理性很大程度上存在于“民族国家”概念中。尽管这个概念具备相当的適切性和约定俗成的通用性,可以有保留地使用,但严格说来,它确实包含着显著的神话成分。世界历史上现代国家的出现早于现代意义上的民族,更早于民族主义。甚至在欧洲王朝专制领土国家的全盛时期,即17世纪和18世纪的大部分时间里,地方性、等级性和跨国性的认同感一般仍强于民族认同感^②,纵横交错的封建关系仍使国家缺乏足够的民族同一性。国家形成和民族形成的这种时差,在当代世界不发达地区、特别是非洲的许多地方表现得也很清楚。在那里,可以说是国家缔造了或正在缔造民族^③。更重要的是,事实上大多数现代国家的疆界不与种族、语言、宗教、文化等民族特质的分界重合,它们并非单一民族组成的国家,而且同一个民族分布在两个或更多国家之内的情况即使在当今仍属常见。甚至最“现代”、最发达的西方七国中间,国家同民族真正吻合、称得上不折不扣的民族国家的,只有日本。民族与国家是两个互相交融但有区别的概念,前者侧重于种族、文化和心理特质,后者却是一个政治和法律概念。如果把民族和国家混同起来,认为每个民族都须组成为一个国家,或国家

① 沙弗《民族主义——神话与现实》(Boyd C. Shafer, *Nationalism: Myth and Reality*), 纽约1955年版, 7-8页。

② 跨国性认同感指的主要是欧洲各王朝和各国贵族阶层由于在血缘、利益和文化上的紧密联系而来的同胞意识。他们感到,他们互相间是作为同一个贵族社会的成员、而非不同民族、不同国家的成员打交道,因而遵循共同的道德规范和竞争准则。他们构成了一个“贵族国际”(Aristocracy International)。见摩根索和汤普森《国家间政治》, 260-264页。参见克雷格和乔治《武力与治国术》(Gordon A. Craig and Alexander George, *Force and Statecraft.*), 牛津和纽约1987年版, 21-23页。

③ 当然,在世界各大区域,相反的情况或许更多。

只有在仅仅并完全包容单独一个民族的情况下才具有合理性,那么这在理论上是非常偏狭和荒谬的,在实践中势必大大增强民族主义蕴含的非理性和破坏性。这样的民族主义要求国家的所有成员在具备相同的政治——法律属性(即国家公民)之外,还必须具备相同的语言、文化、宗教甚至种族属性。它同历史上的某些神权统治相比,必然更偏狭、更不宽容,甚至更狂热。民族主义包含的非理性(连同关于民族国家的神话)有助于造就一些伟大的历史进步,例如德意志的统一和许多殖民地人民的独立解放,但也促成了一些严重的历史灾祸,例如同极端民族主义、种族主义、族土归并主义有密切关联的两次世界大战的爆发和纳粹德国的罪行,还有这半个世纪以来发生的若干族际屠杀。

由于其常见的宗旨在于通过推翻政治现状来创建民族国家,也由于其情感色彩和排他性质,民族主义往往具有强烈的暴力冲突倾向。国际政治学家卡列维·霍尔斯特经过统计分析指出:从1815年至1914年,创建民族国家问题在世界上所有引发国际冲突的问题发生总数中占第一位,而这一问题在所发生的场合有55%导致或促成了战争,与维护国家或帝国完整问题并列榜首;从1945至1989年,创建民族国家再次成为最频繁地引发国际冲突的问题,而它在发生的场合最终导致或促成了战争的比例亦再次超过50%,在所有各类战争原因中独占鳌头^①。显然,19世纪和20世纪的国际关系史差不多主要由创立和巩固民族国家的斗争构成,而民族主义激励下的国家增生往往引发战争,通过战争实现,并播下国家独立后暴力冲突的种子。不仅如此,在民族主义激情的作用下,旨在创立和巩固民族国家的战争往往具有一些令人惊叹的特点,即民族主义领袖和大众不怕战争,具备坚决的作战意志,能够忍受非常巨大的伤亡来坚持战争,并由此促成此类战争异乎寻常地漫长和残酷。第二次世界大战后的历史尤其鲜明地展示

^① 霍尔斯特《和平与战争》,306-321页。

了这一点。

战后世界的民族主义和暴力冲突(上)

近500年来国际体系的演变,是欧洲国际体系扩展为全球国际体系的过程^①。这个过程大体可以分为在时间和空间上有所交错的三个阶段:欧洲现代国家及其组成的欧洲国家体系形成并成熟;世界其余地区被置于欧洲国家直接或间接统治之下,即被纳入欧洲体系之内;殖民地半殖民地普遍争取并获得独立和解放,成为法理上同其余国家平等的主权国。国家增生在第一和第二阶段几乎完全限于欧美两洲,而在第三阶段(大致为二战后)则集中在欧美以外地区。与此相应,民族主义由西方人的信念和运动逐步变成了主要是非西方人的信念和运动。西方运动主义的兴起和高涨大体上与政治、经济、社会秩序的现代化变革同步,而非西方民族主义的兴起和高涨却发生在相对落后的阶段,很大程度上是受外来影响冲击而产生。显然是这两点,再加上与它们密切相关的极不平衡的暴力冲突分布,使得霍尔斯特称当今世界存在着两个泾渭分明的国际体系^②。

战后时代导致或促成大规模暴力冲突的那部分民族主义问题有6个基本类型,它们是:(1)殖民地民族解放,创建独立国家;(2)主要由于外力而被迫处于分裂状态的争取统一、建立统一的民族国家;(3)争取本民族国家的政治自主,实现名实相符的政治独立;(4)分离主义,建立独立的、往往是单一民族的国家;(5)民族归并,即将境外相同民族及其居住的地域置于本国管辖之下或直接并入本国;(6)多民族国家的瓦解。所有这些类型的共性,是关于民族

^① 布尔和沃森《国际社会的扩展》(Hedley Bull and Adam Watson eds., *The Expansion of International Society*), 牛津1984年版。

^② 即(1)由业已成熟的民族国家(发达国家)构成的国际体系;(2)由尚未成熟、缺乏足够的民族认同和政治稳定的国家(不发达国家)构成的国际体系。见霍尔斯特《和平与战争》,283~284页、323页。

主义目标的“零和竞争”(zero-sum game),其首要结果是国家急剧增生和与之相随的国际关系的剧烈变化。

直至70年代中期为止,殖民地民族争取解放和创建独立国家的斗争,一直是战后民族主义的主流。尽管有不少殖民地是宗主国在世界潮流和殖民地民族主义要求的压力下,采取非殖民化政策而大致和平地取得独立的,但从总体上看,殖民帝国瓦解首先应归因于那些具有广泛影响的民族解放战争,从战后初期印度尼西亚反荷武装斗争和越南抗法战争,经阿尔及利亚独立战争,到毁坏最后一个殖民帝国的葡属非洲殖民地解放战争。所有这些以及其他关于殖民地前途的武装较量向殖民国家表明,维护殖民统治的军事、财政和政治成本超出了它们愿意忍受的界限。在这些较量中起决定作用的,是一种很不平衡的对比:一方面是整个民族在民族主义激励下为创建国家的彻底投入;另一方面是一个政府为一项日益失去合法性的局部利益的局部投入^①。

被迫处于分裂状态的民族争取统一在单一的民族国家之内,构成了19世纪德意志和意大利历史的一大主题,也构成了二战后朝鲜和越南历史的一大主题。朝鲜战争和1960年起历时15年的越南战争,便是战后由此类问题引起的两场最大的暴力冲突。尽管这两场战争的起源和进程很大程度上涉及意识形态对立、社会冲突以及外部地缘政治格局,但给观察者留下最深印象的,仍然是民族统一问题,是民族主义者(尤其在越南)把统一当作“绝对价值”,而非“随疼痛临界点的接近可以被取消的相对价值”,并以一种几乎是圣战者特有的激情为之赴汤蹈火^②。

^① 胡志明和主持印支殖民战争的法国总理拉尼埃的下述话语,很好地反映了这种“彻底投入”和“局部投入”(total commitment and partial commitment)的差异。胡志明说:“越南全民族坚决地用全部精力、生命和财产来维护……自由、独立的权利!”拉尼埃说:“法国一致希望尽早结束印支冲突,这场冲突妨碍了我们扩大在欧洲的军事作用。”分别引自陈辉康《越南人民抗法八十年史》(中译本),第2卷下册,三联书店1974年版,560页;美国国务院《美国对外关系文件》(U.S. Department of State, Foreign Relations of the United States),1952~1954年,第13卷,华盛顿1983年版,886页。

^② 盖尔布和贝茨《越南的讽刺》(Lise H. Gelb and Richard Betts, *The Irony of Vietnam*),华盛顿1979年版,139页;法尔《两个越南》(Bernard Fall, *The Two Vietnams*),伦敦1965年版,335页。

争取本民族国家的政治自主,实现名实相符的政治独立,指的是那些处在外国政治、军事控制下的国家的民族主义。这些国家名义上拥有主权,实际上明显地受外国政府主宰,很少有自主决定国家基本内外政策的余地。这种政治依附状态被公认主要存在于东欧,1956年的匈牙利事件在很大程度上是当地民族主义同苏联政治、军事控制之间的暴力冲突,1968年的捷克斯洛伐克事件以及阿富汗战争也具有类似的性质。同美国在越南的失败一样,苏联在东欧和阿富汗的失败表明,弱小民族的民族主义往往比超级大国的控制能力和控制意志更持久、更有力。

战后世界的民族主义与暴力冲突(下)

随着各殖民帝国的瓦解以及半殖民式政治、军事控制的衰落,分离主义越来越成为导致大规模暴力冲突的那部分民族主义的主要形式。分离主义往往追求单一民族的国家,相当强烈地体现了民族主义包含的排他性及其种种神话。它的实现,意味着原有的统一国家缩小或瓦解,还有可能导致分离出来的民族歧视、驱逐或迫害异族。因此,分离主义运动的发展多半会引发武装镇压和猛烈的冲突,例如60年代末期在尼日利亚至少使数10万人丧命的比夫拉战争,1971年以大量平民死伤、约1000万人逃亡国外以及第三次印巴战争为代价的孟加拉分离运动,1961年以来在伊拉克起伏不已,先后运用过燃烧弹、空对地火箭和毒气的对库尔德人的战争,60年代初起延续约30年之久的厄立特里亚独立战争,80年代初至今泰米尔分离运动同斯里兰卡政府之间的武装较量,等等^①。

^① 关于这些冲突,见卡尔沃科雷西《1945年以来的世界政治》(Peter Calvocoressi, *World Politics Since 1945*),第6版,伦敦和纽约1991年,385~387页、414~415页、431~432页、511~512页、542~543页。

从战后历史来看,分离主义运动多发的原因主要有:(1)殖民地的划分以殖民国家的经济、战略需要以及它们之间的力量对比和外交交易为依据,往往严重违反民族特质的分野,加上殖民当局为便于统治而设法加剧族际矛盾,致使独立后的新国内部各族之间缺乏凝聚力;(2)一些国家政府实行错误的民族政策,特别是歧视和压迫少数民族;(3)以创建民族国家为核心信条的民族主义思潮在战后条件下特别流行,民族主义运动的成功在战后又特别多见,这就格外地激励了分离主义倾向;(4)外部国家出于战略、经济或意识形态考虑,支持甚至扶植分离主义运动,例如法国援助比夫拉分离,印度援助孟加拉独立,苏联 1945 年至 1946 年扶植伊朗北部阿塞拜疆分离政权^①,美国长期鼓励西藏达赖集团等。同战后其他民族主义运动一样,分离主义运动(特别是导致大规模暴力冲突的分离主义运动)大多分布在不发达世界,并且一般都具有不寻常的坚韧性。

某些分离主义运动同前面所说的战后第五类民族主义问题有密切联系,亦即在所在国占少数的分离民族谋求并入由相同民族占主导地位的另一个国家。不过,这第五个类型是就后者的主动行动而言的,不管在它兼并的地域上居住的相同民族以及其他人口是否愿意。战前这方面最为人熟知的是德国吞并苏台德区和奥地利。战后引起大规模暴力冲突的例子包括:印度和巴基斯坦之间因试图兼并克什米尔于 1947 年 1965 年两次爆发战争,1975 年印度尼西亚武装兼并东帝汶并造成约几万居民被杀^②,1977 年因素马里进军本族人居住的埃塞俄比亚欧加登省而爆发索埃战争等。此类事态有着复杂的政治和经济原因,民族归并常被用作实行领土扩张的依据,但民族主义情绪和信念在其中确实起着重要的、有时是决定性的作用,而且其表现形式往往是非常偏狭的和强

^① 见比尔《鹰和狮——美国—伊朗关系的悲剧》(James A. Bill, *The Eagle and Lion: The Tragedy of American - Iranian Relations*), 纽黑文和伦敦 1988 年版, 31 ~ 38 页。

^② 卡尔沃科雷西《1945 年以来的世界政治》, 472 页。

词夺理的。

近几年最引人注目的民族主义问题,或者说民族主义力量发展造成的一个影响最大的结果,是多民族国家苏联和南斯拉夫的解体。它们造成了国家的急剧增生。苏联的解体自然尤其发人深思。专就民族和民族主义问题来思考,可以辨识出有关的几个原因。首先,苏联的民族分布结构过于复杂,整个国家几乎遍布难保不分裂的民族断层线。这使得各少数民族同全苏中央政权以及同散居在异族中的大量俄罗斯人的对立或冲突难以避免,也使各少数民族互相间的对立或冲突难以避免。其次,苏联的政治——宪法结构大有问题。政治上苏联过度中央集权并实行大俄罗斯主义,从而加剧了本来就很难解决的民族矛盾,但在宪法条文上,却规定各加盟共和国拥有主权,甚至可自由退出苏联,因而为心怀不满的各主要民族准备了政治大变动来临后迅速形成民族独立抱负的催化剂,准备了它们最终伸张分离主义的合法依据。第三,苏联体制的弊端是多方面的,但在过度中央集权和实行大俄罗斯主义的情况下,大多数非俄罗斯人难免把反映体制失败的种种严重经济困境归咎于联盟制度的存在,把脱离苏联甚至取消苏联当作摆脱困境的首要条件^①。与多民族国家相伴随的族间大规模暴力典型地表现为关于纳—卡州的冲突、南奥塞梯冲突、摩尔多瓦冲突、阿布哈兹冲突、南斯拉夫内战和波黑内战。尤其是波黑内战,堪称战后欧洲最大、最野蛮的战争。在民族主义、民族仇恨、民族私利的驱使下,冲突各族以互相杀戮展示了那里国家增生的部分代价。

战后世界还有一种由民族或部族矛盾导致或促成的大规模暴力冲突,那就是一国内部不同民族之间为政治权力、经济利益、宗教、语言、历史仇恨和互相恐惧等原因互相残杀,而不涉及建立民族国家或民族自治。因此可以说,这种暴力冲突同民族主义无缘,

^① 布热津斯基“共产主义后的民族主义”(Zbigniew Brzezinski, "Post-Communist Nationalism"), 载于斯皮盖尔编《世界政治热点》(Stephen L. Spiegel ed., *At Issue: Politics in the World Arena*), 纽约 1991 年,第 6 版,231-234 页。

或至少没有直接关系。1947年旁遮普和印度西北端致使200万人丧命的族间残杀,1991年至1993年的索马里内战,此后卢旺达胡图、图西两族间的大杀戮,便是此类冲突的三个实例。尽管由于上面所说的缘由,它不属于本文研究的范围,但必须指出:许多民族主义冲突,特别是分离主义冲突,都含有类似的落后野蛮的成分;而且,在一些脱胎于分离主义但仍不免包含不同民族的新生国家内部,有可能发生这类残杀,波黑内战便是明证。

关于民族主义和国家增生的伦理思考

同研究世界政治的其他范畴一样,研究民族主义及其促成的国家增生既应包括实证探索,在科学意义上回答事实是怎样的,也应包括规范性思考(normative reflection),在价值取向的意义上确定应当对事实采取什么态度。由于本世纪初以来民族主义的政治要求主要表述为民族自决原则,对民族主义和国家增生的伦理思考可以大体上集中在这一原则上面。

民族自决原则是由列宁和美国总统威尔逊提出的^①。不管实现的手段和程度如何,民族自决就直接目标而言,在理论逻辑和历史实践两方面都主要意味着有关民族获得国家资格,一般是摆脱隶属地位而成为独立的主权单位。它在伦理上碰到的第一个问题在于是否正义。同绝大多数道德判断问题一样,民族自决的正义性问题是复杂的,包含着内在矛盾,需要根据具体情况来评判。类似于对待个人自由,既要承认个人的所谓自然法权利(或曰天然权利),又要承认社会约束个人的权利,它体现在所谓人类意志法(human volitional law)包含的国内法之中,其目的是为了保障所有

^① 关于列宁的民族自决原则同威尔逊的民族自决原则在意识形态和实践含义上的重大区别,见莱文《威尔逊和世界政治——美国对战争和革命的反应》(N. Gordon Levin, Jr., *Woodrow Wilson and World Politics: America's Response to War and Revolution*),牛津和伦敦1968年版,31-32页、247-251页。

个人(社会成员)都可能实现其自然法权利。正义即人按照由自然法得到根本规定的理性(reason)和由意志法加以规范的社会倾向(attraction to and desire for society)来行动^①。同理,民族自决一方面是现代普遍公认的民族权利,另一方面在每个具体场合又须按照它是否侵害其他民族的正当权益、是否损毁各民族或各国之间平等与和平的交往的可能性来予以对待。正义是按照普遍公认的基本道义和法律准则、为实现民族权利以及使本民族或本国有可能与其它民族或国家进行平等与和平的交往而行动。以此衡量,前面所说的战后世界第一、二、三类民族主义无疑是正义的,而第四、五类民族主义正义与否却不能概而言之,其具体形态有些是正义或大体正义的,有些则是不正义或大体不正义的。不正义之处,主要在于为了本民族的自决而侵害其他民族的正当权益,甚至实行民族压迫或残杀,使得族际或国际交往无平等与和平可言。

民族自决在伦理上碰到的第二个问题,涉及国际正义与国际秩序的关系。民族自决权在当代被普遍公认,一个足够正义(并因此而有可能长治久安)的国际秩序至少应当是这一权利得到足够广泛的尊重和实现的秩序。尽管历史有了很大的进步,但迄今为止的所有现代国际秩序都未达到这一点,都范围不等、程度不同地包含着对民族自决的无理压制。因此,为合理地伸张民族自决权而变革国际秩序是正义的,各殖民帝国的崩溃以及半殖民地控制的广泛瓦解就是本世纪最正义、最伟大的变革之一。但从另一方面看,一个正义能够安存的世界必须是有秩序的世界。如果置国际体制和国际稳定于不顾,动辄单方面推翻现状,那么随之而来的将是混乱、战争或毫无正义可言的民族压迫。只有在现状非常不义,并且缺乏和平调整(包括互相妥协)之可能性的情况下,这样的

^① 这里的论说参照源于格老秀斯的理性主义政治哲学,目的只在于借鉴一种有助于本段思路展开的范式。参见考克斯“格老秀斯”(Richard H. Cox, "Hugo Grotius"),载于斯特劳森和克罗塞合编《政治哲学史》(Leo Strauss and Joseph Cropsey eds., *History of Political Philosophy*),第3版,芝加哥1987年,386~395页。

行动才是伦理上、政治上适宜的,例如殖民地民族解放战争。国际政治理论大师赫德利·布尔说得有理:“给世界政治提供秩序的任何体制,如果要经久的话,就需要对正当变革的要求作出让步;因此,对秩序目标的明智的追求还将考虑到正义目标。与此相似,正当变革的要求需要考虑秩序目标,因为这些变革只有在……可被纳入某种提供秩序的体制时,才能成为牢固可靠的。”^①由于民族主义经常蕴涵强烈的暴力冲突倾向,其权利要求往往意味着巨大的生命牺牲和后果深远的国际动荡,就更增加了对它们作道德判断时权衡正义与秩序的必要性。

民族自决原则面对的第三个伦理问题,涉及它同国家主权原则的关系。民族自决如前所述,主要意味着民族获得国家资格,一般是摆脱某个国家的管辖,成为独立的主权单位。这又分为两种情况,一是摆脱帝国统治,二是分离出原属的多民族国家。前一种情况下,受损的是在当代已丧失合法性的宗主国原则,而在后一种情况下,受损的是作为国际法的基石并具有重要道德含义的国家主权原则^②。这就是说,只是靠损害一国的主权,追求分离的民族才获得主权。同对待前两个伦理问题一样,对待民族自决权与国家主权的这种抵触也应避免简单化和片面性。在现状非常不义,缺乏和平调整的可能性,而且分离给当事双方人民造成的苦难和它导致的国际动荡并不过于严重时,理应将民族自决权置于优先地位,反之则应考虑维护国家主权。而且,确定现状是否不正义以及不正义的程度,主要应根据有关民族多数人口以各种自由方式表达的判断,而不应根据分离主义领导人或外国干预者的一面之辞。

说到底,民族自决、国家主权以及与这两者相连的各国各民族人民的生命安全、经济福利、尊严等等,都是集体人权,都应加以尊

^① 布尔《无政府社会——世界政治秩序之研究》(Hedley Bull, *The Anarchical Society: A Study of Order in World Politics*),伦敦1977年版,95页。

^② 这里不谈自愿允许分离的情况,那是很罕见的。

重。在不得不作出有所侧重的选择时,必须有理有节。殖民帝国早已覆亡,现代民族国家(无论成熟的或欠成熟的)已遍布全球,广大不发达国家需要和平与国内团结以利发展,冷战后的国际社会需要构筑比较正义、比较安全的秩序。在这样的世界上,理应按照有序变革和协调互相矛盾的集体人权这两个标准来对待民族主义和国家增生问题。为此尤其重要的是,所有民族和国家都应避免道德上的偏激。道德判断的适度是政策适度的一个先决条件^①。

(时殷弘:南京大学历史系)

^① 关于国际政治中道德判断适度的重要性,见摩根索和汤普森《国家间政治》,13~14页。

全球化、民族主义与国家地位

曹泳鑫 邵林

一 全球视野中的民族主义与全球化

民族主义与国家不是从来就有,民族主义的演变与以国家为中心的国际体系的发展相伴,民族主义在现代国家关系史上的主要功能,可以说是强有力地促进了创建现代国家以及加强现代国家,有学者论证,民族主义还没有走到终点,并且在继续其变化^①。从国家的内外关系两方面看,民族主义经历了如下演化历程:

民族主义以追求对外摆脱宗教、异族统治,建立以君王为核心的国家开始登上欧洲舞台。有文章认为^②,威斯特伐利亚约(Peace of Westphalia)标志着民族主义和国家意识的出现。而世界的重大变化发生在18世纪末19世纪初,以法、美两国革命为标志,民族主义开启了主权在民的政治民主化进程,影响美国(1776年)和法国(1789年)革命的是关于统治者和被统治者之间关系的思想变革,美国革命及其独立宣言重新解释政府的权力来源于被统治者的同意,法国革命及其世俗信条宣称“自由、平等、博爱”,标志着国家权威的理论根基从贵族私权转向市民社会,民族国家才真正诞生,民族主义作为世俗意识形态才发展到成熟期。当时确立起来的民主原则是,政治权力属于人民而不是君王。这种观念改变并扩增了民族主义的概念,包括了民众对国家的认同和参与国家事

^① John T. Rourke, *INTERNATIONAL POLITICS on the WORLD STAGE*, 5th Edition, DPC/BB Publishers, Connecticut, 1995, p. 178.

^② 同上。

务的思想,作为这种变化的一个象征就是拿破仑法国(1799—1915年),它是第一个借爱国主义力量建立百万大军的国家,随着拿破仑战争,也开始了一个民族国家的对外政策和战争的时期,即一国的广大民众与国家强权和国家政策的认同取代了他们同王朝利益的认同^①。之后,主权思想和民族自决原则迅速波及全球,大帝国一个个解体,代之而来的是一个个民族国家,这一浪潮直至20世纪世界范围内的王朝帝国普遍发生裂变。

以工业革命为特征的现代化运动与民族主义互为促进,国内变革转到经济领域。遍求经济的民主化,它与外部主权矛盾一起共同导致了对国家的不断增多的要求,国家作为社会进步的实际控制者和维护者的地位进一步牢固,并成为现代国家的主体。19世纪是欧美工业化迅猛发展的时期。这一时期的突出角色是非人性的工业技术,它造成人类对资源的更大需求。这种技术与资源结合对国际关系变化产生的影响表现在:一,各国实力上比较,优势变换位置,像德国就因其快速的工业化发展而获得了这种优势;二,工业化和技术发展使得欧洲在实力上超过了尚未工业化的亚洲和非洲。资本在资源和市场上的扩张直接导致殖民主义的发展,开始了发达国家标榜权力的时代,也给后发展国家的民族主义增加了反殖民压迫和摆脱经济依附,争取经济独立和现代化的任务,国家之间(尤其是帝国主义国家之间)矛盾激化的结果是20世纪的两次世界大战。战争推动了民族国家独立运动蓬勃发展,世界民族主义进入新高潮。

两极冷战格局使得民族主义发展受到暂时抑制甚至扭曲,冷战时期与过去不同在于,冷战时期的民族主义被认为是民族主义

^① Hans J. Morgenthau, *POLITICS AMONG NATIONS - The Struggle for Power and Peace*, 6th Edition (Revised by Kenneth W. Thompson), ALFRED A. KNOPF Inc, New York. p. 120, p. 349 - 352

的世界主义,它是驱使超级大国扩张的力量,它所主张的是一个民族和一个国家有权将自己的价值和行动准则强加于所有其他国家,以拯救世界为旗帜来称霸世界^①,而现代化的浪潮和由此带来的新科技革命,推动了经济全球化的快速发展,它冲破了两极格局,也同时激励了民族主义,冷战结束后国家数量的增加和独立主权意识的爆发说明了继续着的民族主义力量。同时经济全球化也使得地区意识和世界意识增强,主权观念受到挑战,民族主义正被别的政治效忠的呼声冲淡,旧民族主义似不合时宜,但强权和霸权的逻辑也普遍遭到反对,与全球化趋势相适应的新民族主义与新国际秩序的构建将预示未来的理论和实践。

从民族主义历史演变可以看出:一,民族主义与权力密不可分,世界范围的民族主义历史地与现代国家的形成联系在一起,其核心问题至今一直是民族国家的权力问题,对内表现为如何处理政府、社会、个人之间的关系,对外表现为国家之间的主权关系。二,民族主义伴随现代化向前发展,较一致的认同是,民族主义和现代化都源于欧洲,并于20世纪扩展到整个世界,最早走向现代化的国家其推动力缘于民族主义,现代化的全球推动又促使世界上每一个民族国家都在民族主义旗帜下走向现代化之路,这就是所谓的现代化的内生说和外缘说。三,民族主义中的民族已是个动态概念,在认同于民族国家这一共同体之后,构成“民族”的诸因素是不断整合的,民族国家是定义“民族”的主要依据,虽然其要素包括种族、语言、宗教、价值观、行为规范、制度、民俗,但定义某一特定民族完全依据历史条件和环境^②,民族的存在是由于民族成员的认同和某种共同的情感,无论这种认同是如何产生的,就像美国作为移民国家,没有自己独特的语言、宗教和传统文化传统,但人们无法否认美国民族的现实存在,其民族主义表现同样令世人关注。

^① Hans J. Morgenthau, *POLITICS AMONG NATIONS - The Struggle for Power and Peace*, 6th Edition (Revised by Kenneth W. Thompson), ALFRED A. KNOPF Inc, New York, p. 120, pp. 349 - 352

^② 徐迅《民族主义》,中国社会科学出版社,1998年版,43页。

全球化趋势似乎是同民族主义的复兴背道而驰的,因为现代通讯、运输、军事和经济依赖所提出的一些基本问题已经超越了任何单一国家的利益,也不是任何一国所能解决的,总结关于经济关系的全球化发展带来的变化和影响有如下方面:一,生产和贸易同时增长,但国际贸易增长更快;二,对资源的需求扩大,资源的国际流动加快;三,国民的消费主义膨胀,对国内和国外产品的需求急剧增加,从而造成扩大贸易的压力;四,国内外交通运输更为便利;五,贸易自由主义越来越占据主流,关税壁垒等在逐渐降低水平;六,国际分工越来越明显,拥有高新技术发达国家占据新产品生产和贸易的有利地位,国际不平衡发展更为突出;七,国家间金融联系已十分密切,在跨国公司基础上发展起来的跨国投资大量增加,一国的货币汇率和利益已成为影响国际和国内经济健康发展的重要因素;八,国内就业、物价等直接关系国民利益的问题,也越来越依赖于国际市场因素,相互依赖开始对国家独立构成挑战;九,经济依赖产生了国际与国内关系的双向影响,正象世界形势影响国内形势一样,国内经济和政治也对国际形势产生影响,一国经济的衰退会引起邻国乃至世界的连锁反应,世界经济的不景气会使各个国家纷纷采取保护主义;十,国际关系中原来所区分的政治关系和经济关系越来越模糊化,经济力量似乎既是国家利益和对外政策的目标,也是其工具,经济交往常带有政治色彩等。然而,全球化浪潮并非冲淡了民族主义,全球化浪潮对民族主义必然造成重大影响,特别是从两极冷战格局结束之后国际关系中民族主义重又突出来看,须进一步认清民族主义的新现实及其理论依据。

二 全球化与大小国民族主义的实与论

在当今世界的大舞台上,各国都在以同样的市场逻辑展开角逐,生产和销售的全球化使得国家权力与全球商业之间的关系既紧密又紧张,全球收入分配差距进一步拉大,经济不稳定加剧,集

团化竞争日趋激烈,全球政治与军事秩序不明朗,在这样一个竞争性极强的国际环境当中,民族国家的国际、国内行为都在发生变化,不少国家采取一种政策竞争的新重商主义战略,即各国为了经济政治和其他有关利益,政府会情不自禁地操纵经济政策。

在西方看来,全球化这一概念表示由西方主宰的国际经济秩序通过市场化和政治变革而不断向世界各地扩张、推展的过程,全球化的市场经济被介说为资本主义和民主的取向,然而“很不幸,资本主义和民主都不是主张团结的意识形态,它们是过程意识形态,强调谁服从被推荐的程序就会比不服从的人得到更多的经济上的好处”^①。

民主制度信奉政治权力平等,而资本主义则信奉市场决定一切,按照其自身逻辑,重商主义和资本主义是共享自私自利这一基础的孪生经济战略,重商主义强调的是民族国家利益,资本主义强调的是个人和公司利益。二者的结合也就导致世界经济一体化的向心力与主权国家的离心力之间的冲突。其实,西方对全球化的理解本身就是民族主义的反映,资本大国的民族主义者非常担忧全球统治结构的改变,有人认为对待全球化应小心行事,全球化将预示由更加混乱的权威来主导一个无比混乱的世界,以及经济趋平将会挖富裕民族的墙脚去让全球贫困者获利。即使在美国,人们也埋怨全球化带来了失业、加大了收入的不平等、实际工资的降低,既然在全球化而前,“你可以跑开但却难以逃避”。所以,要产生对全球化进行控制的操纵的欲望^②,还得靠国家和政府作出战略取舍。国家把经济作为工具或手段加以运用在过去叫做重商主义,现在被习惯称为国家的经济职能,国家对外运用经济手段的作法有两种:一是给予经济优惠政策,比如美国常常为贸易最惠国待

^① [美]莱斯特·瑟罗:《资本主义的未来》,周晓钟译,中国社会科学出版社,1998年版,17页、155页、59~62页。

^② Richard N. Haass and Robert E. Litan, Globalization and Its Discontents, FOREIGN AFFAIRS, May/June, 1998, p. 2~6.

遇或经济援助附加条件等；二是进行经济制裁，制裁的运用随着全球化的发展越来越多，因为经济的相互依赖使得对手抗制裁的能力更为脆弱，经济制裁似乎成了不进行战争而向对象国施加压力的一种选择。据统计，从1914年到1936年间，经济制裁仅有8次，而1940年至1969年增加到44次，70年代和80年代20年间则达到71次，无庸讳言，经济制裁本身就反映了世界经济严重不平衡，在这种不平衡中，发达国家往往运用经济制裁继续主宰发展中国家的命运，在70年代和80年代的71次制裁中，49次由发达国家向欠发达国家实施，自从第二次世界大战以来，实施制裁的国家的平均经济实力是受制裁国的187倍^①。

关于何为适度民族主义的问题在理论上引起争议，现实主义派别认为，在今天的国际关系中，由于不公正性的严重存在，“安全困境”是无法避免的，也就是说，世界市场中存在着不稳定和世界市场不灵的问题，根据现代博弈论，一个国家由于担心遭到外来威胁，所以要强调自身力量。安全困境的存在以及国家间的实力竞争使得各国不能关心经济交往时的相对利益，即各国不仅考虑各自是否受益的问题，更要考虑谁会受益更多的问题，因为经济优势往往转化为国家实力。因此，世界市场上表现的国际之间不交易或为交易设置障碍的现象很常见。由于不存在一个统一规定各国产权配置模式的世界法，所以各国产权配置各不相同但都合法，在政府与企业的关系上，有的国家为了实现其国家管理目标，政府会对公司或企业给予财政上的大力支持，这就引发国际贸易上的公平不公平问题的争端，上升为保护主义或民族主义的政治问题，国家间竞争性在于世界资源的有限和国际关系的无政府状态，这决定了民族国家的生存和安全始终处于第一重要，当核心利益没有受到威胁时合作才是可能的。经济上的相互依赖的确制约了各

^① John T. Rouzke, *INTERNATIONAL POLITICS on the WORLD STAGE*, 5th Edition DFC/BB Publishers, Connecticut, 1995, p. 480 - 483.

方采取异常行动的能力,各方在经济领域都暴露了易受对方报复的弱点。加大了不合作的成本,导致更多的合作;但相互依赖也能导致冲突和战争,如果一方在经济命脉,如在关键性的资源上依赖对方,对方将可能凭借这种依赖关系进行讹诈。

自由主义的逻辑则是,相互依赖正在影响国家行为,各国通过制定某些规则、程序和制度安排实现集体行动,配置国家间的权力和利益关系,使大小有别,利益均沾,由此调节当代复杂的国家间关系;相互依赖同时包含了国家对必要目标的追求和自主权的限制,即为实现目标要付出成本,在安全和平的条件下,一国首先会追求合作而不是不和。新自由主义强调国家间的相互依赖,国家间的冲突可以通过相互交流的手段即制度、规则加以解决,从而达到合作,防止两败俱伤。但由于自由主义并没有提出理想的制度操作模式,为民族主义留有余地。

发展中国家虽在国家关系中处于弱势,但其民族主义在政治、经济、文化方面都有表现,只是无论政治民族主义,经济民族主义,还是文化民族主义,在当今的全球化时代都不再是那种自我崇拜、盲目排外或闭关自守的民族主义,而是着眼于国家加快发展富强、并不断改革自身以创造有利于民族发展条件的民族主义,但主权独立仍表现为民族主义的核心目标,只是对主权独立的认识在变化。独立意味着什么?虽然任何民族都不再欣赏孤立意义的独立,独立意味着不受他国威胁的选择发展的自由,保存某种文化的自由,个人、群体生活在自己共同体之中的自由,以及在国际社会中受到考虑并参与、免受歧视和剥削的权力^①。同时,全球化时代完全不需要外来商品和服务已变得不可能,分工和交换是提高生产和获得商品和服务的手段,所以就存在分工基础上的相互依赖和合作,问题是这与国家的独立是否矛盾。由于许多重要变革发生了(金融市场的全球一体化、经济实力集中到能够左右成本与工

^① John. W. Burton, WORLD SOCIETY, Cambridge University Press, 1972, p. 94.

资的一些行为主体的手中、企业的国际化等),国家政策的自主性和有效性已经下降,在那些国家权力不再进行控制的领域,各国政府之间要进行政策协调。然而政策协调的根本问题并不是主观上愿意不愿意及技术上行不可行,而是各个行为主体缺乏共同一致的政治目的。政策协调无法要求各国政府甘愿使本国的经济独立服从于全局决策。经济自由主义强调国际贸易的互惠互利性,而经济民族主义则认为这种贸易本质上相互冲突的。在一个充满了国家间竞争的世界里,由于经济的相互依存关系决不是对称的,因此各国都在试图改变国际经济关系法则。许多发展中国家的第一种战略就是自主或自立的发展,采用的第二个战略是经济地区主义,即在一定地理范围内的一批国家试图通过经济合作和联盟改善它们与发达国家的相对地位。遗憾的是,地区合作不成功的原因在于地区内部的对外国投资和贸易额的竞争和争夺,促使不发达国家主动愿意参与地区合作的经济民族主义力量,又使这种合作落空,因为增进本国的利益才是目的,因各国国内市场的大小不同,卷入全球化的程度也不同,对国外市场依赖越大,本国就业、资金、产品方面承受的风险越大,因而各国都不会愿意过大地受制于外部经济环境。

全球化使得一方的做法将给他方带来影响,比如,每个国家都想拥有现代化的工业,因为它与整个经济发展、经济自给和政治自由的目标息息相关,而且它又是军事实力的基础进而也是民族独立的基础,民族主义者对工业实力的期望导致许多国家积极实现引进外国技术为基础的工业化。不发达国家企图从发达国家那里获得先进的技术。比较利益的转移和新工业国的兴起在政治上产生重大影响,不发达国家要保护其新生的工业,并企图打入世界市场,实现规模经济效益,取得外国货币,为进口提供资金等。这种工业化的成功会削弱发达国家工业的地位,迫使霸主国或先进国家要么努力保护本国工业、实行经济冲突的政策;要么改造本国经济,进行结构调整。不管怎样,各国都要干预本国经济,以控制经

济发展过程和保护国内福利,干预又会引起同遵守国际行为准则所带来的好处之间的抵触。

总结民族主义关于实施经济保护的论据大致有:(1)保护国内经济。受到威胁的企业和劳动团体以及所谓的弱小工业在面临国际竞争时往往寻求保护。(2)保持国内经济的多样化发展。认为听任世界经济分工的发展会让一国过于依赖某项资源或产品,一旦世界市场疲软,国内经济很容易陷入灾难。(3)补偿实际存在的不平等贸易。认为自由贸易理论忽视了真实世界的贸易扭曲。(4)为了国家安全。一国对外部资源的广泛依赖将使国家失去防御能力。(5)政策运用目的。控制经济以实现国家其他方面的利益,运用对外经济的优惠或制裁措施可以达到政治目的。(6)限制外国投资的负面影响。外国投资者对经济的控制会干预本国政治进程,外资影响本国货币汇率,跨国公司冲击国内品牌,外资公司对职员的管理可能与本国政治文化相抵触,而且跨国公司容易用转移利润的办法逃避国家宏观控制,削弱民族国家对其经济的指导作用等。

三 超国家、次国家体系与国家的地位

国家关系将日趋对抗还是走向一体化,或者在政治和内务上更趋独立而在经济上更加一体化?美国莱斯特·瑟罗这样解释与经济全球化进程同时出现的民族分裂主义和区域化现象^①,认为经济发展的现状冲击着许多国家并使之解体,同时又在促进区域性的整合。潜在的小型国家注意到世界上有些最富裕的国家(如瑞士、奥地利、挪威和瑞典)和发展最快的国家和地区(如新加坡和香港)都不大,常常不过是城市国家。于是他们见到别人所做的自

^① [美]莱斯特·瑟罗《资本主义的未来》,周晓钟译,中国社会科学出版社,1998年版,17页、155页、59~62页。

己也想做。过去民族主义运动的高潮,潜在的担忧是经济的规模问题,国内统一的经济规模对于经济成功至关重要,往往强调的是国家统一。当今全球化的急剧发展使得对外经济联系更为重要,也更为方便,生活水平的维护和提高不一定非要依赖国内规模经济,于是无论在第三世界还是原来的第二第一世界,小种族集团的民族主义国家意识形态纷纷出现。从中东、中亚、地中海、非洲到北美的魁北克,二战后的政治地理已不够稳定。与此同时,为了通过谈判取得进入世界市场的权利,国内集团更愿加入更大的区域性经济组织,他们认为更大的区域性经济组合是经济保险的政策,可能保证他们参与世界经济。然而不少人认为,从相互依赖和国际合作角度看,区域一体化只是有效手段,一体化并不能解决政治和经济发展问题,它只是为步入一体化的国家增进了发展的可能性,问题的解决必须在各个国家内部进行,人们加入区域组织的愿望与其说是出于热爱,还不如说是出于竞争造成的担心。区域组织不但不能促进全球经济合作,反而会在将来某一天成为经济—政治—军事激烈竞争的中心,正像单个国家曾经有过的一样。

在内部,国家除了拥有领土、人口、组织结构这些硬件之外,其存在更主要的还在于保持权威和国内忠诚这样的软件,由于市场全球化的竞争性,民族主义所奉行的新战略贸易理论就是加强国家的权威,战略贸易理论的加强,加速了技术创新,促进企业首先进入市场并建立起规模经济以产生更大的效益,为此,政府要提供补贴扶持企业创新,通过保护国内市场,促进出口来为企业扩展市场规模,同时也对国家的组织形式提出了新的要求,随着经济发展和技术进步,社会对政治性服务的需求增多,这种服务包括教育、卫生、工业组织、通讯、法律秩序等,最有效的政治服务往往建立在地方化之上,因为这样的服务适合已经存在着的文化,环境和当地条件。据此有人认为政治与经济的发展活力迥然不同,国际商务总能存在,而政治单位却很可能不是越来越大,参与地区性事务的要求、非集权化行政需要以及那种保持文化独立特性的驱动力,都限

制了大国权力的任意发挥,有人因而认为未来的世界社会是在不断扩大规模的经济单位里,存在着拥有广泛责任的地区政府^①。然而从安全角度看(安全有客观现实条件标准与主观心理认同标准),民族主义意味着对民族国家和民族的忠诚超越其他任何对象,是集体凝聚力的根基,也是对全球意识、全球忠诚的障碍。当然,这种民族主义也有过表面退化^②,其表现形式为一国人民对外国的忠诚代替了对本国的忠诚,其转变动力在于意识形态的操纵,其事件载体为第二次世界大战和随后的冷战。战争期间有对法西斯和其对立面的不同忠诚。战争后有超国家的统一运动,比如西欧和东欧的超国家联合;两极对立的冷战更使得民族主义黯然失色。但无论哪种背景之下的忠诚转移都基于民族安全的原因。比如欧洲,战争的破坏和战后欧洲的政治、经济和军事上的衰落,国家变得软弱无能,远不能保证其成员国家的完全和权力,造成民族社会强烈的不安全感。反过来,当超国家的联合也威胁到一国国民的安全利益时,民族忠诚会重新转到国内。随着国际社会的越来越不稳定,对国家——个人或民族的象征性替代物——的感情依恋越来越强烈,在竞争日益激烈的现时代,更为强烈的个人挫折和忧虑导致更强烈地认同于国家权力的对外政策的强硬和保护性一面。

纵观社会历史,随着社会环境与人们生活关系及其对个人满足的条件的发展变化,人类的忠诚的对象在不断发生变化,忠诚的范围由小到大,最初是在群体家庭之内,而后忠诚于地方部落或教区,民族忠诚随着君体王国的产生转向君王,工业化和城市化的发展,引起观念形态的变革后,对民族国家的忠诚则取而代之。可以推论,科技经济发展带来交往的扩大,人们的利益关系在不断扩展,随着超国家或非国家体系与人们关系的越来越亲切,随着服务

① John W. Burton, *WORLD SOCIETY*, Cambridge University Press, 1972, p. 98 - 99.

② Hans J. Morgenthau, *POLITICS AMONG NATIONS - The Struggle for Power and Peace*, 6th Edition (Revised by Kenneth W. Thompson), ALFRED A. KNOPP Inc. New York. p. 121 ~ 125.

的分散,人们的忠诚可能会分散给地方、国家和国际结构。然而,在跨越文化和社会不同环境的合作中,只有当国际机制不对即使是最小国家的安全构成威胁,它才能获得其存在的合理性,但用超强的国际体制去削弱国家权力、达到世界一体化的设想恐怕行不通。相反,有学者认为^①,各种国际机制的产生与发展在不断加强民族国家的主权地位,从较早在欧洲盛行的均势体系一战后的国联,再到二战后的联合国,还有外交方面的各种国际会议组织,不能只看成是试图控制国家的行动,它们所启动的调节方式,对于国家行使其独立主权非常重要,正是这种国际监控操作促成了主权国家遍布全球,也保证了国家关系能够展开,随着经济全球化发展,主权的让步主要是在经济关系方面,相互依赖使得政府调控国民经济的能力下降,提高经济增长率通常要求更多地参与世界经济,这又增加了面对外部波动的脆弱性,力图影响或调控世界经济活动的现存跨政府组织,看来在未来会进一步发展,某方面主权的让步不一定丧失主权,而是避免了国际交往中本来可能的丧失。对国家主权最严重的侵蚀可能在于国家完全陷没于世界经济之中,失去了国家总体政治控制。即便如此,与初期重商主义不同的是,由于国家发展中军事与经济制度、政治权力与经济权力、政治权力与商业机构和企业公司经济活动的分离,民族国家控制着全球的可居住地区,工商企业则没有掌握对暴力工具的控制权。经济全球化、全球关系的集中化(超国家组织的发展)与国家主权之间并不总是相互排斥的。在国家能够提供从安全到教育的所有服务的历史阶段,对国家机构效忠的民族依然随着国家遭受威胁而变得强烈。

最后我们还要考虑文化民族主义的影响,经济与科学全球化的发展趋势必然推动文化的国际交流。但是否统一的市场经济规

^① [英]安东尼·吉登斯《民族——国家与暴力》,胡宗泽、赵力涛译,三联书店,1998年版,305-344页。

律必然促成同一的全球文化、形成同一的世界价值体系？经济与文化有密切的联系，但又有各自不同的运行规则。而且，经济全球化无论在国际还是在国内都使得贫富差距进一步拉大，这种分化也反映在价值体系上，总有反传统和维护传统两种取向，也总是表现出强势和弱势文化的分野，维护自身文化优越地位，抵触外来文化的民族主义情绪必须出现，即使是学习别人也是为了维护自己。就像有人早作判断，随着越来越相互依赖的全球经济的发展，瑞典人会更瑞典化，法国人也会更法国化^①。虽然人类的文化价值观有史以来最大程度地为追求利润最大化所影响，但世界在道德和政治领域里的事态发展同世界在科技上的统一不相对应；即使新闻和思想不分国界传播，不同国家会使这则新闻具有不同的色彩；在对待像民主、自由和安全的概念上，各国所指不同向往不同；世界最广泛一致的舆论是厌恶战争、反对战争并希望避免战争，但所反对的又往往是抽象的战争，对特定的战争则看法不一。在超国家一体化上，很多人感到他们的利益被现代世界上的各种超大组织所忽视或破坏，国家作为其公民的国际代言人弱化，一谈到世界政府、国际法和全球村文化，个人权力的丧失感和人们对他们与别人的差异性被同化成单色调文化的担忧猝然加剧，等等。有一种民族主义用文化来解释经济，强调经济发展非与本民族文化相结合不可，认为文化因素是经济发展的关键。美国《洛杉矶时报》1997年12月1日发表一篇文章说，亚洲目前的经济危机是由于西方市场模式强加于亚洲的政治经济文化引起的，亚洲资本主义陷入危机的部分原因是传统的文化与进口的经济价值观不相称^②。有发达国家文化民族主义者把非西方文明或外来文化视为一种威胁，文明冲突可谓其代表，还有一种文化民族主义，其目的是利用经济全球化为推动力，将自己的文化价值体系全球化或世界化。

① 约翰·奈比斯特《大趋势》，中国社会科学出版社，1982年版，75页。

② 转陈忠经《冷眼向洋看世界》，中国社会科学出版社，1998年版，80页。

比如美国的弗朗西斯·福山的历史终结论,其逻辑是,资本主义的自由民主已经是历史进程的终极状态,其他的历史与文化都要重合于西文的文化,历史是向着西方文化线性发展的。为此,西方应抓住时机,促进其他世界的变革等。回顾世界史,从16世纪开始,在世界上分别有葡萄牙、荷兰、英国、美国取得百年周期性霸权,有趣的是,每一周期的霸权国都声称自己的价值观是拯救世界秩序的基础,而事实上只有在民族国家之前有某种宗教力量把某一地区的人统一起来,并对各种霸权或强权欲望进行限制,随着民族国家的形成和发展,具有国际性的道德开始让位于民族国家的道德,民族主义致力于使民族摆脱异国的统治而建立起自己的国家,它不承认任何凌驾主权之上的道德义务,绝大部分的国际准则也要依靠各个国家的主权才得以存在,国际法准则的主要任务之一正是以法律的保障条款来捍卫这种主权。随着一个个国家主权得以实现,如果说科技和军事发展及随之而来的经济全球化,已使得建立在传统的民族主义基础上的民族国家还不够适势的话,当世人试图以适应时人状况的较大体系取而代之时,务必注意不要再以十字军讨伐方式或实质上效力更高的民族主义工具代而行之。在经历冷战之后的国际社会,要以摆脱冷战思维和行为的姿态,去构建与世界各民族共利的未来全球化新体系。

(曹永鑫:复旦大学国政系
邵林:浙江工业大学)

近代世界的民族竞争与近代中国

陈雄章

本文从近代世界历史的动力是民族竞争这一基本观点出发，对近代中国的一些历史问题改换个角度作点思考，以求教于史学同行。

古代世界各国和古代中国一样是在一种封闭的农业经济圈和政治专制主义的氛围下运作的。当历史发展到大约 15—16 世纪时，封闭状态率先在世界的西部即欧亚大陆的西端被突破。从此后就出现了唐才常所说的“西人以动力横绝五洲”。这个动力就是前所未有的资本主义。正是这个动力推动着人类历史从过去那种分散、封闭状况向整体、开放方面转化。每个国家和民族都紧紧地与世界联为一体，物质的生产如此，精神的生产也是如此。这种趋向就造成了马克思和恩格斯所说的“历史就在愈来愈大的程度上成为全世界的历史”^①。

认识到需要建立全球的历史观——即超越民族和地区界限，理解整个世界的历史观——是当前国内外史坛的主要特征之一。然而正如巴勒克拉夫所写的那样，“至今，试图撰写世界史的努力并没有取得真正的成功。对此，大家的着法似乎是一致的”^②。之所以出现这种情况，笔者认为根本的原因在史学家们难以改变民族主义的立场和国别史的模式影响，因而总遇到诸多棘手的问题。其中较为突出的就是世界历史的推动力问题。西方人在这方而观

^① 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，52 页。

^② 杰弗里·巴勒克拉夫《当代史学主要趋势》，上海译文出版社 1987 年版，244 页。

点很多,而我们则较为一致,即认为阶级斗争和民族运动是近代世界史的主要动力。这就是把国别史的模式套用到世界史的典型表现。一个国家里存在众多的阶级,阶级斗争是一国历史发展的主要动力已为众多史料证明。但在一个世界整体里大谈阶级斗争为推动力,显然不符合世界整体的基本单元为国家和民族的史实。

事实上,历史向世界历史转化的行程就是全球各民族和国家被卷入世界整体的历史,也就是世界历史以民族、国家为基本单位联成一体,呈一个体系向前发展。民族或国家的基本单位形式,整体的发展构成了世界历史两个基本的要素。其中整体是核心,是研究世界历史的出发点。就我们上述全球整体性世界历史的推动力而言,显然只能从整体的基本单位即民族和国家的关系着手,也就是民族间、国家间的联系、矛盾和斗争,我们不妨称之为民族竞争。

近代世界的民族竞争指的是纳入世界整体的民族间对生存的平等地位和发展优势的争夺。这种角逐反映着一个民族即社会绝大多数阶层的共同利益和要求,故称之为民族竞争。从这个角度出发,近代世界那些为维护民族安全,争取国际上的平等地位,使民族振兴和富强的运动、浪潮、革命、改革都是民族竞争的表现,都是推动世界历史向前发展的积极因素,应予肯定和赞誉。

例如近代初期(约18世纪中叶以前)的俄国实质上并没有与欧洲大国平等的地位,不少欧洲人认为俄罗斯民族是亚洲民族,所以有的史学家描绘彼得改革前的俄国说:“除去一些原料外,这个国家没有对欧洲经济生活作出过任何贡献;对欧洲政治生活来说,它的意义也重要不了多少。”^①俄罗斯民族亦无安全可言,近邻瑞典、波兰和奥斯曼土耳其都很强盛,时时威胁着俄国。西北欧沿大西洋沿岸的“航海民族”,“早在15—16世纪之交就将西方世界领

^① M·S·安德逊《新编剑桥近代史》,剑桥1971年英文版,第6卷,716页。

导权承接过来,并且在近代史上发轫了一系列惊天动地的伟业”^①。挟资本主义优势的西北欧民族也构成了对俄国的挑战。正是在这种背景下,以彼得大帝为首的俄罗斯人奋起参与民族竞争,内施改革、外战强邻,终使欧洲承认俄罗斯民族的存在和平等地位。把彼得参与近代世界体系的活动说成是“扩张”、“争霸”、“侵略”,是不公平的。

民族竞争和争霸是有区别的。争霸主要体现的是一个民族内统治阶级的利益,统治阶级在争霸中也常打民族竞争的旗帜,但其根本并不代表民族利益。而民族竞争的根本是民族利益,因而往往会有阶级利益完全不同的各方人士参与。民族竞争也不能等同于被征服民族的民族解放运动,二者所处的地位是不同的。民族竞争的展开需要国家权力的支持和保护,有自己的政权才可能在国际上展开角逐,在国内进行增强竞争力的改革,因此,民族竞争的前提是民族的独立,民族国家政权的存在。而被征服民族和殖民地的解放运动是在国家未独立的情况下展开的,主要目的是争取民族的独立,建立独立自主的国家,是广义上的民族竞争的一种形式,有联系但区别更明显。

民族竞争自古就有,不是近代才产生的新现象,只是古代世界的民族竞争因民族间的联系不普遍而有很大的局部性、间隙性、短暂性和内容上的单一性,近代世界的两股巨浪:世界的整体性发展和资本主义的竞争性发展,推动着民族竞争向全球性、经常性、普遍性、持久性和内容的多样性方向转化。这实际上也是整体世界与资本主义结合后向全球各民族发出的最严峻的挑战。一个民族如果敢于应战,大胆地参与整体世界各民族间的竞争,谋求制胜的竞争术,其结果必然就是推动了世界历史和本民族历史的发展。

16世纪以来的全部历史向我们表明,任何民族无论由于什么原因,也不管采取什么方式,凡是没有卷入民族竞争的,迟早会退

^① A·汤因比《历史研究》,牛津1954年英文版,第8卷,129页。

居落后的地位。近代中国的跌落恐怕这是主要原因,而近代西北欧民族的崛起是和积极参与民族竞争分不开的。这些民族以先进者为榜样,用竞争的压力消除社会政治制度中的腐朽黑暗面,开掘工业、商业的潜力,发展教育与科技,壮大军事力量。顿使欧洲大地呈现了一幅你超我赶,群雄争先的逐鹿图。参加者并非个个都执世界之牛耳,但都程度不同地分享了参与民族竞争的好处。欧亚大陆东端以中国为代表的古代世界强者的衰落和西端以英国为代表的近代世界强者的勃兴,说明参与民族竞争是何等的重要。中华民族在15—18世纪这段世界历史的重大转折关头,缺乏对世界应有的反应力,错过了参与全球民族竞争的机遇,损失确实是难以挽回的。

1840年的炮声轰开了封闭的中国,具有千年文明的中华民族一下子被置于一个广阔而又陌生的时空环境之下,异族的严峻挑战同时也造出了一个千古未有的生死存亡的问题。中华民族被动地被纳入世界整体,民族的安全,国际上的平等地位都荡然无存,这就是民族竞争的残酷性所在。而要夺回这些昔日的荣誉就只有积极应战,参与民族竞争,探索制胜的策略,由落后者再变强者,从竞争中振兴。应当说,这是贯彻近代中国始终的一条主线,可惜好像从这角度研究的不多。

在西方崛起并统治世界以后,西方世界逐渐形成了对中华民族这样一个基本看法,即中国人理解不了西方人的新挑战,因而亦不能对鸦片战争之后的新形势作出反应,结果,中国落后得越来越远。换句话说来说就是中华民族在近代世界中缺乏竞争力。

这是一种错误的看法,近代中国虽然是较消极地被纳入世界体系,但中华民族所作出的反应是及时和有利的,与同时代同状况的东方国家相比,中国的反应基本上是最迅速、最有力的,中华民族并非一无是处。笔者的基本看法是:近代中国成功地解决了要不要参与民族竞争的问题,但在如何参与民族竞争上屡屡受挫。这在近代中国的三大阶级,即封建统治阶级、农民阶级和资产阶级

身上都是一样的。

首先让我们看一看封建统治阶级。我们的历史研究往往只注意到近代世界的资本主义性质,因此对封建统治阶级较多的就只看到它消极的一面。但正如我们上面所说,近代世界还存在看一个以民族国家为单元的整体性质,存在着历史向世界史的转变,存在着普遍的民族竞争。从这个角度看,封建统治阶级还在一定程度、一定范围内有其积极性的一面,这种积极性在封建统治阶级的利益与民族的利益相聚合的时候表现最为明显。近代世界的很多例子说明,在残酷激烈的国际性民族竞逐中,封建统治阶级在维护民族安全,争取国际上的平等地位,使民族振兴和国家富强上,始终还是一个积极参与的阶级,有时甚至起到发动者的作用。

近代初西方世界英国的伊丽莎白女王,法国的路易十四和柯尔柏,俄国的彼得大帝,普鲁士的君王;19世纪东方世界埃及的阿里,奥斯曼土耳其的苏丹,印度旁遮普的国王拉·辛格,泰国的朱拉隆功^①,日本的明治天皇和武士都是封建统治阶级参与民族竞争,并作出成效的典型。封建统治阶级在本民族被卷入世界整体后,是有条件与外部世界发生交往的阶级。他们了解国际的险恶形势和本国的危险处境,也充分认识到国家强弱与自身统治地位的相互依存关系,因此,就懂积极参与民族竞争的道理。

近代中国清王朝的封建统治阶级对参与民族竞争的认识经历了一个较长的过程后达成了共识。19世纪40—50年代,认识的范围基本上局限于封建统治阶级中的知识分子阶层和少数与外国有接触的官吏。林则徐、魏源、包世臣、姚莹等有一定代表性。鸦片战争前,中华民族基本上处于昧于外情时代,一般人心目中只有“天下”的观念,而没有“世界”的概念。“半部论语”等经典支撑起来的伦理文化优越感和以中国为中心的华夷国际秩序是中华民族

^① 辛格和朱拉隆功之事业,中文史籍介绍不多,可分别参见 S·C·Raychouhary《印度近代史》,德里1983年英文版,第1卷,230~235页;Khoo Kay Kin《东南亚·南亚和东亚中史》,牛津1977年英文版,166-175页。

认识世界的一道极厚的屏障。林则徐这代人率先冲开了一个缺口,呼号国人去认识那“寰瀛之大”的世界,即以民族和国家为单元的整体世界。当他们认识到整体世界残酷的竞争之后,亦就深深体会到中华民族所处的不安全、不平地位。于是他们也开始了对竞争手段的探索,就有了“以商制夷”,“以夷制夷”,“师夷长技以制夷”等要求。

19世纪60—80年代,认识的范围扩大到封建统治阶级上中下官吏阶层。随着西方世界工业化浪潮的全面铺开和资本主义世界体系的初步形成,民族竞争的压力进一步加大。中国封建统治阶级对此有了新的认识。李鸿章在70年代曾说:“历代备边,多在西北,其强弱之势,客主之形,皆适相埒,且犹有中外界限。今则东南海疆万里余,各国通商传教,来往自如。集京师及各省腹地,阳托和好之名,阴怀吞噬之计,一国生事,诸国构煽,实力为数千年未有之变局。轮船电报之速,瞬息千里,军器机事之精,工力百倍,炮弹所制,无坚不摧,水路关隘,不足限制,又为数千年未有之强敌。^①”基于这种对世界的认识,他们也呼号:“泰西巧而中国不必安于拙也,泰西有而中国不能傲以无也”;“我朝处数千年未有之奇局,自应建数千年未有之奇业”。他们的呼号有了回声,出现了“自强”、“求富”为主的洋务运动。社会化大生产的机器设备、船政、武备、工艺、铁路、矿务。进而西方近代数学、物理学、化学、天文、古地质学、地理学、生物学、医学等西方科技被大量引进。洋务运动是一场民族竞争运动,封建统治阶级维护自身统治的阶级利益和振兴民族国家、争取国际上的平等地位的民族利益是重合的,其性质类似于上述的彼得领导的俄国民族竞争参与运动。

19世纪最后10年和20世纪最初的10年,最顽固的封建统治阶级被摧垮。封建统治阶级的总代表光绪皇帝和垂帘听政的慈禧太后分别推行了维新变法和新政。前者之意义早为史学界公认,

^① 《李文忠公全书》奏稿,卷24。

后者虽然是在击败前者之后实施的,但亦不能简单地认为它是对维新变法的反动。20世纪的中华民族在东西方民族的夹击下,处境艰难,慈禧“每一念及,常为泪下”。多少还有点儿从民族的全局来考虑推行新政。她“更张”的目的是求“振作”,这是符合近代民族竞争要求的,只可惜来得太晚,特别是资产阶级为代表的新势力已登台领导民族参与竞争的情况下,慈禧之新政的阶级利益已压倒了民族利益。

近代世界史表明,封建统治阶级通过领导民族竞争,实施自我改造和更新,同样可以建设新社会,不一定非要通过革命,普鲁士走的不就是这样一条道路。就近代中国而言,封建统治阶级虽然也主张改革,主张参与竞争,但并没有真正理解民族竞争,没有真正起到民族竞争领导者的作用。在中国资本主义因素极弱的情况下,他们也未能通过自身的改造导引中国迈向新社会。因此他们的民族竞争活动总的来说是失败的。

这种失败是由多种因素构成的,但最主要的因素在他们组织竞争的基本原则上。中国的封建统治阶级在组织与参与民族竞争上始终无法基于平等的原则,这就使他们陷进诸多的自相矛盾之中而分散了竞争的力量。一方面,他们追求中华民族在世界民族之林的平等地位。另一方面,又迟迟不愿承认其他民族和中华民族可以持平等的地位。林则徐时代的人视外族为“夷”,洋务派变“夷”为“洋”,不论是“夷”还是“洋”,中国的封建统治阶级始终认为中华民族具有他族不能比拟的优越之处。特别是有纲常名教等圣人的“道”、“本”,远优于西人的工艺科学以至政法制度等“器”。甚至西方的物质文明“器”亦不外古代中国流传过去的。这种不平等的思想基础使从林则徐到慈禧时代的中国封建统治阶级不可能放下架子。虚心地向他族之长,认认真真地探索竞争致胜之术。因此从根本上来讲,他们并不懂如何参与近代世界的民族竞争。

其次让我们再看一看农民阶级。农民阶级是中华民族人数最多的阶级,近代中国的农民阶级是民族竞争的参与者和支持者。

这主要表现为两个方面：第一，直接发动了太平天国和义和团两次捍卫民族独立和安全的伟大运动；第二，出现过要求与他族进行全方位竞争的纲领。

太平天国和义和团运动的发生很大程度上是对近代世界挑战的应战，近代中国农民用上刀山下火海的民族英雄气概表达了他们对民族地位不安全、不平等的直接看法，这总要比中国的封建统治阶级强烈得多。这也不奇怪，自中国被纳入世界整体后，整体世界以工业和商业为基础的经济与技术优势首先要冲击和打垮的就是以农为本的自然经济，与自然经济紧密结合的农民阶级在国门被打开后，率先尝到了民族不安全和不平等的苦酒，促使他们以自己习惯的那种暴力武装形式去参与民族的竞争。

用武装起义表达农民阶级参与民族竞争的愿望是近代东方世界常见的一种形式。但中国的农民阶级并不拘泥于武装参与这样的简单形式。它还有全方位的参与竞争纲领，这就是洪仁玕的《资政新编》。洪仁玕自己在《资政新编》中说，他要通过这部文献谋求“与番人并雄之法”，这是典型的民族竞争之要求。洪仁玕看到了世界整体发展的大趋势，因而主张在外国不干涉太平天国内政和“国法”的前提下，与外方展开交流与竞争。为获竞争之胜利，洪仁玕提出了一整套以提高竞争力为主旨的全局改革方案。中国农民阶级在当时中国的背景下能提出这样一个全方位的竞争纲领，是整个东方世界仅见的。拿它和中国封建阶级参与竞争的纲领，即在洪仁玕之后的冯桂芬的《校邠庐抗议》相比较，《资政新编》所反映的思想和主张要比《校邠庐抗议》深刻而详尽，这也说明近代中国农民的胆量和气魄。

但是，中国的农民阶级有着致命的弱点。作为以农为本的封建经济基础的一个组成部分，中国的农民阶级长期被困在极窄的活动圈子里，其视野极其有限，此其一。长期的农业经济生活和封建国家所推行的重农抑商政策，使农民从内心深处鄙视商业和工业，此其二。这两个致命弱点使近代中国的农民阶级不可能全面

透彻地理解以市场为轴心,以工业和商业为基础的近代整体世界,因而也就不真正懂得与整体世界各民族、国家如何进行竞争,特别是展开军事之外的竞争。这就决定了洪仁玕的《资政新编》不可能推行和义和团运动中的那种笼统的排外主义。

最后让我们看一看中国的资产阶级。近代世界最强烈要求参与民族竞争且最善于参与民族竞争的力量是资产阶级。资产阶级的经济基础是商品生产,商品生产是竞争的生产,为了竞争的胜利,资产阶级不断增加资本,降低成本,扩大销路,直到冲破国界而在世界舞台上竞争,竞争是资本主义经济的生命力所在。

近代的资产阶级利用工业和商业的优势,在全世界逐一排挤了种种自给自足的经济,把各民族、各国家的各个领域都卷入了竞争。世界市场和整体世界不过是资产阶级的世界范围竞争场所罢了。在世界体系里竞争的资产阶级最了解国际上矛盾和势力对比,最了解世界各民族、各国家的长短,最有条件造成和参与竞争,亦最善于竞争。

在近代中国 80 年代的历史行程中,有近 40 年的时间是由资产阶级唱主角的。从近代中国后 40 年的发展可见,每当民族面临严峻挑战的时候,就是资产阶级活跃最积极的时期。日本这一弹丸之国的挑战,使全民族精神大觉醒,梁启超说:“吾国四千余年大梦之唤醒,实自甲午战败割台湾二百兆以后始也。”^①资产阶级在这全民族激昂时期最活跃,于是有了戊戌维新变法。八国联军之威胁及 20 世纪初外族之横行孕发了资产阶级以推翻旧政权为条件,由资产阶级全面领导民族进行竞争的辛亥革命。这都说明近代中国的资产阶级是进行民族竞争的最积极的鼓吹者。

孙中山的三民主义更具体表述了中国资产阶级参与民族竞争的要求。首先民族主义被摆到了第一位。民族主义提出的前提是中国社会已陷入“外邦逼之”的境地,它有“反满”的内容,但正如

^① 梁启超《戊戌政变记》。

《民报》载文反复强调的，“反满”、“排满”只是排清王朝卖国的皇室、官吏，民族主义的主要敌对目标是指向危及中华民族生存安全，使中华民族处于奴役地位的来自整体世界的民族。所以胡汉民在《民报之六大主义》一文中说：“是故排满者，为独立计，为救亡计。”不论是汉人还是满人，只要他“永为被征服者不能独立”，“与外邻之深演民族战，必至皆亡，则无贰也”。近代中国的资产阶级比任何阶级都高举民族主义这面旗帜，一方面说明了资产阶级对民族竞争的重视，另一方面说明了近代中国参与民族竞争的水平在提高。

三民主义中的民权主义和民生主义是实现民族主义的手段和保证。近代中国前期参与民族竞争屡屡受挫使中国的资产阶级充分认识到，中华民族之落后不仅仅是战舰、火器、养兵练兵之法，关键是制度之落后，是政治、经济、军事、文化、教育等全方位的落后。现在的问题已不是要不要学西方、与其竞逐，而是如何学、如何与其竞争。于是，中国的资产阶级想到了通过发动全民革命，推翻旧的体制，进行全方位的学习和追赶。民权主义和民生主义就是目标和实现手段。这与近代世界的西方资产阶级走着同样的道路。16世纪以来的无数次资产阶级革命，归根结底是为竞争开辟一个广阔的天地，所以在摧毁封建经济和政治制度之后，“起而代之的是自由竞争和与自由竞争相适应的社会制度”^①。近代中国的资产阶级能走到这一步，确实是一个极大的进步。

然而近代中国资产阶级的民族竞争之路并不比封建统治阶级和农民阶级成功多少。封建专制制度及旧思想意识的阻碍，中国资产阶级力量的薄弱，成堆的社会问题，这都是造成中国资产阶级未能通过一场民族竞争运动使中国奋起的原因。但根本的原因恐怕还是在业已定型的整体世界。自19世纪70年代第二次产业革命在全球勃兴以来，整体世界联系更趋紧密与扩大，民族间的竞争

^① 《马克思恩格斯全集》，第4卷，471页。

更为激烈。一个民族的历史进程受整体世界左右的趋向愈来愈明显伴随着第二次工业革命的展开,西方资本主义世界学会把国内矛盾向外转嫁的精明统治手法。落后民族国家替代西方先进国家的工人阶级等苦难阶级,承担了本应由西方国家苦难阶级承担的一切苦难。于是落后民族对先进国家的战略意义又提高了一步。这对那些正寻求奋起的民族来说确是一个机遇,但它也导致了先进国家对落后民族竞争奋起的强有力遏制。20世纪初遍及全球的落后民族奋起浪潮无一不受到了强国的干涉而趋于失败就是这一背景的产物。近代中国的资产阶级本身就比较软弱,无法构成把握机遇的整体力量;恰好又生长于19世纪70年代以后的天下大变、巨浪席卷时期。于是就出现了热情高昂的资产阶级用纤弱身躯去挡决堤洪水的局面。结果中国的资产阶级带着“有心杀贼、无力回天”的感慨败下阵来,把率领中华民族与他族竞争的历史重任让给了另一个胜于自己的阶级。

美国历史学家梅里曼在研究了近代欧洲的革命后得出一个结论:“民族间竞争证明了它比革命的病毒更强有力。”^①近代世界普遍而又残酷的竞争激发了地球上诸多民族的民族精神和民族应战。各民族为夺取竞争的胜利,纷纷以革命、改革、改良等适合国情的方式消除历史上长期累积的内部惰性,以增强民族竞争之能力。恩格斯就曾说过,竞争是一部强大的机器,它一再促使日益衰朽的社会秩序活动起来,但它每紧张一次,同时就吞噬一部分日益衰弱的力量^②。近代世界就是在这种竞争的压力下前进的。加人到近代整体性世界的近代中国也不例外。

(陈雄章:广西师大历史系)

① R·B·梅里曼《六次同时的革命》,牛津1938年英文版,213页。

② 《马克思恩格斯全集》第1卷,623页。

中国近代民族主义的历史渊源

冯天瑜

民族主义是近代世界兴起的一大潮流。近代民族观念发源于对市场的占有和争夺,在世界统一市场逐渐形成的历史阶段,近代民族形成,近代民族观念也应运而兴。中国近代民族主义便是在这种大背景下勃兴的,并成为中国近代化运动的重要动力之一,就动员民众的实效力而言,其作用往往在其他主义之上。

然而,以注重族别之分和族类自我体认为旨趣的民族观念,并非只是到近代才出现,它其实又是一种古老的观念。这种古老的族类意识是近代民族主义的源头。如果说,民主主义(民权主义)较多地受到西方影响,正如孙中山所说:“中国人民的民权思想,都是由欧美传过来的。”^①那么,民族主义则大体因袭着中国固有传统。章太炎说:“民族主义,自大古原人之世,其根性固已潜在,远至今日,乃始发达,此生民之良知本能也。”^②孙中山也说:“盖民族思想,实吾先民所遗留,初无待于外铄者也。”^③而“吾先民所遗留”的民族思想,首先是元典所申述的“华夷之辨”和“内华夏,外夷狄”观念。这些观念经过改造,给中国式的近代民族主义提供了观成的表达形式和基本的文化内涵。

① 《孙中山选集》,723页。

② 《驳康有为论革命书》。

③ 《中国革命史》,《中山文选》,26页。

一 元典的华夷观

在中国历史上,古典意义的民族观念一直是以“华夷之辨”,也即区分中原农耕人(华夏)与周边游牧人(夷狄)的形态出现的。《左传》所谓“裔不谋夏,夷不乱华”^①，“戎狄豺狼,不可厌也;诸夏亲昵,不可弃也”^②,都是以华夏与夷狄对称。这是因为,自三代以来,以黄河中下游为中心,出现了发达的农耕文明,与周边地区的游牧—渔猎文明形成鲜明对照。反映在观念领域,西周以降,“中国”、“诸夏”、“诸华”与东夷、南蛮、北狄、西戎等“四夷”相对应的观念已经形成。春秋间,随着周王室的衰落,四夷纷纷进入中原,造成中原农耕文明的危机,所谓“南夷与北狄交,中国不绝若线”^③。其时对中原农耕文明威胁最大的是军力强盛的北狄。清人顾栋高说:“盖春秋时戎狄之为中国患其久矣,而狄为最。……然狄之强莫炽于闵、僖之世。残灭邢、卫、侵犯齐、鲁。”^④这种形势激发了中原农耕人的“华夏意识”,华夷间“内外有别”的观念油然而生,所谓“内其国而外诸夏,内诸夏而外夷狄”^⑤。春秋的北方三霸(齐、晋、秦)都争相举起“尊周”、“尊王攘夷”旗号,自认华夏代表,以尊崇周王室,驱除四夷号召天下,从而“取威定霸”。周天子面对戎狄交侵,也只得求助于诸侯中的霸主。如《左传·僖公十六年》载“王以戎难告于齐,齐征诸侯戍周。”齐、晋、秦等。北方诸霸先后都有征伐戎狄,戍周室以卫华夏的举动,这而然是齐桓、晋文、秦穆等春秋霸主们的策略,却也反映了一种社会需要和历史趋向。《左传》载:

初,平王之东迁也,辛有适伊川,见被发而祭于野者,

① 《左传·定公十年》。

② 《左传·闵公元年》。

③ 《春秋公羊传·僖公四年》。

④ 《春秋大事表·春秋四裔表叙》。

⑤ 《左传·僖公二二年》。

曰：“不及百年，此其戎乎，其礼先亡矣。”^①

可见，戎狄交侵中原，中原农耕文明及其礼制所受破坏之惨重，这当然是一种历史的倒退。当此之际，谁承担起驱除戎狄，恢复华夏文明的使命，谁就是当日的民族英雄。在“南夷与北狄交，中国不绝若线”的民族危亡时刻，“桓公救中国而攘夷狄”^②，便受到天下人的拥戴。孔丘正是在这一意义上，高度赞扬辅佐齐桓公“尊王攘夷”的管仲：

管仲相桓公，霸诸侯，一匡天下，民到于今受其赐。

微管仲，吾其被发左衽矣^③。

同样是在“尊周室攘夷狄”这一意义上，孔丘称赞齐桓公“正而不谏”^④。

严于华夷之辨历来被称之“春秋大义”，是元典精神的重要组成部分，尤其是每当民族危机深重之时，这种“春秋大义”更被发扬张厉。如明清之际的王夫之便力倡明于“夷夏之防”，他说：

天下之大防二：中国夷狄也，君子小人也^⑤。

夷狄之于华夏，所生异地。其地异，其气异矣，气异则习异。习异而所知所行蔑不异焉^⑥。

这种坚夷夏之防的思想在中国古代曾一再发挥过重要的社会效应，它增进了华夏——汉族的凝聚力，特别是当异族入侵时，成为保家卫国的精神动力，从苏武、岳飞，到文天祥、史可法，其卓绝的民族气节，便导源于此。

在我国历史上，尤其是宋以后，往往出现这种情形：当北方强悍的少数民族，乘着中原地区汉族政权处于腐败状态而挥师南下的多事之秋，除广大汉族人民群众奋起自卫之外，在统治营垒内部

① 《左传·僖公二二年》。

② 《公羊传·僖公四年》。

③ 《论语·宪问》。

④ 同上。

⑤ 王夫之《读通鉴论》卷一四。

⑥ 同上。

总会分化出一些坚定的抗战分子,他们出于“夷夏之防”的民族精神,又目睹老百姓所蒙受的巨大灾难,激发出一种浩然民族正气。他们不顾敌我力量的悬殊,奋不顾身地与敌周旋,悲歌慷慨,大都以身殉国。千百年来,这类人物被广大群众所爱戴和追怀。

古今中外的历史反复告诉我们,当民族矛盾尖锐化,并取代阶级矛盾上升为社会主要矛盾时,这个民族内部的各阶级、各阶层,除那些彻底背叛民族利益的投降分子之外,就出现了某些一致的要求,如维护全民族的生存权利,捍卫民族的文化传统,抗御异族的掠夺和屠戮等等。这些一致的民族要求,具有毋庸置疑的正义性和人民性。同时,就一般而言,在古代,下层民众中很难产生可以号召全国的民族领袖,而统治营垒内部的抗战派往往就担负起这个历史的责任。此时此刻,他们的行动虽仍然不可避免地还要受到自身阶级属性的制约,但也会在一定程度上超越本阶级的视野,而代表着全民族的某些共同利益。在这种历史关头,他们的命运是与民族的大多数人息息相关的。这就是文天祥的《正气歌》感人至深的奥妙所在,也是《杨家将》、《岳飞传》等戏曲、小说流传千百年而不衰,能够一再拨动广大观念、读者心弦的原因。

当然,“华夷之辨”作为一种古代的民族观念,也有明显的历史局限,它所宣扬的“华夏中心主义”,视异族外邦为无文化的野蛮人,显然是狭隘的、非理性的。

中华民族是一个多元复合体,它大体由聚居在中原地区的,很早就进入农业社会的汉民族和周围诸游牧民族组成。而在几千年间,粗犷的游牧文化与精细的农耕文化之间发生过多多次交锋,并在反复冲突中实现融合。游牧文化与农耕文化的相互作用,对整个中华民族文化的发展产生过长远的全局性的影响。这里既有游牧文化给农耕文化造成灾难性破坏的一面,有游牧文化向较先进的农耕文化学习的一面,也有农耕文化以强悍的游牧文化为“补强剂”、“复壮剂”的一面。这是古典的华夷观所较少论及而我们又不应该忽视的方面。

二 近代中国的民族主义

近世中国所面临的民族危机,其复杂性和严峻程度均超过往昔。一方面,西方列强侵入,中华民族有“亡国灭种”之灾;另一方面,自17世纪以来,统治中国的是人数甚少的满洲人,虽然满洲贵族很早就确立了满汉地主阶级联合治理的国策,但满人仍享有广泛特权。近代中国民族主义的兴起,同民众反抗这两种民族压迫直接相关,其间又大体经历了两个阶段:从鸦片战争经洋务运动到戊戌变法为第一阶段,此间,中国人的民族主义主要表现为对西方资本主义列强侵略的抗拒,汉人承认满人做皇帝的清王朝为合法,为正统^①。辛亥革命前十余年间,为第二阶段,此间,清王朝日趋腐朽,甚至宣称“量中华之物力,结与国之欢心”,全然堕落为“洋人朝廷”。承受着双重民族压迫的中国人民认识到,只有推翻满人做皇帝的清王朝,才能进而抵御西方列强的侵略,使中国人自立于世界民族之林。“排满”与“反帝”构成这一阶段民族主义的双重内容,而且“排满”更是首当其冲的目标。

在第一阶段内部,中国人的民族主义又有新旧之分。19世纪中叶,中国人的民族主义大体沿袭古来传统,先进者如魏源的“师夷制夷”之说,也直接导源于元典的“华夷观”,虽然主张学习外洋技艺,但仍然将西洋人以“夷狄”视之。至冯桂芬则渐有新的民族意识,把中华民族看作世界诸民族之一员。冯氏说:“周礼职方疏,神农以上有大九州,后世德薄,止治神州,神州者,东南一州也……今则地球九万里,莫非舟车所通,人力所到……据西人舆图所列,不下百国。”^②这里用古色古香的语言,讲明一个道理:中国人并非

^① 第一阶段发生的太平天国运动是一特例。它在19世纪50年代便举起“反满”旗帜。但随着太平天国在60年代的失败,70-90年代,“反满”思想基本隐而不彰,后来革命党人宣传“排满革命”,把太平天国作前驱先路,如孙中山称太平天国史“为吾国民族大革命之辉煌史”。《与刘成禺的谈话》,《孙中山全集》第1卷,217页。

^② 《校邠庐抗议·采西学议》。

“天之骄子”，而是诸民族、众国度中的一份子。

甲午战争以后，先进的中国人进一步认识到中国为“天朝上国”的时代已经一去不复返，汪康年(1860—1911)指出：

中国自古独立于亚洲之中，而其外皆蛮夷视之。素以君权为主，务以保世滋大为宗旨。故其治多禁防遏抑之制，而少开拓扩充之意^①。

这是站在现代历史观的基本点上，重新以批评眼光审度中国固有的民族观念。谭嗣同更以全球角度阐发“春秋大一统”：

《春秋》之义，天下一家，有分土，无分民。同生地球上，本无所谓国。^②

戊戌变法以后，中国人已较少称人为“夷狄”，而转以“洋人”相称。这便是由传统的“夷狄观”转向近代民族主义的一种表征。

维新派的民族主义思想带有浓厚的启蒙色彩，其价值在于使国人认识到中华民族所处的真实的世界地位，以惊醒“华夏中心主义”的迷梦。但是，维新变法家并没有提出解决中国民族危亡的现实道路，具体而言，对于腐朽的清王朝这一巨大的“民族监狱”，维新派没有与之决裂，而这一任务则由革命派担负起来。由革命派发起的以“排满革命”为号召的民族革命，把中国近代民族主义推进到第二阶段。

近代中国人的民族观念在清王朝一统格局内抗御外洋人侵的第一阶段，转向既抗御外洋人侵，又推翻实行民族压迫的清王朝的第二阶段，经历了一个转折过程。而学者兼革命家的章太炎的民

① 《中国自强策中》，《皇朝经世文新编》卷一，下。

② 《仁学》卷下。

族主义思想的发展,相当典型地反映了这两个阶段的递进。1899年,与“尊清者游”的章氏在《清议报》第十五册刊发《客帝论》,称“满洲之主震旦”为“客帝”,光绪皇帝为“发愤之客帝”,并尊其为“震旦之共主”,认为“逐满之论,殆可以息矣”。庚子国变使“太炎”的“客帝”幻想破灭,迅速转向革命,遂著《客帝匡谬》,对自己以往的“饰苟且之心”加以纠正,并力倡“排满”:

满洲弗逐,欲士之爱国,民之敌忾,不可得也。浸微浸削,亦终为欧美之陪隶已矣。

这种以“排满”为当务之急的民族主义,可以援引的元典精神,自然是“华夷之辨”、“攘夷之说”。以此类传统思想用之于宣传“排满”比用之于宣传“反帝”,更为贴切,几乎不必转借,就顺理成章,丝丝入扣。孙中山1894年草拟的《檀香山兴中会盟书》便赫然大书“驱除鞑虏,恢复中国,创立合众政府”^①;以后,于1905年拟订的《中国同盟会总章》又修改为:“驱除鞑虏,恢复中华,创立民国,平均地权”^②。这些纲领性口号,除民主主义内容(“创立合众政府”或“创立民国,平均地权”)外,最醒人耳目的便是“驱除鞑虏,恢复中华”这一古典式的民族主义口号,它直接仿效朱元璋的讨元檄文^③,而其渊源直溯元典的“春秋大义”。

无论“驱除鞑虏,恢复中华”之类排满革命口号有着怎样的历史局限性,但是,它在当年所起到的发动民众的作用,却是最为巨大的。中国老百姓,包括不少革命党人(如在武昌起义发挥过重要作用的共进会领导者孙武等),对于民权主义和“平均地权”或者很不理解,或者以为是久远的将来方能解决的问题,然而,“驱除鞑虏、恢复中华”一说,则能大大拨动人们心弦,使之闻风而起。这在很大程度上是由于元典精神的深入人心,由于“春秋大义”早已成

① 《孙中山全集》第一卷,20页、284页。

② 同上。

③ 《明太祖洪武实录》卷二一载:吴元年(1367)冬十月丙寅,朱元璋檄谕齐、鲁、河、洛、燕、蓟、秦、晋之人,提出“驱逐胡虏,恢复中华,立纲陈纪,救济斯民”的北伐纲领。

为国民的潜意识。革命者宣讲“扬州十日”、“嘉定三屠”等历史故事，印发王夫之《黄书》等“明于华夷之辨”的书籍，“排满革命”、“光复旧物”便迅速成为国人的共识。1903年7月刊于《江苏》的一篇文章颇有代表性，其文说：

夫夏商之不德兮，有汤武之征诛；彼暴秦之制兮，刘项起而芟锄，比于家庭犹革命兮，况异族之盘踞？昔蒙古之盘踞兮，得朱明而尽驱；缅风盖未远兮，乃何独无攘臂而四呼^①？

这就把“汤武革命”进而引伸到驱异族，恢复中华这一民族主题上来。革命党人还承袭元典的“华夷之辨”，反复论证汉满分野，说“夫满洲种族，是曰东胡，……彼既大去华夏，永滞不毛，言语政教，饮食居处，一切自异于域内，犹得谓之同种也耶”^②？既然汉满并非同一种类，本着“非我族类，其心必异”的古训，革满人之命就是不容置疑的正义行动了。革命党人还利用传统的“中华正统，夷狄窃据”观念，从根本上否定清王朝的合法性，并将保皇派视作“圣主”的光绪皇帝称之“载湫小丑，未辨菽麦”^③。此类论述或许不甚科学，难免种族主义气息，然而在深受元典精神熏陶的国人中却发挥了巨大的震撼作用。这类论点也是清王朝最为惧怕的，因为此论无异釜底抽薪，剥夺了清王朝实行统治的理论依据。

革命派在宣传民族主义时，还特别注意以民族文化激励民族自豪感，增进民族主义的力度。如章太炎指出：

故仆以为民族主义如稼穡然，要以史籍所载人物、制度、地理、风俗之类为之灌溉，则蔚然以兴矣。不然，徒知主义之可贵，而不知民族之可爱，吾恐其渐就萎黄也^④。

20世纪初年(1904)在上海成立的“国学保存会”(邓实、黄节、

① 季子《革命其可免乎》，《江苏》第4期。

② 章太炎《驳康有为论革命书》。

③ 同上。

④ 《民报》十四号(1907年6月8日)，《答铁铮》。

黄侃、章太炎、刘师培等为主要倡导者),提出保存国学,恢复民族精神,试图以复兴中国古学来表达振兴民族的目的,这是中国近代民族主义的一种走向,可称之“文化民族主义”。

此外,还有一批仁人志士,提出“商战”口号,如郑观应诸人早在甲午战争之前便倡言此说,力主发展近代工商业,争取权利,与外洋的经济侵略相抗衡。与此相联系的,一批民族工商业及其知识界代言人,试图通过兴办实业,挽救民族危亡,这可称之“经济民族主义”。

“文化民族主义”和“经济民族主义”因不合时宜而未能取得成效,一直作为历史支流未被人们注意,然而,无论是“文化民族主义”还是“经济民族主义”,不仅热忱可感,同时还包含着若干真理的颗粒,弃之可惜,后人应当站在现代文明的高度,披沙捡金,认真考究。

(冯天瑜:湖北大学历史系 教授)

中国近代民族主义的多重架构

皮明勇

一

民族主义在近代中国,既是政治家呼风唤雨的神圣口号,又是众多学者所热衷的带有信仰性质的理论,更是广大社会芸芸众生的朴素情结;他们为之热血沸腾,出生入死,却并不一定知其所以然。这三种形态经常水乳交融,共同形成一股强大的时代思潮,但却始终不曾产生一种涵盖整个思潮的、严密的理论体系。

如果我们把这股思潮当作一个浑然的整体来进行观察和把握,便可以发现,无论其中有多少个派别、多少种主张和倾向,它们都围绕着下列两个基本问题:一是对中华民族是否给予整体认同的问题,也就是所谓“大民族主义”与“小民族主义”的问题;二是中华民族争取独立与解放的基本手段和根本方法问题,也就是所谓反传统民族主义和民族保守主义以及对二者的综合扬弃问题。这两大问题都对近代中国的发展变化产生过较大的影响,也都具有超越近代历史的特征,在今天乃至将来仍会以一种多少有些变化了的形式继续存在。这就特别需要引起我们的重视。

二

先说对中华民族的整体认同问题。

如果说中华民族多元一体的格局很早便已经实际存在的话,那么,对这种格局的主观认同,则到了近代以后才作为一个重大问

题被提了出来。在近代,中华民族备受东西方列强的侵袭,处境日艰,中国人苦苦地寻求救亡图存之道。19世纪末20世纪初,当西方不同流派的民族主义开始传入中国之时,较为敏锐的知识界立刻对此表现出浓厚的兴趣,将之视为拯救中国民族的法宝。他们根据各自不同的政治立场和学术态度,选取各自所需要的观点,结合中国的民族问题实际,建立起中国自己的不同派别的民族主义理论。

在这当中,有一种在辛亥革命前并不占主导地位,但其影响日大、终究成为中国近代民族主义思潮之主体的理论,这就是关于中华民族是一个有机整体的大民族主义。这种大民族主义把包括汉、满、蒙、回、藏等在内的中国境内各民族当作一个大的中华民族整体,并认为列强对中国任何一部分的侵略都是对整个中华民族的侵略,中国境内各民族应一律平等,并在此基础上联合成一个大的中华民族,一致对付东西方列强。

梁启超在1903年首次撰文提出:“吾中国言民族者,当于小民族主义之外,更提倡大民族主义”;“大民族主义者何?合国内本部属部之诸族以对于国外之诸族是也”,亦即“合汉合满合蒙合回合苗合藏,组成一大民族,提全球三分有一之人类,以高掌远足于五大陆之上”^①。辛亥革命后,孙中山进一步把这种有关中华民族的理念概括为“五族共和”,提出要“合全国人民,无分汉、满、蒙、回、藏,相与共享人类之自由”,“合五大民族为中华民国”^②。

这种大民族主义强调,中华民族加强内部团结是出于反对帝国主义一切恶魔的需要,它的最基本的奋斗目标在于反对帝国主义列强的政治压迫、军事侵略、经济剥削和文化奴役,争取实现中华民族的独立和解放。孙中山在国民党一大宣言中讲得最为明确:民族主义之目的“在使中国民族得自由独立于世界”,“民族主

① 《饮冰室文集》十三,75-76页

② 《孙中山全集》第二卷,48页,89页。

义对于任何阶级,其意义皆不外免除帝国主义之侵略”^①。

在大民族主义之外,中国近代还出现过所谓“小民族主义”。在小民族主义中,较有影响的又有大汉族主义和民族分裂主义两种。

大汉族主义有较深厚的历史背景,只不过在19世纪以前它还仅仅表现为一种古典式的理论形态。20世纪初年到辛亥革命期间,在西方民族主义的激发之下,在“排满”的热浪中,大汉族主义迅速地盛极一时。特别是国粹学派中的一些人,把少数民族视为夷狄,排除于中华民族之外,以为中国的国只能是汉族的国,中国的学也只能是汉族的学。辛亥革命后,大汉族主义进而表现为一种民族同化主义。孙中山就曾提出“要满、蒙、回、藏都同化于我们汉族”。尽管孙中山本人后来纠正了这种提法,但是他的观点在当时还是具有一定代表性的。当时甚至有人不承认蒙古是一个民族。此后,大汉族主义也并未完全绝迹。当然,从总体上看,大汉族主义在中国近代民族主义大潮中,只能是一股支流。它作为一种偏狭的民族主义,是与大民族主义相背离的,是不利于中华民族整体意识的形成和发展的。

至于中国近代的民族分裂主义,则主要是边疆少数民族的自我意识极度膨胀的产物。它是建立在边疆少数民族与汉族在文化等方面存有较大差异这一客观基础之上的,同时也因受到西方近代民族主义浪潮的影响,特别是与一部分外国人别有用心地煽惑分不开。另外,也受国内同时期兴起的大汉族主义的刺激,在二者之间存在着直接的或间接的对待关系。这种民族分裂主义主张蒙、藏等族脱离中华民族大家庭。例如,蒙古苏尼特右旗扎萨克郡王德穆楚克栋鲁普(俗称德王)自幼便以成吉思汗家族第三十世孙自居,以继承其先祖之业为务。辛亥革命前后蒙古、西藏发生分裂叛乱活动的原因很多,但民族分裂主义的抬头无疑是其中的一个

^① 《孙中山全集》第九卷,118-119页。

重要方面。值得注意的是,由于特定历史条件的作用,近代中国的民族分裂主义的理论色彩并不鲜明浓烈。这方面的公开文献很少,偶尔有所表露也只是以一种很隐晦的形式出现,如不说独立而称“自治”等。然而它作为一种特定的民族意识确实是在一定的范围内流淌着,而且非同小可。我们形象地称这种民族分裂主义为中国近代民族主义思潮中的一股很有影响的暗流。

中国近代民族主义的主流、支流和暗流并存,是一个重要的历史现象。它说明,在中国这样一个多民族国度里,民族国家意识的产生如果主要的不是由于内部历史发展的结果,而是外力压迫和外部观念刺激所致,则很容易形成一种多重架构的民族主义。这种多重架构的民族主义实际上也就是它的内部矛盾与冲突。各自都以民族主义相标榜,各自又都以不同层次和类别的民族利益为指归,最后,不同的民族主义也就必然地成为相互攻击的目标。这自然是与西方近代民族主义的起始宗旨大相径庭的,是极不利于民族主义正而功效发挥的。这也就提醒政治家和知识界在试图起用民族主义这个工具和手段时,一定要对它可能出现的多重架构保持高度的警惕,努力在培植其主流意识的同时,积极消除非主流意识,以便有可能最大限度地发挥它的正面功能。避免或减轻其负面效应。

三

关于中国近代反传统民族主义和民族保守主义及其对二者的综合扬弃问题,是一个双倍复杂而沉重的话题。

中国近代民族主义理论的一项重要内容是寻找中华民族争取独立和解放的基本途径与和平手段。从“五四”时期开始,便有一种非常有代表性的观点,认为必须彻底破坏中国固有的传统,而不是部分地破坏,更不是全而地继承。有些知识分子虽然把中国的传统文化和旧的政治体制看成是中华民族的生命根源,但他们却

对之非常反感,主张严厉地抨击它们,同时引进西方的民主和科学,以为这样才能使中华民族求得生存和发展。因此,这种民族主义是与反传统联系在一起。从陈独秀到鲁迅,从《新青年》发刊词至《狂人日记》和《阿Q正传》,都表现出这种强烈的反传统民族主义战斗精神,都给人以极为深刻的印象。

这种反传统民族主义将爱国精神与变革信念结合在一起,是非常富于感召力的,对当时中国思想界产生过强烈的震撼。然而,在反传统民族主义内部,又存在着明显的逻辑矛盾。因为对民族传统的根本否定,在一般情况下也就意味着对民族自身的根本否定,这显然是与追求民族生存和发展的宗旨背道而驰的。同时,在科学技术落后、经济不发达而且短期内难以根本改观的情况下,中华民族既无足够的科技、经济实力与西方竞争,便非常有赖于民族精神力量的发扬。如果将自己的传统全部放弃,则必然失去民族共同体的内在认同和凝聚力,中华民族又凭什么去与列强竞争呢?它追求民族独立与解放的力量源泉又在何处呢?对这些问题,反传统民族主义并没有给人以满意的回答。

而另一方面,与反传统民族主义相反,中国近代又存在着一种民族保守主义和排外主义。这种民族保守主义与排外主义比反传统民族主义的资格要老。19世纪与20世纪之交排外主义浪潮的兴起;民国初年康有为提出“保中国,则不可不先保中国魂”,并主张尊孔子为“教主”,等等。他们的出发点都是为了“解决中华民族的生存问题,虽不自言为民族主义,但是可以归人民族主义范畴的。他们所提出的救亡图存的方法和手段,都建立在保留和发扬中国传统文化的根本精神这一基点上,都不主张对封建主义进行深刻的批判。从自身的内在逻辑看,这种理论似乎并不存在矛盾,它的致命弱点在于,既然中国传统文化和封建制度是造成中华民族在近代落伍的重要根源,又怎么可以倚仗它来挽救民族的危亡呢?

正因为如此,民族保守主义和排外主义虽然迎合了中国社会深层的独特文化需求,因而在相当长的时期内颇有市场,更经常地

被人加以利用,但在解决中华民族在近代的生存与发展问题上却没有大的作为。

反传统民族主义和民族保守主义都有自己的不足,历史是否因此而陷入了两难境地呢?从本世纪20年代前后开始,中国的一部分政治家和知识分子为探求出路,开始将两种对立的民族主义综合起来,实现了中国近代民族主义理论的正反合。

朱执信在1919年便主张要以折衷的态度对待中华民族的历史与文化,用以培植一种新的民族主义。他说,一个民族“若其既受压迫,则往往以现代实力之缺乏,物质上被人超越,驯至有颓丧之气,几以奋发恢复为不可能……欲救其病,则惟有以历史为根据,取已然之迹,以破其现在之无远见……则视听一新,其绝望复变而为有望”。同时,他又指出:“然单恃历史,决不足以致国民之自觉也。历史所示繁荣,往往令颓败之国民,徒知尊古非今,则害多而益少。故必待有进步之知识,以培养其消化民族历史之力”^①。

孙中山先生在他的新三民主义中,一方面把民族主义与民生、民权主义并列,使三者相互结合而用,使民族主义具有变革的精神。另一方面,在他的民族主义内部,又十分强调继承传统与学习西洋文明相结合。他说:“我们现在要恢复民族的地位,除了大家联合起来做成一个国族团体以外,就要把固有的旧道德恢复起来”,“首是忠孝,次是仁爱,其次是信义,其次是和平。”并说,“我们固有的东西,如果是好的,当然要保存,不好的才可以放弃。”在“恢复我一切国粹之后,还要去学欧美之所长,然后才可以和欧美齐驾并驱”^②。

孙中山的新的民族主义主张,给人以一种与现代新儒学有几分相像的感觉。他的这种主张在20—40年代曾是中国民族主

^① 《朱执信集》上,350页。

^② 《孙中山全集》九,243~244页,251页。

义的权威符号,被许多人加以诠释和具体化。有位作者在抗日战争初期所写的一段话就很具代表性。他说:

“中华民族固有的旧道德是忠孝、仁爱、信义、和平,固有的知识是格物、致知、诚意、正心,修身、齐家、治国、平天下。这是中华民族的文化,这是中华民族的特征。我们应该发扬而光大之,推忠孝之义,去忠于国,忠于民,忠于事,孝于民族,孝于长上;推仁爱之义,去打不平而使之平,去打倒帝国主义以自救而救东方弱小民族;推信义和平之道去联络无产阶级及东方弱小民族以及全世界被压迫民族与被压迫民众;以格物致知之理,探讨一切科学,以诚意正心修身之道,扩大家庭宗族团体到国族团体,进而谋世界之大同”^①。

无疑,这种带有文化捏合特色的民族主义仍不是问题的答案。虽然它不再机械地主张反对民族传统或者保存民族传统,但它还是没有找到在新的时代条件下对民族传统加以创造性的改造和转化的根本途径,甚至连解决问题的方向都还未发现。它的基本主张乃在于以民族的传统文化为本位,来消化、吸收近代西洋文明。说到底,它只不过是纳入民族主义范畴之中的“中体西用”。它想取东西文化之长而用之的愿望固然是好的,但实际上却因此给传统文化中某些带根本性的消极因素提供了庇护,使封建主义得以再次蒙混过关,甚至堂而皇之地继续在民国政治舞台上大显威风,民主思想未能深入人心。这虽然在根本上并不能归咎于民族主义,但二者确实是有一定联系的。

虽然孙中山等人所试图激发的强大的救亡御侮的民族精神力量,曾在特定的历史条件下有过较强劲的呈现,但它的代价也可以说是昂贵的。而且,离开了那种特定的历史条件,它的作用便难以持久,而其代价则有可能加重。看来,仅仅用民族主义来支撑整个民族精神是不够的。反过来,民族传统中的许多问题的解决,一方

^① 李茂秋《全国抗战方略》,35-36页。

面需要确实做好一些传统特质的改造和功能转换工作,另一方面也有赖于社会经济基础的演变和相关政治制度的确立。

(皮明勇:中国军事科学院)

清末的民族主义

朱维铮

一个老问题

民族主义,正如“民族”、“主义”两词一样,在中国都属于近代才出现的概念。由于同盟会誓词首先强调“驱除鞑虏,恢复中华”,由于孙中山提出的三民主义也首列民族主义并谓它与“革命排满”同义,因而人们说及晚清的民族主义,总以为此概念的内涵,在那时就是“反满”。于是,怎样估计民族主义在辛亥革命前 10 年的性质、作用或意义,也就成了问题。

谁当承其“咎”

满族人主中原以前,在建州女真时期曾是接受明帝国直接统治的边疆民族之一,而清帝国建立后,以满族发祥地为中心的东北地区更成为帝国政府直接控制的特区。因而,除非把“中华”疆域的界定,“恢复”到努尔哈赤、皇太极父子由叛明到称帝时期的限度,否则视满洲为“异族”,提出“驱除鞑虏”的口号,在实践中便等同于分裂中国的版图。

假如我们坚持从历史本身说明历史,那么对于袭自 500 年前朱元璋北伐檄文的所谓“驱除鞑虏,恢复中华”的纲领,本来不难作出合乎历史的解释。但由于袭用者是孙中山,而此人身后已被尊作“国父”、“伟大的革命先行者”,在有太多的理由为神道设教、圣人无谬之类古老原则辩护的时候,含混地说一句“阶级的历史的局

限性”，在某些人看来已是对这位后圣的亵渎。

于是，说到辛亥前孙中山和同盟会的所谓民族主义，曲说文饰必贻尘谤，攻其一点也难服众，怎么既论其功又指其过呢？“局限”论既失之含混，“实质”论（即谓民族问题“说到底”是阶级问题）又属于强辩，后出的“工具”论（即谓孙中山把民族主义等同于反满，乃因清政府已沦为帝国主义列强统治中国的工具）只是先前“走狗”论的雅化，说非无据却有落入梁启超窠臼的可能。因而，更常见的评说，便是在照例把“驱除鞑虏，恢复中华”的口号归因于资产阶级软弱性的同时，又批评它也含有狭隘民族主义或大汉族主义的偏见。不过，持此说者，又总不忘提醒读者注意孙中山在晚清并非这种偏见的作俑者，何况他的“三民主义”当作整体观，何况他在民国建立后就强调“五族共和”而没有把满族排除于中华民族之外。毋庸置疑，早蒙“一民主义”者之讥的章太炎，就应该替这种“民族主义”承咎了。

然而章太炎到底不能独承其“咎”。因为在清末，民族主义不是某一二人的独特政见，而是被不同倾向的反现状论者普遍接受或同情的一种思潮。它于1903年随着拒俄运动的高涨而获得广泛的社会影响。这不是用某种简单的公式所能说明的。但就我所见，至少在近年中国大陆的种种论著中间，在讨论中却存在着下列共同的或类似的弱点。

一是避免专从民族主义角度进行讨论，尤其避免正面承认那时代的排满论确属民族主义的历史取向。

二是涉及排满论必以“阶级斗争为纲”，强行否认晚清历史中存在的民族压迫的基本事实。

三是把民族问题与文化问题混作一谈，在判断清末民族主义的具体取向的时候，往往使用双重尺度而陷于悖论。例如评论所谓“夷夏之辨”，涉及反满时常用属于文化尺度的同化说予以批评，涉及排外时却总用属于政治尺度的爱国论进行辩护。

应该指出，那时代的民族主义诉求，无论实践取向有多大差

异,在民族主义的概念诠释上,都应用近代欧洲民族国家兴起的历史和民族主义涵义的解释作为参照系。但诉求者的实践取向的差异,又使他们倾向对清帝国的民族问题与近代欧洲的历史和现状的不同缺乏客观分析,往往对参照系采取各取所需的实用态度,因而在当时既纷纭不已,给后人也造成困惑。

由“现状”引发的政治诉求

民族主义在清末既然已形成普遍的政治诉求,那就很难用所谓传统的“夷夏之辨”进行解释。政治诉求总是针对政治现状。诉求的语言,是古老的、外来的,还是混合的,固然重要,但总是诉求者对于现状的基本看法的一种概括。假如考察这种诉求,不是首先考察引发诉求的历史状况,而是首先去追究诉求的口号合不合某种先定的尺度,则只能说是舍本逐末。

这里不能详述清代民族问题的复杂状况。简单地说:(1)清帝国是以一个少数民族压迫多数民族为表征的;(2)与中国历史上其他少数民族建立的帝国不同,这个帝国始终实行旨在守护统治民族特权的反同化政策;(3)随着统治民族的寄生化,这个帝国不得不在严分满汉的同时,又实行满汉共治,并被迫把共治权从文官制度逐步扩大到军事组织;(4)出于被同化的恐惧,这个帝国的君主贵族,在意识形态上始终坚持双重准则,一方而“以汉制汉”,一再由皇帝出而对朱熹学说重作解释,当成汉族上层爬进各级政府的首要条件,一方而固守本族的萨满信仰,并抬举在边疆少数民族中流行的喇嘛教,以扩大与汉文化对抗的基础;(5)于是在这个帝国整个存在时期的民族关系上,便出现种种矛盾现象,在上的满洲君主独裁与在下的汉族文官横行并存,在内地的旗人形成被汉人割裂的各个据点与在边疆的少数民族保持与汉族文化差距相映,在中央政府继续严分满汉的权力结构与各级地方政府愈来愈受汉族官吏控制的奇特反差。

诸如此类的现象,就使章太炎、孙中山提倡的革命排满论很易被指斥为复活大汉族主义,也使康有为、梁启超鼓吹的保皇立宪论更易被抨击为抹煞清帝国实行民族压迫和民族歧视的现实。

孙中山的矛盾主张

毫无疑问,早在 1894 年孙中山在海外创建兴中会那时,他所拟订的秘密入会誓词,所提出的“驱除鞑虏,恢复中华,创立合众政府”的纲领,其中便含有极不相容的两个命题。

所谓“创立合众政府”,不消说孙中山是以中国的华盛顿自居,如他晚年仍然坚持的,想通过他把中国“化成美国”。这是典型的全盘西化论,表明孙中山向往的理想政府,是美国式的联邦统治模式,即对外关系实行中央集权,而在内政上尊重地方分权。

可是所谓“驱除鞑虏,恢复中华”的提法,又表明孙中山首先志在成为当代的朱元璋。倘说 500 年前提出这个口号,体现处于元朝统治下人分四等的最低等的“南人”的愤恨情结的话,那么在中国人已吃够膜拜朱元璋、朱棣父子统治方式的清朝列祖列宗的独裁统治苦头之后,孙中山重提这个口号,虽能鼓动于一时,尤其能够煽动长期停滞于“反清复明”模糊回忆的秘密会党参与革命的情绪,却难免使人们怀疑此人的最终意向。

谁都知道华盛顿和朱元璋属于取向通异的政治楷模。在晚清,华盛顿对于美国独立战争和联邦政治的贡献,虽被革命党人过度夸大,但他拒绝担任终身总统并在卸职后坚持不干预国事的行为,却给憎恨君主世袭专制制度的中国人留下深刻印象。而朱元璋虽被颂作光复汉族旧物的先驱,但即使最热衷于称道这一楷模的章太炎之流,也对他称帝后强化君主独裁的种种行为,表示难以克制的憎恶。这种憎恶,对于正在以非历史态度看待中国和世界现状的革命党人来说,遇到内在矛盾很易移过于孙中山,而非难革命排满说的保皇党人和立宪派人,又很可惜此否定孙中山及其领

导的整个运动,都不能说缺乏理由。

事实上,从兴中会到同盟会,孙中山始终坚持“驱除鞑虏,恢复中华”作为区别革命与否的首要纲领,的确使他无法免遭潜在主张大汉族主义的指责。他在海外游说华侨支持革命排满,再三声称如若革命成功,则在鸦片战争后被欧洲日本等列强攫夺主权的诸邻邦,必将重新成为中国的藩国。这虽然可用迎合深受殖民统治之苦的海外华侨心态的理由予以辩护,说是权变之计云云,但用重建殖民地位的许诺来激起反殖民统治的情绪,无论是否限于言辞,在实践上必定助长中世纪式的“天朝上国”的过时意识的复活,则是可以断言的。

因此,倘说在民族问题上,孙中山一直在摸索非西方化的近代化民族形成之路,则其反历史主义的态度未免过于露骨。似乎用不着指出,孙中山除了欣赏朱元璋之外,在追求汉族统治实现“美化”屡屡碰壁之后,转而追求实现“俄化”,在主观上并未脱离其认定近代化即西方化的初衷。主观意向与客观效应背离的矛盾,非自孙中山始,也非以孙中山终。

是不是种族主义?

1905年成立的同盟会再度把“驱除鞑虏,恢复中华”列入纲领,而正在这时清政府终于作出“预备立宪”的姿态。迫使慈禧太后作出这一姿态的主要因素,除了反满诉求日趋激烈的国内压力以外,还有来自西方列强的外在压力,因为“辛丑和约”许诺保全满清政府的一大条件,便是清政府必须进行政治改革。和约签订后清政府对于官制和学制作出的所谓改革,尤其是官制改革,最终都成为满洲亲贵乘机扩充自身权力的手段,却不能因此而说陈腐的制度毫无政变,譬如说八股取士的科举制度便终于废除了。这当然使不少温和派的士绅产生这个帝国尚有得救的希望。待到慈禧太后出面宣布为实行宪政作准备,这时连保皇党人也改变了对慈

禧为首的权力集团的态度。康有为、梁启超都曾既愤然又欣然地说过,1902年清政府“还都”之后的变政措施,没有一项不是他们曾在戊戌百日维新中所未曾提出过的。因而他们迅即改换党名,不再提单纯保皇即拥光绪而反慈禧,相反树立促进宪政的旗帜。这一变化,就意味着保皇党人也重新主张联合满洲,转而把主张革命排满的同盟会视作主要政敌。

因此,围绕是否排满问题,不同倾向的改革者,分别以《新民丛报》和《民报》为主要阵地,进行激烈的论战近两年。与前几年的情形相反,这回充当原告的是梁启超。他抓住的把柄,正是“驱除鞑虏,恢复中华”那八个字。他强调这个纲领不是民族主义,而是种族主义,因而他的文章从题目到内容都说孙中山和《民报》主张的,只是“种族革命”,并非那种把欧美导向强盛的民族主义,而后者则主要表现为兴民权、废专制、行宪政的“政治革命”。相形之下,胡汉民、汪精卫、朱执信等,在《民报》初期发表的文字,坚持革命排满,却无法把孙中山的民族纲领解释得与近代民族主义相契合,甚而出现接受论敌关于“种族革命”提法的趣事。倘若不是刚出狱的章太炎披挂上阵,专从清建国后坚持种族特权、实行种族歧视的历史角度,与刘师培等联手,抓住梁启超曲解清统治者国策的弱点进行驳论,则很难使《民报》化被动为主动。

不过,假如清朝权贵稍有识见,在所谓预备立宪问题上,不是一味用日本明治维新的先例作口实,对于以南方士绅和原保皇党人联合发动的早开国会的屡次请愿,敷衍推宕,乃至被迫跨一小步也要从中渔利,那么纵然在论点中间《民报》始终皇得比对手有理,双方的胜负依然难说。所谓事实胜于雄辩,而在政治论争中起决定作用的,影响人们最终抉择的,主要不是学理,而是切身利益。实际上,从1907年同盟会开始内讧以后,在组织上很快分崩离析,而《民报》虽然还由章太炎主持,也同样失去了昔日的魅力。但由同盟会纲领所演绎出的一个逻辑推论,所谓“清朝一倒,万事自好”,却已经那样深入人心,成为在武昌起义前后激励人们非革命

不可的信念由来。这当然不可能由民族主义本身得到合乎历史的说明。

关于近代以来的民族主义的研究,在中国的学术领域几近空白。困难不在于事实的清理,而在于若干僵硬教条的障碍。

赘 语

譬如说,民族的定义。由于长期把斯大林的所谓四要素说奉若圣经,即使研究对象纯属“原始民族”、“蒙昧民族”或者“野蛮民族”,也必须强迫历史服从斯大林的说教。

又譬如说,民族问题的“实质”。多民族的中国,在历史上当然充斥着不同民族相互间的矛盾与冲突、压迫与反抗、并吞与同化等等记录。那原因是复杂的,诸如生产方式的、生活形态的、宗教信仰的、心理状况的,乃至地缘政治的,都有。但无论是古典的、中世纪的或近代的民族斗争,都很难用“说到底就是阶级斗争”这样一个简单公式一套,便真理毕现,万喙息响。不幸这个“底”,似乎极难透过,以至于我们的晚清史或民国史的论著,岂止列章设节没有“民族主义”的地位,即使非谈“逐满”问题不可,也尽量牵合“说到底”的公式,否则便以不了了之,申斥一通“局限性”完事。

(朱维铮:复旦大学历史系 教授)

从辛亥到五四：民族主义的历史考察

李良玉

问题的提出

民族主义和现代民族国家的关系，是本文的基本论式。在展开本文阐述之前，我们不妨首先考虑一下“民族”的现代汉语语义。《现代汉语词典》对“民族”的释义如下：(1)指历史上形成的、处于不同社会发展阶段的各种人的共同体。(2)特指具有共同语言、共同地域、共同经济生活以及表现于共同文化上的共同心理素质的人的共同体。该书对“种族”和“人种”两个词也作了解释。认为种族的语义就是“人种”；而“人种”，就是“具有共同起源和共同遗传特征的人群”^①。

由此可知，在现代汉语中，“民族”一词兼具种族和民族的双层含义。汉语的“种族”和“民族”不仅在词义上有相通之处，在口语习惯中也常常是通用的。虽然从共同语言、共同地域、共同经济生活及共同心理素质等项规定中，我们可以看到国家的影响，但究其语义，汉语的“民族”不具备国家的内容。

通过以上对“民族”一词的现代汉语语义的分析，我们可以看到，中国人的民族观念有两个特征：第一，民族观念相通于种族观念；第二，民族观念疏离于国家观念。由此引伸出来，中国人的民族主义当然也就缺乏国家主义的内容。笔者认为，如果没有现代国家主义的充分哺育，民族主义有可能对现代民族国家的建设显

^① 商务印书馆1991年版。

示出茫然、冷漠,甚至是多余的性质。征诸中国现代,一方面是民族主义运动一浪高过一浪的不断勃起,五四运动、五卅运动、九一八抗日救亡运动、抗日战争,无论规模或影响,都达到了相当的历史高度;但另一方面,中国人却始终未能建立起一个强大的现代民族国家。就前者面言,现代中国是一个民族主义运动的时代;就后者而言,现代中国又似乎是一个乏民族主义的时代。这一个充满矛盾的史实,为我们提供了一个总结经验的机会。为了说明本文的论旨,笔者以辛亥革命为论述的起点。因为辛亥革命的不同凡响之处,是它在中国历史上第一次提出了建立现代民族国家的任务。这就为我们考察中国人民族主义观念的演进,及其对于建设现代化民族国家的实际影响,提供了一个令人满意的视角。

辛亥革命的种族主义强势

知识分子是辛亥革命的主导力量,它由华侨知识分子、海外中国留学生、国内新式学堂学生和其他各式激进仕宦人士组成。民族主义是把这几种人结成广泛的民族民主统一战线的最好粘合剂。如果再考察作为革命主体力量的广大新军士兵、会党分子等社会力量,民族主义又是吸引了投身革命排满的最积极的因素。

以同盟会为代表的革命党人的民族主义,具有明显的二元论性质。三民主义的民族主义有两方面的意义,一方面,通过革命,通过改造国家,来振兴中华民族,这是民族主义的国家主义本质;另一方面,革命又必须通过“驱除鞑虏”来实现,这是民族主义的种族主义因素。在满清贵族集团专制统治的特定历史条件下,以“驱除鞑虏”为核心的“革命排满”口号,起到了强大的社会动员作用。

对于上述历史事实,辛亥革命的一代先贤们并不讳言。孙中山说:“夫民族思想,根于天性,故十余年来,各团体群趋于革命,一

言排满，举国同声，乃遂有今日。^①”蔡元培指出：“此次革命，实专属民族问题，于政治上排去满洲亲属之权力而已。”^②戴季陶认为：“中国之革命，由于政治不良而生，而最能引起一般人民之革命思潮，即种族问题是。故中国革命之成功也，不曰革命成功，而曰光复，此二字实吾革命最特色之一也。”^③张继也说：“我们中国革命也是结合春秋大义及欧西 18 世纪革命先哲的言论行为而造成的”^④。

辛亥革命的民族主义二元性，反映了中国人近代民族观念演进的如下特点：第一，近代中国的民族解放问题，是在世界近代殖民体系的形成与发展过程中发生的，中外民族地位的不平等，首先表现为不平等的国家关系，而这种国家关系的形成，又直接源于中国的国家制度、机构和官僚群的彻底腐败。因此，实现民族解放的根本途径是改造国家。第二，由于欧风东渐，西方近代社会政治学说进入中国，因此，知识分子的政治意识中出现新旧观念并存的复杂现象。就民族主义而言，推翻封建君主专制，建立共和国家，“振兴中华”，这种民族主义的基本内核是新型国家观念，我们称之为国家民族主义。以传统“华夷之辨”思想为资源，通过革命排满而实现民族光复，是种族主义的民族主义的基本内容，就其基本品质和特征而言，这种民族主义即反满民族主义。

在辛亥革命时期，民族主义始终为国家民族主义和反满民族主义的二元性作用于革命运动。就个人而言，两种民族主义观念谁占主导地位，取决于他对西方文化的认知程度和对传统“华夷之辨”观念的保留程度；就群体而言，反满民族主义向革命势力的核心圈外层，不断扩大，不断增强动力。

辛亥革命的强势的种族主义，对于推翻满清政权有积极作用，

① 《在武昌十三团体联合会欢迎会的演说》，《孙中山全集》第 2 卷，中华书局 1982 年版，332 页。

② 《复蒋维乔函》，《蔡元培全集》第 2 卷，中华书局 1984 年版，286 页。

③ 《共和政治与政党内阁》，《近代碑海》（六），四川人民出版社 1987 年版，180 页。

④ 《中国国民党党史概要讲演汇集》，中央训练团印行 1942 年 2 月版，8 页、53 页。

但对于建设一个多民族的新型民主国家,却是一个消极的因素。强化国家民族主义的观念,是辛亥革命胜利以后中国人面临的一个艰难的历史课题。

三个例证的分析

辛亥革命的胜利,宣告了反满民族主义的历史作用的终结。建设现代民族国家,在相当广泛的社会层面上成为共识。可是,民初中国知识分子的民族主义思想,并未有益于建设现代民主国家的任务。造成这一反常现象的极源,除了袁世凯集团的政治作用面外,在于民初知识分子民族主义思想的本身缺陷。这种思想,过分强调国家与政府的同一,从而堵塞了民族主义与国家主义正确结合的渠道,窒息了民族主义在社会政治生活中的合理性,并且使它变态地成为当时“以专制治立宪”的保守主义社会思潮的思想基础之一。

笔者的这一论点,可以从孙中山、黎元洪、蔡锷三个代表性人物的理论立场中得到充分的证实。

孙中山对新生的中华民国寄予了很大的希望。他声明,创立中华民国的惟一目的,是为了“拥护亿兆国民之自由权利,合汉、满、蒙、回、藏为一家”,建设繁荣富强的新中国。他还指出:“本会之民族主义,为对于外人维持吾国民之独立;民权主义,为排斥少数人垄断政治之弊害;民生主义,则排斥少数资本家,使人民共享生产上之自由”^①。孙中山关于三民主义的上述言论,实际上已经包含了1924年国民党“一大”宣言所解释的三民主义的基本原则精神。就民族主义来说,有三个特点。第一,剔除了原有反满民族主义成分;第二,重心在于为民族求得国际平等地位;第三,谋多数国民的利益,反对少数人获取私利和特权。这些当然值得重视。

^① 《在上海南京路同盟会机关的演说》,《孙中山全集》第2卷,339页。

但是,更值得研究的是,孙中山为什么在相当一段时期内主动放弃了民族主义,而把三民主义修改为一民主义或二民主义?孙中山声明:“今日满清退位、中华民国成立,民族民权两主义俱达到,惟有民生主义尚未着手,今后吾人所当努力的即在此事。”^①孙中山多次强调这一观点,甚至逃亡日本重组中华革命党时,也不提实行民族主义。

以上历史现象的出现,是基于以下原因。当革命党人把改造国家作为挽救民族的根本手段时,他们的国家观念和民族观念是统一的;当国家已经通过革命而改造成功以后,国家观念和民族观念的内在矛盾就突显出来。

国家观念和民族观念的内在矛盾,根源于民族与国家又相区别又相联系的性质。在英语词汇中,nation 是指民族、国家或国民的意思,而 nationalism 也是指民族主义、国家主义或国民性的意思。俄文中也有类似现象。在汉语中,民族与国家是两个词。对前者,通常主要作民族学意义的解释;对后者则主要作政治学意义的解释。可是,对于观念形态的、作用于社会政治生活的民族与国家,却难以如此区别。世界历史上,很长时期有犹太民族存在,但并没有犹太国家。在中国近现代,许多人是标准的民族主义者,但坚决反对当时的国家——例如清末的孙中山(按:这里的民族主义本质上也是爱国主义)。这就是说,国家并不等同于民族。反过来说,民族又决不能脱离国家而存在。一个民族没有自己的国家是难以想象的。因此,国家又是民族的政治实体,也是民族的标志。国家被异族灭亡了,全体民族成员自然都被视为亡国奴。所以,在异族入侵的条件下,常常也有极端反政府主义者反而给予政府充分合作的情况。革命党人经过长期的斗争,使国家和民族同时获得新的生机,再也没有必要用民族主义的口号去激励人们改造国家。相反,国家作为民族的政治实体,作为民族的标志,却是一个

^① 《在南京同盟会会员饯别会的演说》,《孙中山全集》,319页。

具体的实在的建设对象。孙中山指出：“今民国成立，国民须人人有爱国心，则知中华民国乃自己的民国，非政府的民国，各就其业，政良提倡，尽应尽之义务，政府更扶助而掖助之，则将来之富强，可操券而得。”在这里，孙中山是说，民族、国家、政府、国民的利益是一致的，只要政府和国民同心同德，携手共进，国家的富强指日可待。革命党人的立场无疑是善良正直的，但是过于乐观了。国家毕竟是政治的产物。尽管中华民国已经建立，尽管《临时约法》已经制定，尽管袁世凯信誓旦旦地保证忠于民国实行民主，我们仍然无法为革命党人的失算辩解。因为从根本上说，国家、政府、国民的利益是一致的，但这无论如何不是一个绝对的前提，而维护国家利益的立场与拥护政府的立场的一致关系，也不具备绝对正确的性质。一旦袁世凯大权在手，法律可以改订，诺言可以推翻，缔造民国的革命党人照样可以指为盗贼而诬之以内乱之罪，不正深刻地证明了这一点吗？

黎元洪在辛亥革命中的表现，大致上可以视为革命党人的同盟者。他和满清政权有过较长的历史关系，言于处事稳健的官场经验，没有与袁世凯发生过直接的个人利害冲突。基于这些理由，黎元洪接近袁世凯而对革命党人心怀芥蒂是非常自然的。但是，应当看到，黎元洪在民初时期反对革命党人的原因，有民族主义的情绪因素。例如，在定都问题上他就支持袁世凯。黎元洪通电：“舍南京不至乱，舍北京必至亡，纵金陵形势为胜燕京，犹当审时度势，谅为迁就。”理由是：“顷闻京津乱党操戈，首难虽平，余孽未清，祸变之来，将未有艾。外人对此，极为激昂，某国并潜谋远兵，人规京辅。设再稽时日，险状环生。列强耿耿，难保不自由行动，瓜分之祸，即在目前”^①。

黎元洪的以上意见，由于理由充分，自然是难以驳斥的，也不

^① 《致孙总统及各部总长建议组织政府》，《黎副总统书牍汇编》卷1，新中国图书局1925年5月版，7-8页。

能认为危言耸听。事实上当时许多人都有类似想法，连蔡元培也担心外人借口兵变乘机肇事。争论不决，政局动荡的局面，招致了相当广泛的不满情绪。一位蒙古王公的电报甚至说了这样的话：“鄙人自去冬联合蒙族，同赞共和，本意冀免分崩，共谋幸福。今乃争议日滋，危机日烈，既无以自解于本族，岂易为继续之维持。互解之虞，尤心所怵。”^①人民不能识破袁世凯的鬼蜮伎俩，却其同以民族大义相责。孙中山等人迅速表示妥协，与此不无关系。

黎元洪的民族主义情绪，是受国家主义支配的。他说：“天地生人，由图腾而部落而国家，递演进化，无非以保全治安为主者，无论为君主民主共主，为专制立宪共和，要不外全人群之心理，应世界之势，俾国家——健康之机体，以为保全治安之方法而已。”^②

蔡锷的情况与黎元洪有异。虽然不能肯定他曾否加入同盟会，但以其对革命的一贯态度和主持云南光复的历史功勋，自应与革命党人一致行动。可是，蔡锷支持定都北京，指斥《临时约法》，反对“二次革命”，甚至指革命党人的暴烈派，“以破坏为事”^③。

蔡锷的以上意见也是国家民族主义情绪作用的结果。关于民族与国家的关系，蔡锷有如下看法。他说：“本党主义，务以国家为前提。亡国之痛，远则如犹太、波兰、印度、埃及，近则如安南、朝鲜，诸君当能知之，抑为我万众同胞所矧心怵目者……天赋人权之说，只能有效于强国之人民，吾侪焉得而享受之。故欲谋人民之自由，须先谋国家之自由；欲谋个人之平等，须先谋国家之平等。国权为拥护人权之保障。故吾党主义，勿徒骛共和之虚名，长国民凌轹无秩序之风，反令国家衰弱也。苟国家能跻于强盛之林，得与各大国齐驱并驾，虽牺牲一部分之利益，忍受暂时之苦痛，亦所非恤。国权大张，何患人权之不伸。”^④

① 《阿穆尔灵主呼呈速定国务员成立统一政府致孙中山等电稿》，《中华民国档案史料汇编》，第2辑，江苏人民出版社1981年版，121页。

② 《国庆日演说辞》，《黎副总统书牍汇编》卷1，1页。

③ 《在云南进步党欢送会上的演讲》，《蔡锷集》，云南人民出版社1983年版，298页。

④ 《在统一共和党云南支部会上的演讲》，《蔡锷集》，231页。

在蔡锷看来,犹太、波兰、印度、埃及、越南、朝鲜人民所以如此悲惨,首先由于他们是亡国奴,而一切民族的耻辱均来自国家的衰弱。天赋人权的理论,对于弱小民族是没有益处的。中国人为了有一个强大的国家,应当作出必要的牺牲,包括放弃自己的民主权利。基于这样的理论立场,蔡锷对“主权在民”的提法进行了公开的批评。他认为国家的主权只能属于国家,而不应当属于人民。他列举了六个理由。第一,国家由土地、人民、主权三个要素组成,主张“主权在民”便损害了国家要素的完整;第二,国家要为人民谋幸福,但这必须以国家的存在为前提,如果由人民掌握主权,那么人们为了自身利益而任意牺牲国家怎么办?第三,中国国民有4亿,无论是把主权分散给4亿人,还是由4亿人联合掌握,理论上和实践上都难以执行;第四,无论全体国民直接掌握还是委托国民代表会议掌握,国家主权的运用都缺乏连续性;第五,人民掌握主权,将会要挟政府,祸乱国家;第六,国民中有精神病患者和被剥夺公权者,所以国家主权属于全体人民事实上也不成立。^①

实际上蔡锷是主张强化政府的权力,这从他关于制定宪法的一段电文可以看得清清楚楚。电文说:“现在国基未固,外患方殷,非有强固有力之政府,不足以维持国脉。窃谓宪法为国家根本法,宜体察本国现势,与夫历史民情,为之制定。总以使政府能伸张国权,发展国力为要归,而不宜取他国印板之文,谬相仿效,而加之厉。”^②在这里,蔡锷把建立“强固有力之政府”作为建立强大国家实现振兴民族的根本要义,与黎元洪所强调“俾国家成一健康之机体”,是完全一致的。

知识分子的五四激进

从上文可以看出,孙中山、黎元洪、蔡锷的民族主义思想,都受

^① 参阅《读王亮畴中华民国宪法刍议》,《蔡锷集》,291-292页。

^② 《致张国桢电》,《蔡锷集》,283页。

到了国家观念的深刻影响。应当承认这中间包含历史进步的因素。传统意义上国家观念是忠君，即梁启超在清末所痛斥的“知朝廷而不知有国家”。现在，大家都明白了国家是一个来源于公众意志，维护民族整体利益，保证社会有效运作的政治实体。这个进步显示了戊戌以来的社会变革所培育的观念变化，具有崭新的价值，但是，它们的实践方向是不同的。革命党人受西方进化论、天赋人权等等学说的影响较多，故而比较欣赏议会民主、责任内阁、政党竞争、多数裁定的原则（也许宋教仁最典型）；而黎元洪、蔡锷由于受过严格的正规军人教育，则特别重视首脑作用、政府权威、行政效能和社会秩序。本质上，这种分歧是建立一个民主国家还是集权国家的分歧。

在民国初年的政治斗争中，以建立集权国家为宗旨的民族主义，十分切合社会心理。可是，袁世凯正是沿着集权国家的台阶一步步爬向了皇帝宝座。这一史实，起到了两个灾难性的后果。

第一，动摇了革命党人对民主政治的信仰。张继曾说：“在国民党时代的同志以为可使纯粹的政治方法创造中国，所谓的方法不外乎国会，结果仍然归于失败。^①”这里揭示了一个非常严峻的史实，民初议会和政党政治的演习，实在是一个太珍贵的机会。革命党人长期追求的不就是西方国家以议会和政党为制衡原则的民主模式吗？当他们以交出政权的昂贵代价方才获得实际试验时，其难能可贵并未得到应有爱惜。作为报应，革命人从此对议会民主、多党制、政治多元化等兴味索然。中华革命党关于对外实行一党专政、对内要求党员绝对服从党魁的规定，就是一个明白无误的信号。

第二，摧残了知识分子的国家观念。前文已经说过，民初国家民族主义思想，是当时“以专制治立宪”的保守主义的社会政治思潮的思想基础之一，这是说，这种思想有保守主义的一面，但是，不

^① 《中国国民党党史概要讲演汇集》，中央训练团印行，1942年2月版，8页，53页。

能否认它有另一面,即把民族主义和国家主义相结合的一面。把民族主义和国家观念结合起来,形成新的近代政治意识,是维新运动失败后才出现的观念更新。另外,作为一个积弱的国家,在国民中普遍培养国家至上的思想,建立坚强有力的政府和运作便捷的行政机能,只要能够贯彻政治的公平原则,提供平等机会,允许民众对社会管理的充分介入,那么,也未始不是中国人所应当馨香祷祝的。问题是,袁世凯帝制自为,是以国家和政府的名义操办的,这就导致了一部分激进知识分子因此面怨恨国家。陈独秀断定当今国家是一个“贪吏展牙于都邑,盗贼接踵于国中”的国家,从面号召人们不要爱国,甚至寄希望于外人瓜分中国,本质上都体现了对国家的绝望。

和孙中山相同的是,对国家的绝望推动陈独秀采取激进主义的立场;不同的是,陈独秀采取了文化革新的手段而没有采取政治革命的手段。在陈独秀看来,光有政治革命是不成的,必须有伦理道德、文学艺术诸方面的根本变革,才能真正完成近代社会的彻底转型。所以,文化革新是“开发文明之利器”。

以文化作为“开发文明的利器”,决非空穴来风。它是对袁世凯煽动尊孔复古的坚决反击。袁世凯把孔子和儒教说成是任何时代无时不能的圣人和圣教:“孔子之道,如日月经天,江河行地,树万世师表,亘百代而常新。”^①它不仅君主时代管用,民主时代也适用:“既结皇皇帝帝之终,亦开选贤与能之始,所谓反之人心而安,放之四海而皆准者。”^②他甚至把服膺儒学说成是安邦定国的头等大事:“中国服循圣道,自齐家、治国、平天下,无不本于修身。语其小者,不过庸德之行,庸言之谨,皆日用伦常所莫能外,如布帛菽粟不可离;语其大者,则可以位天地,育万物,为往圣继绝学,为万世

^① 《大总统发布尊孔典礼令》,《中华民国史料案资料汇编》第3辑(文化),江苏古籍出版社1991年版,5页。

^② 《大总统发布尊崇孔圣令》,同上书,1页、2页。

开太平。^①”

没有材料证明袁世凯对儒学的知识属性和道德属性有什么诚意和兴趣，其尊孔与中国新文化建设的要求也没有任何关联。他只不过以此作为抨击革命党人和西方自由民主学说，重建君上大权的武器。他把辛亥革命所带来的千古变局说得一无是处：“彼邪充塞，法守荡然，以不服从为平等，以无忌惮为自由，民德如斯，国何以立”^②，“纲常沦弃，人欲横流，几成土匪禽兽之国”^③。于是，尊孔读经成了反对社会民主化的最好法宝，倪嗣冲称：“今学堂不重读经，乱之所生，即病之所入也。果能改良，以读经为本，以余力习有用之科学，即勘乱之策，治病之良方也。”^④袁记参政院通过的一项决议，不仅认定忠孝节义为中华民族之“特性”，应该继续发扬光大，而且赤裸裸地宣扬提倡忠孝就是要效忠元首：“大总统者抽象国家之代表……是故效忠于元首，即无异于效忠国家，至正大中，必不得以路易朕即国家相乱也。”^⑤弄清了以上背景，我们当不难理解，五四新文化运动的杰出意义，首先在于对袁世凯专制政权的批判。

从根本上来说，陈独秀发动文化革命运动的动力，来源于进化的开放的民族主义理念。陈独秀说：“笃古不变之族，日就衰亡；日新求进之民，方兴未已；存亡之数，可以逆睹。”人类进化的过程并未完结，民族的自然淘汰尚在继续：“世界进化，駸駸未有已焉。其不能善变而与之俱进者，将见其不适环境之争存，而退归天然淘汰已耳。”根据这一看法，一切阻挠中国进入现代生活的理由，诸如国粹、民族特性、特殊国情等等，都不能接受。陈独秀宣称：“宁忍过去之国粹消亡，而不忍现在及将来之民族，不适世界之生存而消灭也。”

① 《大总统发布新祀孔典礼令》，同上书，111页。

② 《大总统发布尊崇孔圣令》，同上书，1页、2页。

③ 同上注①。

④ 《倪嗣冲致大总统呈》，同上书，17页。

⑤ 《参政院为导扬中华民国立国精神拟定教育办法致大总统》，同上书，37页。

五四运动使陈独秀的民族主义情绪空前强烈地爆发出来。他上街散发传单,威胁说如不满足市民要求,群众“惟有直接行动以图根本之改造”。陈因此被捕入狱3个月方获救。大学教授以言论罪而坐牢,陈独秀为现代中国第一人。此事对他的刺激自不用详言。五四运动固然可歌可泣,但以外交而论,至少当时并未改变巴黎和约的有关内容。中国外交为什么失败?陈独秀总结了两条原因:(一)“受了英、法、意、日四国用强权拥护那伦敦密约的束缚”;(二)“受了我们政府和日本所订二十一条密约及胶济换文济顺高徐合同的束缚”。上述第一个原因,使陈独秀对西方国家绝望而憎恨;第二个原因,使陈独秀对政府怨忿而敌视。因此,陈独秀认为,中国人应有二种觉悟:“(一)不能单纯依赖公理的觉悟;(二)不能让少数垄断政权的觉悟”。他号召,用强力拥护公理,反抗发达民族对弱小民族的压迫,并由平民来征服政府。陈独秀的主张,与五四后第三国际对远东地区输出革命的理论,即马克思主义的阶级论的民族主义不谋而合。它告诉中国知识分子,世界上发达民族与弱小民族之间的关系是剥削与被剥削的关系,落后国家的惟一出路是加入第三国际的被剥削民族的革命联盟,共同进行反帝国主义运动。这证明,民族主义又是五四时期中国知识分子接受马克思主义的重要思想基础之一。

几点结论

从辛亥革命到五四运动,是中国民族主义运作比较典型的时期。由于民族矛盾、社会矛盾、新旧制度矛盾与新旧观念矛盾的空前集中与交错,故民族主义的形态与功能均有多样化的表现。这一时期民族主义的运作规律,事实上可以用来观照整个现代中国历史。下列几点启示作为本文的结语也许是有益的:

(一)现代民族主义必须以现代民族国家为偶像与附着物,换言之,现代民族主义只能贡献于现代民族国家,否则,便会致民

族主义自我迷失。例如，民初革命党人以为新国家一经建立，建立现代民族国家的任务即已完成，于是丧失了民族主义的思想动力；反之，黎元洪、蔡锷把袁世凯政府当作民族国家来认同，结果对社会民主化进程给予了消极的影响。这就告诉我们，民族主义作为一种历史的社会群众的心理情绪，有一种不规则的活动特点。只有建立社会全体认同的代表民族国家的价值符号，才能克服这种不规则性而展示理性。近现代中国一直没有建立代表国家的价值系统，故国家至上的观念难以培养。例如，从1912年到1949年的38年中，中国共制定或公布过三部约法（南京临时约法、袁记新约法、1931年训政约法）、三部宪草（天坛宪草、1925年宪草、五五宪草）、两部宪法（1923年贿选宪法，1946年宪法），平均不到5年就有一部代表国家权威的根本大法出台，至于代表国家最高权力的国会，从未认真建立起来并有效履行职责，故民族主义的运作常常表现出与国家秩序相冲突的情形。

（二）现代民族主义的合理运作，必须以现代国家主义的真正实现为条件，换言之，只有国家能够通过法定机关对行政当局和社会冲突实行法律的制约和仲裁，民族主义的运作才不会发生反叛国家秩序的突变。例如，晚清政权不能接纳孙中山的改革诉求，北洋政府拒绝群众关于山东问题的主张，无不推动相当一部分知识分子走向激进。这就告诉我们，民族主义作为落后国家社会政治生活中的强大革命因素，与这些国家的政权，有本能的对抗性质。为了消除它们间的紧张关系，需要保护群众对国家的信仰和依恋，而由行政当局或具体行政官员来承担民族主义运动所引发的社会冲突的政治后果。近现代中国一直没有能建立有效的分权制衡的民主制度，故常常不恰当地由国家承受了群众对行政当局的怨恨，由于政府万能而国会无能，行政官员乃至政府的腐败，不能以国家的名义进行制止或纠劾，于是社会冲突的隐患了无消弭之日。

（三）现代民族主义的理性超越，必须以现代化的建设为基础，换言之，民族主义只有以高度经济发展为基础，才能拥有旺盛而持

久的生命力。例如,落后国家常常能以政治革命的方式挣脱不平等条约的束缚,从而取得民族主义的辉煌胜利。但是,一旦忽然发现自己仍然是穷汉,源于政治热情的民族自尊心可能一夜之间会变成阿 Q 式的或者干脆是乞讨式的自卑。这种情况出现的时候,也就是一个民族主义沦丧和重构的漫长而痛苦过程的开始。

(李良玉:南京大学历史系 副教授)

从思想史视角看近代中国民族主义

罗厚立

19世纪快结束时,当时广受舆论关注的美国海军战略家马汉(Alfred T. Mahan)曾预言:20世纪的世界新格局将是非西方、特别是东亚地区的兴起,因而会出现非西方(或东方)向西方强权的挑战。鉴于这样的发展趋势,美国必须明确其西方认同,并责无旁贷地起而捍卫西方的强势地位。马汉一向认为战争和扩张是一个健康国家的标志,一个进步的国家必须扩张,而一支强大的海军是实行扩张的基本因素;所以他的“捍卫”意味着强烈的进攻性。但战略家马汉也知道更深层的因素是文化的,他指出:最终能够维护西方强势地位的惟一选择是西方同化——也就是西化——非西方。一百年后,在20世纪即将结束之时,另一位备受注视的美国政治学家亨廷顿教授对下世纪的世界格局提出了极为相似的预言。不过,亨廷顿不仅不主张进取性地西化各类非西方文明,而且实际认为大部分非西方文明不可能西化。他虽然强调了西方与非西方诸文明间冲突的可能性甚至必然性,但最终仍然主张人类各文明应相互学习并习惯于相互共处。

本文无意探讨本世纪的世界格局,但从两次世纪末关于文明冲突的预言中,依稀可以感觉一种通常称为民族主义的思绪的味道(虽然两位预言家所讨论的比一般称为民族者要宽广许多)。马汉所处的时代稍久远,暂不置论。亨廷顿则显然有意无意间受到冷战结束后民族主义思绪在西方复兴这一大语境的影响。只要把亨廷顿论说中的“文明”这一术语换成“民族”,他的大部分论旨与民族主义的基本观念真可说若合符节。而近年民族主义(作为一

种观念体系)在其发源地欧洲的复兴,却是在大多数西方观察家预料之外的。

当80年代末苏欧政治体制崩散时(这是冷战结束的重要表征),西方一些专家即已预言今后影响世界的最大力量将是民族主义。但其具体所指,则多就民族主义对所谓第三世界中变动较多地区的影响而言。说到欧洲,一般都期望着全欧“民主化”的出现。殊不料苏欧政治体制崩溃的第一个直接后果便是民族主义在欧洲的复起。前南斯拉夫联邦各族间战火长期不熄,成为一大世界难题;如今虽然停火,但问题远未获得根本解决。苏联解体后各前加盟共和国之间也曾有诉诸武力者,而俄罗斯境内民族主义的风起云涌更引起了世界瞩目。

特别有意思的是,民族主义不仅仅在前共产主义体制影响下的东欧风行,在早已“民主化”的英伦三岛上,爱尔兰民族主义方兴未艾,而以狭隘民族主义为基础的“新法西斯主义”在德国和意大利也不同程度地卷土重来,整个欧洲实已为一股民族主义大潮所扫荡。在被称作民族主义故乡的欧洲,一般人早已将民族主义时代视为已经过去的历史时段。短短几年间,欧洲人竟然不得不面临此风潮的再度席卷,殊非几年前那些欢呼自由民主战胜者始料所及。

结果,民族主义在世界历史中的作用很快再次受到西方学人的广泛注意。不仅已有新的力作出版,而且麻省理工学院和哈佛大学等自1992年起已在尝试为研究生开设民族主义的专题课。近年美国历史学会的会刊更在组织讨论如何将民族主义整合到大学本科的历史课堂之中。参与的论者均同堂在大学开设民族主义课为当务之急,因为如果不了解民族主义,则不仅不能了解近现代世界,而且也无法了解所谓后现代世界。民族主义显然已再次成为西方人文和社科研究的重点关注对象。值得注意的是,许多人都强调过去对民族主义的研究存在一种“非历史”的倾向(即偏重于从各社会科学学科的理论角度研究民族主义),故在一定程度上

架空了民族主义,现在则应纠正这一倾向,多从历史角度去考察和检讨民族主义。

正是这种民族主义复兴的西方语境,使得一些欧美观察家近年颇为注意所谓“中国民族主义”的动向。其实西人所注意到的所谓中国“民族主义者”,比如什么“说不”及后来似乎持更学术化的类似言论者,虽然均不无民族主义情绪的成分,实际上多数都是食洋不化的趋西者。观其言论,对中国文化所知实在有限,其思想武器几乎无一不是西来,甚至可以说离了西方概念和西式新名词便不能表述思想。在思想资源方面,这些人中国的反传统“西化派”以及那些用后现代西学来“解构”中国学术的“国学家”均颇类似,都是“汉儿学作胡儿语”,不过一是“翻向城头骂汉人”,一是“翻向城头骂西人”而已。

这样一种中国“民族主义”被异化的现象,有力地提示了有关近代中国民族主义的研究实际尚处在多么初浅的程度。对这一点,许多人,特别是史学学人,恐怕不一定同意。的确,中外关于中国近现代政治和思想研究者,几乎无不提到民族主义。尤其是在西方的中国研究中,民族主义的兴起是一个不断重申的主题,而且民族主义浪潮正处在“不断高涨”的进程之中。我们若细看许多关于中国近代各“事件”的研究,便会发现:一开始时民族主义通常被认为是这些事件的动力,而到结尾时民族主义又多因这些事件而进一步“上升”。民族主义一身而兼为历史发展的原因和结果,其受到史家的重视可见一斑。可以说,作为一种诠释的工具,民族主义在近代中国研究中是被用得最为广泛的,而且不乏滥用之例。

可是我们如果到图书馆一查目录,便会发现这样一个备受重视及在过去的研究中被广泛使用的中国民族主义,专门的研究论文已为数不多,而专题著作更屈指可数。一般而言,只有已达成基本共识者或根本不重要的题目才会出现这样的现象。但细检诸家关于近代中国民族主义的说法,实歧见纷纭,恰恰最缺乏一致的共识。其惟一的共识,恐怕即在于民族主义在近代中国的重要性。

何以会出现这种诡论性的现象,原因必多,应是学术史的题目。但其中一种可能,即大家都以为本已达成共识,故无研究之需要;人人皆视民族主义为现成工具,信手拈来,似乎颇为得心应手。实际上,前述有关中国民族主义的专题著作都不过是近年才出现,最能说明前此一般论著中关于近代中国民族主义的论述,未必都建立在充分研究的基础上。可知中国研究中关于近代民族主义的表面共识不啻是一种充满想象的迷思。

今日适值世界民族主义“复兴”之时,更应对近代中国民族主义的来龙去脉,进行细致的梳理,庶几得出一个较清晰且接近本相的描述和诠释。晚清以来一百多年间,中国始终呈乱象,似乎没有什么思想观念可以一以贯之。各种思想呈现出一种“你方唱罢我登场”的流动局面,可谓名副其实的“思潮”:潮过即落。但若仔细剖析各类思潮,仍能看出背后有一条线,虽不十分明显,却不绝如缕贯穿其间。这条线正是民族主义。如果将晚清以来各种激进与保守、改良与革命的思潮条分缕析,都可发现其所包含的民族主义关怀,故都可视为民族主义的不同表现形式。

近代中国这一从上到下的共同思绪和关怀,包括爱国、种族观念、排外、社会达尔文主义、夷夏思想等等,不一而足。然其核心是中外冲突、中外矛盾,并且具有强烈的情绪性。喜欢挑剔字眼的人总爱说,你说某人是民族主义者,你去问他,他自己就未必承认。这是有些道理的,比如胡适,他本人是不是能承认自己是民族主义者,恐怕确实要打个问号(但也仅此而已,胡适也没说他“不是”民族主义者)。但对于多数人来说,他们说自己是或不是一个什么主义者时,并未事先思考该主义的确切含义。正如今日美国人个个都会说(而且爱说)自己是美国人,但若问到“美国人”的概念或定义,恐怕没有几个人可以说得清楚。

广义言之,民族主义实不仅仅是一种一般意义上的“主义”。人类学家纪尔兹(Clifford Geertz)在研讨二战后独立的那些“新国家”的情形时指出:“民族主义不仅仅是社会变迁的附产物,而是其

实质内容；民族主义不是社会变迁的反映、原因、表达，甚而其动力，它就是社会变迁本身。”英国左派史家奈恩(Tom Nairn)也认为，民族主义即现代国家政治实体的总条件之名；与其说它是独立于此的另一种“主义”，毋宁说是政治的和社会的思想风气。所以，学理方面的民族主义理论即在此广义的“民族主义”的不规则影响之下。故如果不在术语的界定上作文章，而主要从思想史角度考察，特别是从思想史的社会学角度考察，注重民族主义“者”的角色和作用，反可能得到前所未有的理解。

从思想史的层而看，近代中国民族主义的形成，可用章太炎的一段话概括之。章氏自述其民族主义思想的形成时说：他幼年读《东华录》，已愤恨“异种乱华”。后来读郑所南、王船山两先生的书，“全是那些保卫汉种的话，民族思想逐渐发达。但两先生的话，却没有什学理。自从甲午以后，略看东西各国的书籍，才有学理收拾进来”。也就是说，近代中国民族主义的发端，固来源于传统的族类思想，但其成为一种“主义”，却是收拾了日本和西方的学理之后。而彼时日本的民族主义学理，基本也是舶来品。所以中国士人真正收拾的，不过就是西方的民族主义学理。

或者即因为这一原因，今日学人讲中国民族主义成民族认同，常惯于从近代才开始引人的西方观念去倒推，有时不免似是而非。盖昔日中国人的思想言说中既然不含此一类词汇，则本不由此视角出发去观察和思考问题，应无太大疑义。如果从近代才开始引人且仍在发展中的西方观念去倒推，便难以对昔人产生“了解的同情”。故研讨近代中国民族主义，一须追溯其传统渊源，一须检讨其收拾的西方学理。同时更必须将其置于当时的思想文化演变及相关之社会变动的大语境中进行研讨。尤其需要关注的是传统族类思想的一些层西何以能复苏，西方的一些学理何以会传入以及二者怎样融合等诸多因素相互作用的动态发展情形。

同时，在考察与近代中国民族主义有关的传统观念时，仍当注意其发展演化的内在理路，特别是在近代西方观念引人前夕士人

对这些观念的时代认知。只有在搞清这一语境的基础上,才能对时人怎样收拾西方学理以整合出近代中国的民族主义思想观念具同情的理解,以获得较接近原状的认识。而且,这个收拾整合的过程本身至少与其结果同样重要。因此,最初的功夫恐怕还在于努力重建晚清人与民族主义相关的本土思想资源及收拾整合西方学理的过程,在重建中去理解时人的心态。

传统的夷夏之辨观念就常为人所误解,已经到不重建就“失真”的程度了。夷夏之辨本以开放为主流,许多时候夷可变为夏(反之亦然),故中心与边缘是可以转换的,这一点最为近人所忽视。而夷夏观念在清代的发展演变及清人认知中的夷夏观念更须侧重。因为先秦及以后历代之人怎样认识华夷之辨固然重要,但清季士人的心态和认知对理解近代中国民族主义尤为重要。换言之,昔人的夷夏观可以是多元或多而相的,但清季士人或者只接受昔人观念的一而或一支,或者虽只接受其一部分而自信是接受了全体,也可能其观念未必与昔人一致而自以为还是一致的。要之,对于研究近代中国民族主义而言,最重要的是当时当事人所持有的可能自认是传统的民族思想观念,至于其观念是否与昔者已不一致,甚至于有冲突,则是次要的。

今日致力于中国近代史之人讲夷夏之辨时,每好效法西人转给梁启超牙慧,说什么古人以为“中国即世界”,其实这在逻辑上是不通的。夷夏格局要有夷有夏,然后可“辨”;若中国即世界,是“夷夏”共为中国呢?还是“夏”为中国?若是“夷夏”共为中国,则“华夏”对新老之“夷狄”的不平等态度便与所谓“世界观”无关。若是只有“夏”才为中国,则在“世界”之外的“夷狄”又是什么界?故“华夏中心说”或者有之(世界历史上少有一古代民族不认其所居之地是天下之中心者),“中国即世界说”实未必存在。

迄今为止的中国近代史研究,都明显受到晚清以来趋新派、特别是革命党人观念的影响(虽然这影响主要是无意识的),这在近代中国民族主义的研究中也有所体现。比如,今人每喜欢指责昔

人只知忠君而不知爱国,实际是先存将君与国分开的“共和”成见。任何国家都有其主权象征。在君主国或君主时代,君王就是国家最主要的主权象征。陈垣指出:“臣节者人臣事君之大节”,故古代“忠于君即忠于国”。他还说:“君臣、父子、朋友,均为伦纪之一。必不得已而去,于斯三者何先?为国,则不能顾及亲与友矣。”仍是把君臣关系视作个人与国家的关系。即使在西方的君主国,君主也正是国家的主权象征。例如,尽管“不列颠国”的地域已发生了很大的变化,英王过去是、现在也还是整个不列颠国的主权象征。假如我们自设为君主时代的臣民,试问可以有不忠君的臣爱国吗?换言之,一个对君不忠的臣或民,当时人能视其为爱国吗?

实际上,“共和观念”里的一些关键词,也是由君主时代的词汇过渡而来。在共和观念兴起之初的英语世界里,今日通行的“国家”(nation)一词,那时与“帝国”(the Empire)一词是可以通假的。美国独立前后,英美人就是用“帝国”一词来表述“国家”的概念。英国保守主义大家柏克在1775年时就是以“帝国”(the Empire)一词来表述不列颠国(the British Nation)的概念。不仅如此,即使在美国独立并实行共和制后,也仍常见“美利坚帝国”(the American Empire)这样的称呼。美国人迪金森(John Dickinson)曾说:“一个国家(他用的是 nation 而不是 kingdom 或 empire)的国王(king)或王族是可以改变的。”凡此种种,皆说明在18世纪下半叶,英语世界里国家与帝国两字是可以通假的。北美十三洲的独立,一开始只不过切断了它们对英国的忠诚,尚未形成新的忠诚的中心。美国国家观念是在失去旧象征后逐步“发现和创造”出来的。到1778年,一个表述为“新帝国”(a New Empire)的美国国家观念才开始形成,到1783年始基本确定下来。

当然,有关国家象征的观念也是随时代的变化而转移的。中国传统的国家象征如君主、宗庙、社稷以及亡国象征如屠鼎、易器、改正朔、易服色等,至西方的主权观念引进后便渐渐淡化。到民国后则鼎、器等已多散失或进入了博物馆,而正朔、服色等也均由中

国人自改自易,且改易也并未遇到强有力的反对(抵制者仍大有人在,特别是历法)。最能体现时代“话语权势”转移的莫过于:代清的虽是中华民国,正朔、服色等却均改从西式。清季人对此已有议论,也曾提出过一些回向传统的改法,但缺乏说服力。这一方面说明西潮的冲击确实有力,另一方面大概也因国家象征的观念已发生典范转移:对绝大多数人来说,正朔、服色等已不复被作为国家象征来对待了。

可以说,对于中国“民族主义”,不仅不宜从近代才开始引人的西方观念去推倒,更不必以今日西方的定义来界定。实际上,西人关于民族主义的界定也在不断转换,从无一公认的严格准确的定义。而且西人对民族主义的研究有明显的“层累堆积”现象:关于民族主义的研究越多越细致,民族主义本身的起源就越早。近年的研究已将西方民族主义的起源上溯到大约 15 世纪,而较早的西方研究多倾向于认为民族主义兴起于十八九世纪而风行于 19 世纪后期。清季民初人所“收拾”的正是此类早期西方学理。

也只有在此之后,中国士人中的一部分才开始尝试以西方的表述方式将中国的一些固有思想观念整合并表述出来(孙中山即是一个最典型的代表)。故对 19 世纪中期以前中国的种种行为学说,恐怕很难冠以民族主义的称谓。然而有意思的是,中外均有学者认为中国民族主义的诞生甚至早到宋代。吕思勉先生曾说:“民族主义,原因受异族的压迫而起。中国自宋以后,受异族的压迫渐次深了,所以民族主义,亦渐次勃兴。”而美国学者田浩(Hoyt C. Tillman)也从陈亮那里读出了“元民族主义”。其实,民族主义毕竟是在一定时段兴起的外来观念,即使界定得再宽松,在西人自己都不怎么讲民族主义时,中国又何来民族主义?

关于近代中国民族主义于何时兴起以及哪些人是早期中国民族主义者,西方学者的见解也真是“百花齐放”。梅谷(Franz Michale)认为洪仁玕是“中国最早的近代民族主义者之一”;而柯保安(Paul Cohen)则从王韬那里看到了早期中国民族主义。他们显

然都同意中国民族主义兴起于 19 世纪中叶。但陈志让则主张义和团运动才意味着“中国民族主义的诞生”。而杜威又认为五四运动的意义相当于“民族/国家的诞生”。他在 1919 年 6 月 1 日的信中说：“我们正目睹一个民族/国家的诞生，而出生总是艰难的。”徐中约显然同意杜威的看法，他认为五四学生运动标志着作为一种“新力量”的民族主义在中国的“出现”。

这些人的一个共同特点是均从其观察或研究的对象那里看到了“民族主义”在中国的发生，恰提示着“民族主义”对他们来说正不啻“望远镜与显微镜”；他们在考察研究中国的特定事物之前，有可能手上已先拿着这一有效的武器，诚所谓我欲仁而斯仁至，对镜一窥，当即看个正着。而这些解读中国的学者也可能有意无意中同样受到晚清以来中国趋新派和革命党人观念的影响，总希望找到中国新旧之分界点（以为“新”正名），故其所见也就都成了最初和第一了。

不论产生于何时，近代中国民族主义与西方民族主义实有同有异。正像法国大革命时期的革命者攻击法国君主制未能完成其自身制订的统一民族国家的任务，因而应被推翻一样，晚清的中国民族主义者首先也是在得出了清政府不能救亡图存的结论这个基础上，才逐渐认同于以反清为表征的带种族色彩的民族主义。但身处西强中弱而面临帝国主义侵略直接威胁的晚清人，对西方民族主义的认知及其收拾何种西方的“学理”，却有其特定的选择。

同是与革命直接相关的近代欧洲民族主义中，法国民族主义就以内倾为特点，与以外向为特点的德、意民族主义有相当大的区别（这只是就特点言，并不否认它们也各自都有内倾与外向两面）。前者主要针对的是既存的政权，故民主（或晚清人爱说的“民权”）倾向甚强；后者则主要针对外族的威胁、征服和占领，故集体意识实占上风。在中国，章太炎、梁启超那一代人虽然也强调“民权”，却从整个西方民族主义学理中更多地看到了后者。而后来新文化运动那一代知识分子则越来越多地注意到前者，他们也重视“民

治”，然实更强调个人的解放。直到二战后，西方本身的民族主义学理研究重新回溯到德、意民族主义，中国读书人近年又有仿效的倾向。不过早期的注重德、意主要是在政治运动层面，后期则主要是学理研究层面。

在欧洲各国，通常通过共同语言等因素结成的长期的共同命运早已产生出某种认同感，民族主义者只需诉诸这种还有些模糊的认同感，将其唤起并使之在意识层面融成一个活跃而自觉的大众民族认同，便能化为政治力量。民族主义在欧洲兴起恰与所谓近代化同时段，此时两种最有意义的社会变迁是旧的社会形态与社区生活形态的解体，以及资产阶级和所谓“普通人”即大众的出现。这两者的互动产生了强有力的民族认同感，并很快就转化为政治行动（这方面的研究仍有可为处）。故美国学者爱默森（Rupert Emerson）以为，与资产阶级和大众的兴起同时段的欧洲人对政治的民主参与那种明确要求是紧随在数世纪的民族建构之后的。

有些人即据此欧洲经历，将“民主”也看作民族主义的一个重要有机组成部分。在中国，同样存在那种通过共同语言等因素结成的长期的共同命运产生出的认同感，但在中国近代民族主义兴起之前千百年，中华民族的认同感早已凝固，无需由什么人来强化。中华民族的“建成”既早，在中国也并不存在近代欧洲那种在民族建成之后对民权的自觉认识和对政治参与的明显要求（这部分可能因为传统中国政治制度的基石科举制确有开放的一面），故“民主”到底是不是民族主义的一个重要组成部分，近代中国士人对此并无确定的共识。在30年代外患深重时，民主与救亡这一民族目标是否冲突（未必像今日有人主张的一定冲突），反面成为知识分子争论的热点。

近代中国民族主义的兴起确实也伴随着社会的剧变，但却是与西方相当不同的社会变迁。思想上的正统衰落和异军突起与市民社会的解体直接相关。工商业者的兴起的确可见，但同时知识分子的边缘化与边缘知识分子而不是所谓大众的“出现”和兴起似

与政治有更直接的关联。从社会学的角度看,民族主义运动有其特殊的吸引力。边缘知识青年在其中找到自身价值的实现,从不值一文的白丁变成有一定地位的人物,国家的拯救与个人的出路融为一体。精英知识分子也在这里发现一个选择,即一条通往回归到与大众和国家民族更接近的路径。民族主义运动为知识分子的边缘化和新兴的边缘知识分子都提供了某种出路,其在近代中国自然影响深远。

另一方面,虽然中华民族的认同感早已凝固而无需强化,但对一般中国人来说,这个民族认同感恐怕更多是像章太炎所说的那样潜藏在心中,远未达到“活跃而自觉”的程度。如果不出现大的内忧外患,大约也就会基本维持在潜存的层面。从这个角度看,近代中国民众的民族认同感仍是可以被“唤起”而转化为政治力量的。一旦有社会、政治的大变动,尤其是遇到外患时,“先知先觉”的民族主义者仍可诉诸大众的民族认同感,将其唤起并使之转化为政治力量。

胡适曾说:“民族主义都是以抗议为开端的。”他指的抗议,主要是讲因外侮而起的救国观念及卫国运动(在近代中国的一段时间里则包括反抗异族统治)。同时,民族主义也还有国家建构即统一和建设民族国家的一面。胡适认为这是民族主义更高的层次,他说:“民族主义有三个方面:最浅的是排外;其次是拥护本国固有的文化;最高又最艰难的是努力建设一个民族的国家。因为最后一步是最艰难的,所以一切民族主义运动往往最容易先走上前面的两步。”而他当然希望中国人在第三步上着力。

民族主义的反抗与建设两面实相辅相成不可分割,如果不将两方面结合起来考察分析,就无法真正了解近代中国知识分子为“强国”而激烈反传统以求“西化”的民族主义心态,也不可能真正认识民族主义在近代中国政治中的作用(从五四的“外抗强权、内惩国贼”到北伐时的“打倒列强除军阀”,口号的传承最能体现近代中国民族主义反抗与建设并存的两个面相)。也许跟近代中国的

确是破坏多而建设少相关,中外既存关于近代中国民族主义的研究,率多注意其针对外侮的反抗一面,而甚少论及其建设的一面;将两者结合起来进行研究的就更少见。其实,民族国家建构的含义是相当宽泛的,北洋军阀时代后期出现的统一愿望即曾在很大程度上帮助了国民党动员民众以推进其国民革命;如果不将国民党的反帝主张和行动与其国内的革命活动结合起来考察,就很可能误读其意旨。

正因为近代中外民族主义者面临着相似而又相当不同的语境,近代中国民族主义存在一些既与同时代的殖民地不同,也与民族主义的发源地西欧不同的特点。清季中国士人一面努力收拾西方的民族主义学理,一面又试图与西方保持一定的距离。1904年《江苏》杂志一篇论民族精神的文章(不具作者名)说:

民族精神所由发现者有二:其一曰由历史而发生者也;其二曰由土地而发生者也。言爱国者,群推欧洲。欧洲之史,进步之史也。非惟欧人爱之,吾亦爱之。然而,吾爱之而不能发达之使如欧人之自爱者何也?则以吾国历史、土地之不同使然也。祖宗之血质、社会之习惯、个人之感情,即使我以不能爱吾国而兼爱其他,则吾之爱吾国也不得不专。而见他人之国,虽其机械发明、文艺日新,吾亦惟崇拜之尊贵之而已。又岂可自许其文明,遂心醉西风哉!

这里“言爱国者,群推欧洲”一语,最能提示当时中国“话语权势”之所在。这篇文章特别提出区分崇西、尊西与心醉西风的差别,很有提示性:对西方尊而崇之并无不可,但爱则仍在吾国,此一最后准则不能失。正如此文作者所说:“言民族之精神,则以知民族之历史与其土地之关系为第一义,而后可以言生存竞争之理。”立脚点站稳之后,当时流行的生存竞争的优胜劣败之理便不容易

影响民族自信。从思想史的社会学角度考察,只要落实劣败者为“我”而思改进之,则无论其出何策(包括反传统与全盘西化),仍然是民族主义看。故观察近代尊西之人,最后还要看其是否爱欧洲或爱“文明”胜过爱祖国。只要不逾此最后界限,应该说都是民族主义者。

爱默森认为:一般而言,一个民族或国家的全民族目标和价值体系,不是从传统中生出来,就是指向一个风格不同的未来。前者回向传统,从历史中寻找昔日的光荣;后者面向未来,从前景中看到民族的希望。殖民地人因传统已面临被打压殆尽的情景,西前景实不容乐观,故一般更多地回向传统;在领土主权基本保持的所谓“半殖民地”(或孙中山所谓“次殖民地”)国家,土人似乎更倾向于憧憬一个美好的未来。

“回向传统”和“面向未来”这两种类型的民族主义在近代中国同时存在,近代中国的新旧之争,正可从此角度思考。一般而言,在所处境况并不令人愉快之时,过去和将来都不仅提供一种可能的选择,而且当下就提供对现实的某种回避,因而都有相当的吸引力。但由于近代中国的新与旧本身已成价值判断的基础,故从传统中生出一派不可能成为主流。而且,守旧派确实既提不出对现实问题的解决方法,更不能从复旧(已经失败的旧)中保证比现在更好的将来。而趋新派至少可以描绘美好的前景;他们立足于此一想象的描绘,可以提出无限多种可能解决现存问题的办法。

1904年刊于《扬子江》的一篇论民族自治的署名文章充满希望地说:“有新国家必有新国政,有新国政必有新国民。20世纪之新中国,其民族能铸成一特别之天性,光明于全球大陆,而不为人类馆参考玩具、不为演说家诋诮材料者。”只有接受民族自治观念这一“大影响”,才能成就此“大价值”。可知当时刺激中国人最深的,正是中国已成外国“人类馆参考玩具”与中外“演说家诋诮材料”。那时一般言及民族主义者,均知强调民族的固有“特性”,本文作者则颇有前瞻眼光,试图重新“铸成一特别之天性”,恰是爱默

森所谓在“指向一个风格不同的未来”这一层面来重建“民族或国家的整体目标与价值体系”。

既然中国的过去已被“证明”不行,而现状又不佳,“有所变”的确是那时大多数人认为惟一可行的取向。对近代中国士人来说,伴随进化论而来的“优胜劣败”说固然使人不舒服,但人类在不断进化这一规律本身却让中国人看到了希望:正因为这是社会发展“规律”,中国文化的“野蛮”和“低劣”只能是暂时的(梁启超提出的“过渡时代”观念受人欢迎处也正在此),中国必然有发达的一天,西方不过是先走一步,此时暂处前而而已。

故爱默森以为:孙中山的民族主义与早期中国民族主义(约指反对夷狄那一代)的区别在于,其主要的方向不再为了已经被历史证明为失败的旧世界而与人侵者斗争,而是寻求一种新的途径,即认同(他未用此词)于西方并努力接受西方的新事物。从世纪之交的民族主义思想先驱者与孙中山开始,中国无疑已步入一个民族主义阶段,而其标志则是不再以因冲击而反应的模式与外来势力为敌,而是接受并摹仿外来者的榜样。为爱默森所认知的“孙中山的民族主义”与以反满斗争为开端的孙中山那一代革命党人的民族主义实有相当距离,恐怕倒更多体现在新文化运动那一代人身上。但总的说来,“尊西趋新”的确是从清季到民初多数士人的一个共相。

我曾在别的文章中引用1903年《浙江潮》上一篇题为《民族主义论》的文章,指出西方民族主义学理的传人中国也给清季中国士人提供了新的诠释工具及新的思路和取向,他们据此提出一种与严复“天演论”有所不同的学西方思路,即特别强调学习的主动与被动,只要是主动吸取他人之文明,使固有强化,不但不存在自己早先是否低劣的问题,反是能学习者就优强。假如学得主动,善用其固有特性,终可达到“久之内外复相剂”的结果。那时也确有少数中国人已超越爱默森所描述的非此即彼的取向,而认识到“祖国主义”就是“根于既往之感情,发于将来之希望,而昭之于民族的自

觉心”。这样根于旧而发于新,在学理上可能最为理想,但在清季民初西方已成中国权势结构之既存组成部分的语境下,在实践层面是很难做到的。

虽然如此,那些通常被认为“保守”其实又常与趋新者认知相类的士人,仍希望传承早年那种鱼与熊掌兼得的理想化观念。“保守”杂志《国风》的作者欧阳翥到1936年仍以为:“两种判然不同之民族主义相接触而起竞争,其结果便有一种新文化产生,伟大卓越,超旧者而上之。”中国人如果努力奋斗,这种“新文化”也可属于民族主义。故此时仍应“举国一致,并力直追,务求发展各种学术事业,本民族自信之决心,保持固有之文化,且吸取西方物质科学之精华,采长补短,融会而整理之,使蔚为真正之新文化,以为民族复兴之具”。

对于许多趋新者来说,由于未来必然是或至少可能是美好的,是否保存本民族固有之文化已不那么重要,从传统中寻找不足(而不是光荣)以摒除或改进这样一种“反求诸己”的取向不但不那么可怕,而且简直成为走向美好未来的必由之路。章开沅先生注意到:1903年时的上海新人物正因“他们面向未来,因而敢于否定过去”。后来的新文化运动,即多偏向于这一取向。

但正因为他们的基本目标是力图重建“民族或国家的整体目标与价值体系”,以“指向一个风格不同的未来”,他们的反传统恰是出于民族主义的关怀。这是近代中国民族主义与其他许多地方民族主义的一个显著区别。同样,近代中国士人向往无政府主义、世界主义、社会主义这样一些带有“超人超国”意味的理念,其实也多半出自其强烈的民族主义情怀。

有人或者会问:既然清季民初的反传统者和世界主义者都可以被纳入民族主义的范围,何以将今日的西向反传统者和“说不”言论者等视为民族主义者就有问题呢?这虽的一个根本区别(当然还有其他的区别),就是前一时段的那些人大都深知中国传统,而后一时段这些人却对传统文化所知甚为有限。至少从理论条件

上言,前者抗议之后尚有建设的基础,后者则除了抗议(不论针对什么)别无所长。民族主义建设一面的根基是构建(包括重建)一个民族认同的文化基础,而建设不能是无米之炊。就此意义而言,胡适等人或因历史条件的限制未能走上他眼中民族主义最高阶段的建设之路,而后来对传统文化缺乏了解的那些人则永远不可能走上建设之路,当然也就不好说其是民族主义者了。

可以说,包含抗议与建设两个面相而以激烈反传统和向往“超人超国”为特征的近代中国民族主义,到今日仍尚未得到比较深入和充分的研究。这正是出现前述中国民族主义的异化现象的主要原因。对有相关兴趣的中国学术研究者来说,这无疑是一个遗憾,也是一项有力的挑战。

纪尔兹在 1971 年指出:“民族主义曾是历史上某些最有创造性的转变之驱动力量,在日后许多创造性转变中它无疑会起到同样的作用。”这些话原本是针对二战后独立的那些“新国家”而言,但冷战结束后民族主义在其发源地欧洲的复兴说明,这一论断的针对性显然可以更广泛,而其时效也更为长远。很可能民族主义仍会是 21 世纪相当长的时段内国际社会的国际政治中一个颇为活跃的因素。

鉴古可以有助于知今,有时也可有助于预测未来。从人类各文化群体的发生发展进程看,从各国各地区的实际现状看,各文化群体(或各行政实体)要做到在“以不齐为齐”的基础上“学会共处”似乎还不是在可预见的将来就能够实现的目标,而只能作为努力的方向。当民族主义还是国际政治中得到实际贯彻的一个基本原则时(恐怕在相当时段内仍如此),夸大或忽视其作用和影响固不可取,然正视其作用和影响却是必须的。

由此看来,亨廷顿有一个观点显然是极有启发性的:人类各群体在学习共处的长期进程中无疑会有持续的相当多的冲突(虽然不必一定是文明的冲突)。在人类朝着学会共处这一方向努力但尚未达到真正“学会”这一目标之时,冲突和苦难恐怕仍是国际社

会的常态之一。换言之,人类的努力可能使新的世纪更美好,但从目标可预计的情形看来,21世纪未必就一定比20世纪更美好。

今日所谓中国“和合文化”的研究已经又成为一个“工程”,这比提倡斗争哲学真可说是一个划时代的进步。“和”与“合”当然可以是相通的,但在古人那里也有相当距离。盖“和”与“同”是截然相反的两个概念,而“合”与“同”大概就要接近得多。现在已有学者主张将此运用到国际关系之中,这就要考虑作为一个努力目标的善意理想与实际所处的现实环境的差距;或者这仍要与我们的另一个传统观念即“内外有别”相结合:对内或不妨多提倡“和合”的凝聚一面,对外也许暂时还只能实行“以不齐为齐”那“和而不同”的一面,而暂不必去构想“天下一家”的大同理想。

(罗厚立:四川大学历史系 教授)

梁启超民族主义思想研究

刘晓辰

梁启超是中国近代思想史上最具影响力的思想家之一,但后人对其民族主义思想的研究尚嫌不够。本文力图通过对梁氏民族主义思想及理论的探讨,揭示他对中国近代思想史的一大突出贡献。

一

民族主义是由民族思想发展而来的。所谓民族思想,是指由于自然环境的不同,人类很早就形成了不同民族,并且拥有自己固有的特性,又由其固有的特性进而发展成固有的文化,从而形成了鲜明的同民族异民族之分,而每一民族又都以自我利益为重。所谓民族主义,一般是指一个民族中的各份子对本民族的一种体认,“表明个人对民族国家怀有高度忠诚的心理状态”^①。从整体角度看,任何一个民族都希望以本民族利益为原则,拥有完全的自主权,自己组织政府,成立独立的民族国家。民族主义最为蓬勃发展的时期,往往是这一民族遭受厄运之时。梁启超生长于中华民族备受西方列强欺凌的时代,是时代养成了他对中华民族高度忠诚的心理状态,形成了他的民族主义思想。

梁氏的民族主义思想经历了从带有文化和种族色影的传统民族主义到反对帝国主义侵略的近代民族主义的演变。

^① 《简明不列颠百科全书》第6册,中国大百科全书出版社1986年版,6页。

戊戌变法失败前的梁氏,在民族主义问题上表现出两个层面的追求:在理想层面上,他服膺于康有为的“今文学派”,以“公羊三世说”为理论核心构筑自己的历史观,以“世界大同”作为理想;在现实层面上,由于亲身感受到帝国主义的现实威胁,他已经不能秉持原有的理想的世界主义。1897年,梁氏在《变法通议》中提出的“泛黄种主义”,表明他清楚地认识到了西方帝国主义列强对东方和东方民族的侵略与压迫,同时也意识到这种压迫与反压迫的斗争已超越了过去二百年来满汉之间的种族斗争。所以他认为首先要从“平满汉之界”做起。然而,从理论上分析,此时梁氏的“泛黄种主义”仍未脱出中国传统的“天下”观念所形成的“华夷之辨”的思维模式,虽然“华夏”的内涵已扩展为黄种人,“夷”的内容已改为西洋。因此可以说,梁氏此时思想已处于由传统民族主义向近代民族主义转变之中。

1898年10月,梁氏因变法失败亡命日本,此后又辗转美国、澳洲等地作短暂停留。1903年,他再次访美达数月之久。这一期间的所见所闻所学使梁氏的思想发生了明显的变化,逐渐形成并确立了以反对帝国主义为基调的近代民族主义观念。考察这个时期梁氏的经历,大约有如下因素对他的思想转变产生了比较大的影响。

首先,他到日本后发奋学习日文,博览日文所译西书,眼界大开。他形容当时的情景“如幽室见日,枯腹得酒”,称自己“自东居以来,广搜西书面读之,若行山阴道上,应接不暇,脑质为之改易,思想言论,与前者判若两人”^①。西学丰富的内容,不仅改变了梁氏的知识结构,而且更新了他的思维方式,使他得以用更开阔的视野去观察世界与中国,尤其沉醉于对中国民族国家问题的思考。

其次,他在日本亲眼看到这个国家在近代民族主义思潮的冲击下所表现出来的巨大潜力,惊叹日本民族接受西方文化的态度

^① 梁启超《饮冰室合集·专集》之二十二,中华书局1989年版,186页。

和短短 30 年就崛起的能力。在研究日本的历史及现状并与中国进行比较时,梁氏认为日本强于中国的重要原因之一,是他们的民族知耻感和民众爱国心。

再次,他出国后国内的局势每况愈下,帝国主义对中国的侵略由商业扩张急剧升格为领土争夺。梁氏身居异乡,心中无日不在思念命途多舛的祖国。由于主观世界在学习西方的过程中发生变化,他在试图将西学知识应用于改造中国的实践过程中,立足点逐渐向近代民族主义转移。梁氏开始用世界眼光分析中国的问题,“民族国家”成为他理论思考的出发点。

西方国家的强盛、古老中国的危机以及梁氏西学知识的激增,使他在 1898 年至 1903 年思想处于急变之中,关心的焦点就是民族主义问题。在这段时间内,他特别喜欢谈论历史上的中华民族,认为数千年来,国土上的各民族相互征服又日趋同化,现已形成一个民族,并且具备了“民族共同之感情”,而“今日吾中国最急者,……民族建国问题而已”^①。表现出对“中华民族共同体”的新自觉与“国家意识”的逐渐觉醒。

1903 年,是梁氏近代民族主义观念确立的一年。这一年,他在美国和加拿大逗留了大约 10 个月之久,重点考察了两国的政治、历史和社会状况,并且有所思所记,“丛稿盈尺”。在美国,他亲身体会到现代工业对帝国主义扩张的影响,从罗斯福巡行全国时所发表的“俗进吾美于强盛之域,为我子孙百年大计,舍帝国主义未由也”的演讲中,梁氏进一步认识到帝国主义的殖民野心,指出这“足以使国人猛醒”^②。旅美期间,梁氏对在日本就已经接触到的德国政治学家波伦哈克和伯伦知理的国家学说作了进一步的研究,对加拿大实行的君主立宪制度与美国实行的民主共和制度进行了认真的比较,而后坚定地声称:从中国的情况出发,行君主立

① 同前页书,《专集》之四,44 页。

② 同上书,《专集》之二十二,8 页。

宪制更为适合。

1903年12月11日,梁氏返抵日本横滨。访美归来后,他“言论大变”,表明自己决不再言排满,决不再言种族革命。从此时及其后发表的一系列文章看,梁氏在民族主义问题上的运思理路应该说十分清晰:利用改良主义增加国家权力,进而实现民族主义目标。具体讲就是,经过对上层建筑的改革和对下层平民的改造(避免发生国内战争),用和平的方法达成一有力秩序,待国力增强、国家强大后,与帝国主义竞争。这就标志着梁氏终于冲破了中国传统民族主义观念的束缚,确立了以“民族国家”为中心、以反对帝国主义侵略为基调的近代民族主义观念,成为一个清醒的民族主义者。

二

梁氏近代民族主义观念的确立和发展,集中体现于两个方面:
第一,从“小民族主义”到“大民族主义”。

1903年10月4日(光绪二十九年八月十四日),《新民丛报》第38、39号合刊发表了梁氏的《政治学大家伯伦知理之学说》一文。在这篇文章中,梁氏提出了“小民族主义”与“大民族主义”两个概念并加以阐释:“吾中国民族者,常于小民族主义之外,更提倡大民族主义。小民族主义者何?汉民族对于国内他族是也。大民族主义者何?合本部属部之诸族对于国外之诸族也^①。应该说,这两个概念的界定,厘清了梁氏思想上一直存在的种族主义与民族主义观念的混乱,比较科学地反映了中国传统民族主义与近代民族主义的内涵。

中国传统民族主义源远流长。早在周初的文献中,华夏民族的整体意识就已经形成,“我族中心”的观念十分强烈,并由此产生了对汉民族以外的所谓“蛮”、“夷”的歧视。在春秋时代,由于异族

^① 《饮冰室合集·文集》之十三,75~76页

的入侵,产生了“尊王攘夷”的口号,《左传》中即有“非我族类,其心必异”的种族区分观念,导引出一种把自己与落后民族区分开来的倾向。宋以后,随着异民族特别是文化落后的游牧民族对汉民族的骚扰更加频繁,中华民族的民族意识(确切地说是种族意识)越加强化,心理上和精神上的共同素质已唤起越来越浓重的民族归属感。明亡于清后,满人用暴力取得统治权这一事实,一直潜伏在汉民族的意识中,种族主义情绪更加躁动,王船山的“坚夷之防”就很有代表性。事实上,这种传统的民族主义情绪在反抗清王朝统治的斗争中起了很大的作用,并一直延续到辛亥革命时期。“驱除鞑虏,恢复中华”这一带有种族革命性质的口号,成为革命派利用传统民族主义情绪,达到唤起民众参加革命之目的的重要手段。

就在梁氏近代民族主义观念确定之后,国内危亡局势更加急迫。国人再也无法忍受帝国主义的侮辱,“救亡”成为每个爱国者的心声。但是,在如何救中国这一问题上,革命派与改良派发生了分歧,并在许多问题上展开了一系列论战。在这场论战中,梁氏就民族主义和民族革命问题,表达了如下思想:

1. 中国目前最紧急的问题,不是内部的种族问题,而是整个国家的存亡问题。

针对革命派“排满为先”的主张,梁氏指出这属于种族革命的范畴。他警告说,中国当前最主要的敌人并不是满洲政府而是帝国主义,所以目前面临的最大问题是“大民族危亡”,是“救国”。“苟以救国为前提,无论入何方面观之,而种族革命总不能为本身手段,为直接手段^①”。他认为,救国与种族革命不能相容,因为种族革命必进行复仇主义的暴力革命,必导致“不完全之共和”,而“不完全之共和”的结果就是招致帝国主义干涉,使帝国主义者“必像义和团善后方法一样,拥护旧王统,实收机会均等之效果”^②。

^① 同前页书,《文集》之十九,29页。

^② 同上书,《文集》之十九,60页。

这样,将使得中国社会沦落更快。

2. 为求中华民族之生存,中国需要内部各民族的有力团结与整合。

针对革命派提出的“中国已亡于满洲”的说法,梁氏批判了他们在“亡国”问题上的混乱。他说,之所以认为“中国已亡于满洲”的说法不正确,在于清朝代明乃是改朝换代而非亡国。他认为,满族人在明朝时已成为中国的臣民,“以中国臣民而篡中国前代君主之位,历史上所数见不鲜者。而亡国问题,安自发生耶?”^①他还重复了自己在1903年就已确立的“大民族主义”,申明所谓中国,实际上是合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏而组成的一个大民族,而这个“大民族”才是承受帝国主义侵略的真正载体。鉴于中国所面临的危机,“梁氏认为中国的民族主义不应是汉族联盟排斥在辽阔的中国境内生活的其他民族,而应是中国境内的各民族团结起来反对外来的入侵民族”^②。为此,梁氏强调,作为一个“真爱国者”,他当前所应做之事就是以中华民族(或曰大民族)利益为重,跳出传统民族主义的窠臼,不在国内制造事端,用改良的手段解决问题。

第二,从“天下”到“国家”。

美国研究中国近代思想史的专家勒文森曾经说过:“在中国近代思想史的大部分时间中,可以说是一个使‘天下’变为‘国家’的过程。”^③而梁氏正是打开这条通路的人。

在中国文化传统中,向来就没有近代国家概念。从周人自称“有夏”并视殷商为“中国”来看,都是指夏、商、周所处的共同地域。中国人历来认为中国即是“天下”,即是“世界”,自己因居住于世界的中心,所以才称“中国”。中国四周居住的,是一些“非我族类”的

① 同前页书,《文集》之十八,59页。

② [美]约瑟夫·阿·勒文森《梁启超与中国近代思想》,四川人民出版社1986年版,214页。

③ Joseph R. Levenson, *Confucian, China and Its Modern Fate*, Vol. I, P. 100, Berkeley and Los Angeles University of California Press, 1968

蛮夷之族,这些种族并非与华夏民族对等的民族或国家,而是应该附属于“中国”的不开化夷邦。这种传统“天下”观的民族主义,除了以地域和种族作为区分标准外,最重要的还以文化的异同与高下来作判断标准。

20世纪初,与从“小民族主义”向“大民族主义”观念转变同步,梁氏还清醒地认识到中国人应摆脱传统的“天下”观念,意识到“中国”是一个政治上拥有主权、地域上拥有国界、人口上包括生活在这片土地上的各民族人民在内的真正民族国家。为此他作出两点努力:

1. 破除传统“天下”观念,树立“国家思想”。

随着梁氏关于世界知识的不断丰富,“中国”这一概念在他头脑中渐渐改变。他冷静地分析了中国人夸张地把中国看成是一个世界(“天下”)而不是一个国家的原因(主要是地理和文化方面),而后指出,时代变化了,交通打开了,中国人在1840年以后所要直面的世界,决不是低等文化的世界,而是比中国的实力强大得多的许多西方国家,他们正公开向中国人宣布他们的侵略意图。几乎就在一场战争之后,“天下”无敌的中国突然变得虚弱不堪。由此梁氏提醒民众,假如还一味坚持中国的文明就是世界上的全部文明、最高文明观念,就不可能理智地认识到自己国家的落后,就不可能意识到国家面临的危机。他发问说,倘若人们还确认世界上仅存着中国人和蛮夷人的话,爱国主义何以形成并发扬光大呢?所以,“我国人爱国心之久不发达,则世界主义为之梗也”^①。为此,他急切地呼吁去除中国仍然是一个世界而不是世界中一部分的蒙昧主义观念,认识所谓“中国”只不过是众多世界国家中的一个而已。他试图通过自己的努力使人们认识到,“天下”观念之所以在哲学上濒临“死亡”,是由于“中国”在政治上正遭受灭顶之灾。

在近代世界民族竞争的潮流中,破除传统“天下”观念后的中

^① 梁启超《饮冰室合集·文集》之十八,49页。

国人应当怎样面对世界、面对西方呢？梁氏提出“以国家对国家”的方法：“今日欲救中国别无他术焉，亦先建设一民族主义国家而已。”^①为了使国人对建立近代民族国家有更深刻的认识，并树立符合时代要求的民族国家观念，梁氏批判了传统国家观的谬误所在，提出了新的“国家思想”。他指出，旧的国家观“知有天下而不知有国家，知有一己而不知有国家”，由此造成的弊端有二，其一是“不知有国也，故其视朝廷不以为国民之代表，而认为天帝之代表”，结果常常是把“忠君”与“爱国”混为一谈。但是，国家与朝廷并不是一回事，“朕即国家”更是荒谬。“国家如一公司，朝廷则公司之事务所，而握朝廷之权者，则事务所之总办也”。所以，“言忠国则其义完，言忠君则其义偏”。针对传统的爱朝廷即等于爱国家的糊涂观念，梁氏一针见血地指出，如果朝廷能够代表国家和民族的利益，“朝廷为国家之代表”时，爱朝廷与爱国家就是一致的，“爱朝廷即所以爱国家”。反之，如果朝廷背叛国家和民族利益，“朝廷为国家蠹贼”时，爱朝廷就与爱国家不能统一了。这时，“正朝廷”是应做之事，“正朝廷即所以爱国家也”。由此可见，“忠君”与“忠国”，是新旧国家观念的分水岭。

弊端之二是因不知有国，故国人“独善其身，乡党自好，畏国之为己累，而逃亡也”。于此，梁氏痛心地质责无近代国家思想的国人仅仅将自己停留在“部民”、“族民”资格上。他说：“国也者，积民而成，国之有民，犹身之有四肢、五脏、筋脉血轮也。”然而，“聚群盲不能成一离娄，聚群聋不能成一师旷，聚群怯不能成一乌获”，所以，一个国家要强盛，它的国民必须要具有国家思想。为了使国人树立“国家至上”的观念，梁氏在自己的国家学说中，不惜用改动西方国家学说内容的方法为其目的服务。比如，在论述到国家的起源这个问题时，梁氏巧妙地避开了他曾经介绍过的西方学者的观点：“国家者，由人人各求其安宁求其自由，相议合意而结成者。或

^① 同前页书，《文集》之十，10页。

曰：国家者，同一之国民，自然发生之团体也。^①”将国家的起源改变为当民族生存受到威胁的“危难之际”，需要人们“群策群力，捍城御侮”。因此，作为一个中国人，要知道在自己一身之上，“更有大而要者存”。于是，“每发一虑，出一言，治一事，必须常注意于其所谓一身之上者……此为国家思想之第一义”。他告之国人，“人之所以贵于他者，以其能群耳”。而这个“群”，在当时讲，就是“国群”。所以，作为处在这个时代的中国人，必须懂得“国群”，懂得“国家”，懂得“国家”与“国家”正在竞争，弱肉强食。考虑到需进一步强化国人的“国家意识”，梁氏又将“古代帝国主义”与近代帝国主义进行了比较。他说，今日中国遇到的民族帝国主义与“古代帝国主义”不同，昔日亚历山大、查理曼、拿破仑等，虽然也“抱雄图，务远略”，欲“蹂躏大地、吞并弱国”，但那都是出于个人的野心，被侵略国“恃一二英雄”就可以与之匹敌。今天不一样了，侵略者表现出的是“全民族的野心”，恰“吾中国不幸而适当此盘涡之中心点”。故而，对付今天的“民族帝国主义”，必须倚仗全民族的努力，“惟有行我民族主义之一策”，从这个意义上，梁氏疾呼铸造“新民为今日中国第一急务”。

对于“新民”而言，最重要的莫过于树立“国家思想”了。“国家思想者何？一曰对于一身而知有国家，二曰对于朝廷而知有国家，三曰对于外族而知有国家，四曰对于世界而知有国家”。梁氏之所以强调欲救中国，非使国民养成国家思想不可，其原因在于“国家思想”可以引发这样一种认识：国家的利益存在于国家每个成员的心中，每个国民都应自觉地承担起他对国家所负的责任^②。

2. 由向文化尽忠变为向国家尽忠。

明末大儒顾炎武在谈到“亡国”与“亡天下”的区别时曾说：“保国者，其君其臣肉食者谋之”；“保天下者，匹夫之贱，与有责焉而

^① 同前页书，《文集》之十六，13页。

^② 本节引文除加注者外均见《新民说》。

矣。^①”这就明示：是文明与文化，而不是国家需要人民的忠诚。

梁氏为纠正这个概念，运用将西方分解成各个国家的方法，简单地写出了欧洲几个国家各自的历史，指出强国之所以具有较大竞争力，是因为人民并没有把“文化”作为尽忠的惟一标准，而是将“国家”作为了自己尽忠的目标。因为只有抛开文化层面的问题，仅仅把国作为竞争单位的时候，“我的祖国”的概念才会出现，“爱国主义”意识才可能产生。梁氏在1902年前后发表的许多政论文章中，都论述于中国人头脑中的“文化的中国不接受挑战”和“国家的中国不存在”的问题，认为这势必导致人们尽忠的目标是文化而不是国家，势必削弱人们对“国家的中国”关注的程度，“窃以为我辈自今以往，所当努力者，惟保国而已，若种与教，非所亟亟也”^②。他还试图通过为“意大利三杰”玛志尼、加里波的和加富尔作传（梁氏强调他们所处的时代与中国当时的历史背景相似），为中国人补上爱国主义一课。他想使人民认识，当一个国家遭受外侮之时，对国家忠诚而不是对文化忠诚，才是挽救国家危亡的正确态度。

梁氏去国后，随着他对中华民族生存问题的日益关注，随着“国家”在他的头脑中上升为最高的竞争单位，儒家的“公羊三世说”逐渐为西方先进的政治学说所取代：“吾爱孔子，吾尤爱真理！吾爱先辈，吾尤爱国家。”^③在这里，我们看到梁氏已告别了那个在戊戌变法时期，认为要靠古代思想家的权威唤醒国人的“旧我”，而以一个“新我”的姿态来号召中国人，“从作为‘天下’的中国的失败中，取得作为‘国’的中国的胜利”^④。

① 顾炎武《日知录》卷十三，“正始”条。

② 梁启超《饮冰室合集·文集》之九，50页。

③ 同上。

④ Joseph R. Levenson, *Confucian, China and its Modern Fate*, Vol. 1, p. 103.

三

对于梁氏民族主义思想的评论,我以为应遵循历史唯物主义的原则,在对资料挖掘、分析过程中,研究其思想的合理性并显示其思想深处的真正价值所在。从这个角度讲,似有三点值得我们思考。

第一,梁氏正是在中国需要民族革命的时代比较系统地论述了“民族主义”问题的。如果说“民族主义是中国近代史上一个重要的主导力量”^①,那么梁氏在这方面确实功不可没。

中国人在步入近代以前,并没有意识到中华民族为“世界民族之林”中的一员,几千年来,人们陶醉在由本民族的文化概念编织而成的“世界”当中,以天然的自负和傲慢的神态生活着,从未获得过西方近代民族主义观念中所蕴涵的那种以民族国家为单位而竞争的紧迫感,因而无法自觉地形成竞争所需要的凝聚力和责任心。梁氏倾其多半生精力研究民族主义问题,传播民族主义观念,正是为了适应民族斗争的需要。他是在中国面临民族主义时代课题的时候,一再提出近代中国的最高目标就是挽救民族危亡的。特别是在与革命派的论战中,他十分明智地提出了反对狭隘的排满倾向问题,将“合汉、合满、合蒙、合回、合苗、合藏”的“大民族主义”作为论述其民族主义思想的逻辑起点,在阐述民族主义理论的广度和深度上,达到了同时代人的最高水平。

1939年,继梁氏论述“大民族主义”理论36年后,毛泽东对“中华民族”的概念作了如是界定:“我们中国……4亿5千万人口中,1/10以上为汉人。此外,还有蒙人、回人、藏人、维吾尔人、苗人、彝人、壮人、仲家人、朝鲜人等,共有数10种少数民族,虽然文化发

^① 余英时《中国现代的民族主义与知识分子》,〔台〕《民族主义》时报出版公司1985年版,562页。

展的程度不同,但是都已有长久的历史。中国是一个由多数民族结合而成的拥有广大人口的国家。^①1962年6月30日,《人民日报》发表了记者对原同盟会会员、中国共产党创始人之一——董必武的一篇访问记,其中董老特别提到:“孙中山也提民族主义,但是打倒满清,是汉族的民族主义,不是中华民族的民族主义。”这些话都充分表明了梁氏民族主义理论中的合理之处。

然而,梁氏作为20世纪初期中国思想界的最高权威,他在论述民族主义问题时并没有提出解决这一时代课题的正确方法。他痛恨帝国主义的侵略,看到了列强正“瞋其鹰目,涎其虎口”却把原因仅仅归结为自身的贫弱,认为解决的方法只能是“向内用力”,从建立国内“有机之统一与有力之秩序”入手,幻想帝国主义会耐心地等待中国通过改良增强国力后再去与之竞争,因而始终未能提出从直接反对帝国主义的实际斗争入手解决中国民族问题的方案。这不但反映出梁氏作为资产阶级启蒙思想家的时代局限性,也是导致他政治上失意的重要原因。

第二,梁氏是在中国需要强化民族国家思想的时代大量介绍西方国家学说的,意在培养国人的民族国家意识并为国尽忠。

梁氏去国后感触最深的问题就是,中国腐朽的封建君主专制政体与西方国家生气勃勃的资产阶级国家政体的鲜明反差。凭着敏锐的政治嗅觉,他意识到处在世纪之交的中国同时也处于由封建国家向资本主义国家过渡的时代。在中国而面临的一系列现实问题中,“语其大者,则人民既愤独夫民贼愚民专制之政,而未能组织新政体而代之”^②。为此,他宣传西方资产阶级国家思想,介绍西方先进的政体模式,并主张在中国行君主立宪制。思想界以往在评价这个问题时颇有分歧,实际上,我们应注意到一个显而易见的问题:梁氏是依照近代资产阶级民族国家的学说来考虑中国新的

① 《毛泽东选集》第2卷,人民出版社1991年版,622页。

② 梁启超《饮冰室合集·文集》之六,29页。

国家政体性质的,他所期望并为之奋斗的君主立宪制属于资本主义国家的政体形式。如果说他与革命派有什么不同,那也仅仅是选择救国道路的相异而已。梁氏曾是那样热切地向往共和政体,倾心于卢梭的学说,但是,当他结合波伦哈克和伯伦知理的国家学说对美国 and 加拿大等国进行了认真的考察后,思想受到了极大的震动:“吾醉心共和政体已有年,……今读波、伯两博士所论,不禁冷水浇背,一旦尽失其所措,皇皇然不知何途之从而可也。”波、伯二氏十分强调的“共和国民之应有资格^①”,是行共和政体的重要条件这一点尤使他猛醒。由于梁氏始终认定老朽的中国要获得新生需要国家政治机构和国民素质同时更新,所以,他坚持对西方政治学说的择取一定要结合国情,看“何种思想为最有利而无病,而后以全力鼓吹之”^②。鉴于中国几千年形成的封建制度和民众的封建意识决不可能在一夜之间发生彻底变化,梁氏提出中国可从封建君主专制制度过渡到资本主义君主立宪制度,再到民主共和制度,认为用这种改良的政治渐进方法解决中国的问题或许更加适宜。应当承认,梁氏在政治思想上是承袭西方政治保守主义方略的。他希冀在统一的秩序下,以渐进的方式解决中国所面临的内外交困的困境。他之所以反对革命派,就在于认为革命派那强烈的排满情绪正任意地毁灭着改革的希望,打乱了当时起码在表面上还维持着的、可以利用其作为改革基础的统一的秩序,其结果只能引起国内的动乱和帝国主义的干涉,到头来还是贻误国家。能够看出,在梁氏的头脑中,革命不等于进步,改良也不是退步的同义词,作为后人评价这个问题,我倒觉得,梁启超在主张“改良”时,认识上出现了一个重大的偏差,即忽略了一个重要的前提(孙中山也如此):在中国半殖民地半封建的历史条件下,任何形式的资产阶级国家政体形式都无法与中国社会有机地结合。正如

① 均见梁启超《饮冰室合集·文集》之十三,85页。

② 同上,《文集》之六,51页。

毛泽东在 1936 年所说：“对于一个被剥夺民族自由的人民，革命的任务不是立即实现社会主义，而是争取独立。如果我们被剥夺了一个实践共产主义的国家，共产主义就无从谈起。”^①从这个道理上看，梁启超在帝国主义的阴影下被动地追求中国的政治近代化，追求近代化资本主义民族国家的建立是不可能的。

第三，梁氏是在中国历史上最需要发扬爱国主义的时期高扬近代爱国主义精神的，为激励国人投人救国事业作出了应有的贡献。

爱国主义作为千百年来凝聚起来的对祖国最深厚的一种情感，往往在国家和民族最危难的时期具有特殊的魅力。中国近代是一个比历史上任何时期都更加需要发扬爱国主义精神的时代，梁氏在民族竞争的大潮中突破了构筑在“非我族类，其心必异”的传统观念上的古代爱国主义的局限性，竭力培养民众的爱国主义精神，欲将爱国主义升华为整个中华民族的精神，使之具有巨大的凝聚力和向心力。

1902 年，在《论中国学术思想变迁之大势》一文中，梁氏抒发了对祖国的无限赞美之情。他赞美祖国的历史悠久、文明古老，赞美祖国的幅员辽阔、地大物博，他感谢上苍赐他生于如此至美之国，成为伟大国民中的一份子。他告诉同胞，祖国今日蒙难不过是一时运蹇，只要国民齐心协力，这样一个美好的文明古国，总有一天会重新光大自己的文明。为激发民族情感，他用“爱国主义的自豪而不是文化主义的自辨”^②来宣传孔子、管子、班超、郑和等众多为中华民族的生存和发展作出卓越贡献的民族英雄。他力图使人们思考：自己在厄运面前是否应具有和英雄们同样的责任感，他也颂扬西方的民族英雄，认为他们身上反映出来的爱国主义精神是欧洲独立和繁荣的源泉。在《爱国论》中，他说一个国家要强大，

① 见〔美〕埃德加·斯诺《西行漫记》，374～375 页。

② 勒文森《梁启超与近代中国思想》，166 页。

就必须进行广泛的爱国主义教育；在《新民说》中，他又指出，对国家尽忠，最巨大、最自然的关键是爱国主义。他认为，当今时代是逼迫中国人正确认识自己的国家、民族，正确认识中国以外的国家、民族的时代。他提醒中国人必须要把那种独善其身的意识彻底扭转，把利己主义铲除干净。不这样，民族国家思想就不能形成，爱国主义的精神就无以培养。“人非父母无自生，非国家无自存”^①。显然，梁氏是将爱国主义作为激励国人投人救国事业的精神源泉。

“民族主义显露在每一个个人身上便成为爱国精神”^②。梁氏在研究和解决民族主义问题时所表现出来的极大的爱国主义热忱，是无论从哪个角度评论他的后人都不曾否认过的。

（刘晓辰：天津市委党校 讲师）

① 梁启超《饮冰室合集·文集》之四，19页。

② 余英时《民族主义》，562页。

民族主义与儒家文化

——从梁启超的民族主义
理论及其困境谈起

皮明勇

—

民族主义作为一种社会思潮和社会运动,常常诉诸于社会的情感力量。而它在拨动社会成员的情感神经时,所动用的资源又往往是民族的传统文化。传统文化既是民族主义所力图保护的對象,同时又是他们用来发动民众以与外部世界抗争的重要手段。就是说,传统文化对于民族主义既是目的又是手段。当然,一般民众对此并不会十分明确的认识,他们经常处于一种不自觉状态。可是,对于民族主义理论家和活动家来说,却基本上自觉的。在他们之中,或者是故意利用传统文化以激发出民族的非理性的力量;或者是对传统文化与民族主义的关系进行哲学性思考,试图对这种非理性的力量作一种理性的解释。但无论是哪一种人,其实都面临着重重困境。

如果说民族主义在将来一定时期内有可能在中国形成一个新的思潮或运动的话,中国传统的主体文化——儒家文化则无论从哪个角度看,都必然会对之产生重要的影响。南韩和新加坡似乎提供了这方面的成功范例,中国国内也有这种冲动,更重要的是,儒家文化在当今中国社会的某些层而已经开始恢复发挥自己的整合作用。然而,令人不安的是,儒家文化作为一个庞大的体系,无论是被当作民族主义所予以保护的對象,还是被当作民族主义的

工具,它都不是十全十美的。一旦将它与民族主义捆在一起,尤其是既被当作目的又被当作手段时,社会将很难对它的长处和不足作出理性的选择。

当本世纪之初,儒家文化的地位开始受到挑战之日,也正是近代民族主义在中国滥觞之时。那时,敏感的知识界便十分严肃地提出了儒家文化与民族主义两者间关系的问题。梁启超作为那个时代中国思想理论界的风云人物,既是中国的第一位近代民族主义启蒙理论家,又是当时最关注儒家文化命运的著名学人。他曾经饱含激情地呼唤过中国的民族主义,他也曾为儒家文化的历史命运而焦虑过,他还曾为寻找儒家文化与民族主义之间的联结点而苦苦思索过。当然,他根本不可能真正解决这个问题,但是,他对问题的提出以及他在试图回答问题时所遇到的困难,却是对后来人更好地思考民族主义富于启示的。在本世纪即将结束之时,当我们也为了民族主义问题而感到困惑之时,我们很自然地想起了他的理论。

二

在具体谈论梁启超对儒家文化与民族主义的关系的看法之前,我们有必要弄清楚他对民族主义的一般认识。

需要特别指出的是,梁启超脑海中的民族主义实际上包括两种不同的东西。当他明明白白地讲民族主义时,他所谈论的是一种从西方引入的、并经他自己解释过的近代民族主义,它与我们今天所讲的政治性的民族主义是基本相通的。此外,他还有一种不明言的民族主义,这就是他极力主张维护中华民族的根本道德信条的思想和情感,大约属于我们现今所谓的文化民族主义范畴。

梁启超说:“民族主义者,世界最光明正大公平之主义也,不使他族侵我之自由,我亦毋侵他族之自由。其在于本国也,人之独立;其在于世界也,国之独立。”

又说：“18—19 两世纪之交，民族主义飞跃之时代也。法国大革命，开前古以来未有之伟业，其《人权宣言》曰：‘凡以己意欲栖息于同一法律之下之国民，不得由外国人管辖之。又其国之全体乃至一部分，不可被分割于外国。盖国民者，独立而不可解者也。’云云。此一大主义，以万丈之火焰，磅礴冲击于全世界人人之脑中，顺之者兴，逆之者亡。^①”

这就是梁氏对西方近代民族主义的理解和态度。在他看来，这种民族主义的基本内核有两点：第一，民族国家意识的觉醒，也就是“同族则相吸集，异族则相反拨，苟为他族所钳制压抑者，虽粉身碎骨，以图恢复，亦所不辞”，直至创建自己民族国家。为此，梁氏在中国比较早地明确地提出了“民族国家”的概念。第二，国民意识的觉醒。国民认识到国家是大家的而不是君主或少数几个人的，国民具有独立的人格同时也具有对国家的独立、民族的兴旺负责任的义务感。他称此为“国家主义”，并将其与民族主义并列或等同。

梁氏认为，处于民族主义昌盛时代，中国同样也需要引入这种政治性的民族主义。“民族之所以膨胀，罔不由民族主义、国家主义而来”；“今日欲救中国，无他术焉，亦先建设一民族主义之国家而已。”他宣称：中国人能否具有建设民族主义国家的能力，是关系到民族国家兴衰存亡的大事，“有之莫强，无之竟亡，间不容发”^②。这表明他引进西方近代民族主义的态度是非常坚决的。

从动机上看，梁氏坚信中国需要引进西方的民族主义，主要是为了以其人之道还治其人之身，用之以抵抗西方的“民族帝国主义”。也就是要“合内部固有之群，以敌外部来侵之群。”因为在他看来，“以物竞天择之公理衡之，则其合群之力愈坚而大者，愈能占优胜权于世界上”^③。既然西方列强由于其民族主义发达，合群以

① 《国家思想变迁异同论》，《饮冰室论文集》第6卷，20页、19页。

② 《论民族竞争之大势》，同上书，第10卷，10页、11页、35页。

③ 《十种德性相反相成义》，同上书，第5卷，44页。

外侵,推行“民族帝国主义”,则中国也只有合群以御之,“以国民来侵者,则必以国民之力抵之。”^①而中国人最缺乏的也正是这种合群力,常被外国人讥为无爱国之心,或者被称为一盘散沙,所以急切需要提倡这种舶来的民族主义。

至于他极力主张维护中华民族的根本道德信条,一方面,是他作为一位中华民族文化承传者对时势挑战所作出的反应。在他看来,这是为了守住中华文化的最根本的阵地,是关系到中华民族是否能保住自己本根的重大问题,因而是极端重要的。“凡一国之立于天地,必有其所以立之特质”^②,这种特质只能自我改善,却不能被彻底否定而转用别一民族的特质。否则,“征引外铄之新说,……徒煽怀疑之焰,益增歧路之亡”^③。另一方面,又是为了满足中国社会过渡时期的特别需要。他认为,清末民初的中国社会正处于过渡时期,旧信条渐失其效力,新信条又涵养未熟,是非无标准,善恶无定名,社会道德失去其制裁力,纷乱喧嚣,既难于自存,更无力与列强竞争,是中华民族的严重危急时期。在这种时候,提倡爱国心和利用道德整合社会,乃成为当务之急。而要提倡爱国心和利用道德整合社会,就必然要动用中国固有的文化,因而也就带有浓厚的文化民族主义色彩。

无论自觉与否,梁启超是将自己置身于两种不同的民族主义的夹缝之中,并由此出发,来谈论儒家文化与民族主义的关系。

三

如何才能确保中华民族的生存和发展呢?置自于两种民族主义之间的梁启超给我们的回答是,在文化上应该采取东西兼收、融会贯通的态度。在这里,既不能为本国文化所窘,而拒斥西方文化

① 《论近世国民竞争之大势及中国前途》,同前页书,第4卷,59页。

② 《论中国学术思想变迁之大势》,同上书,第7卷,3页、55页。

③ 《中国道德之大原》,同上书,第28卷,12~20页。

精神,也不能为西方文化所眩,而于本国文化不稍措意;既不能当中国古人的奴隶,也不能当崇拜外人蔑视本国文化的奴隶。他说:“今日之世界,民族主义之世界也。凡一国之能立于天地,必有其固有之特性,感之于地理,受之于历史,胎之于思想,播之于风俗。此等特性,有良者焉,有否者焉。良者务保存之,不徒保存之而已,而必采他人之可以补助我者,吸为已有而增殖之。否者务刮去之,不徒刮去之而已,而必求他人之可以匡救我者,勇猛自克而代易之。……不学人然后国乃立,学人然后国乃强。^①”

然而,在梁氏的心目中,东西洋文化对于中华民族生存与发展的作用地位,决不是半斤八两、不分高下的。他认为,中华民族之所以有别于世界上其他民族,其关键就在于它的道德伦理有其特别之处。正是有这种也可以说是优秀的道德伦理,得以使中国在数千年之间长存不灭。既然它过去有用,那么,它在现在也一定还能继续发挥作用,成为中华民族生存与发展的最重要的基因。因此,在有关道德伦理的根本层面上,中国人必须坚持其固有的特色,绝不能动摇。鉴于过渡时期人们在引进吸收西方新思想新观念的时候很容易忽视本国的传统文化精神的倾向,梁氏特别强调:“吾不患外国学术思想之不输人,吾惟患本国学术思想之不发明。^②”这就显示了他真正关注的重点之所在。

一触及到道德伦理,儒家文化对于中国民族主义的重要性便立刻展现在梁启超的眼前。“孔子教义,其所以育成人格者,诸百周备,放诸四海而皆准,由之终身而不能尽。……使中国而无孔子,则能否搏拊此民族以为一体,盖未可知。^③”所以,他犹如其师康有为一样,主张立孔教为中国之国教,让人民尊之奉之,以正人心,以维国本。当民国建立,革故鼎新之时,他特别指出:“欲改良一国之社会教育,则不外因固有遗传之国民性,而增美释回焉耳。

① 《政治学学理摭言》,同前页书,第10卷,60-61页。

② 《中国道德之大原》,同上书,第28卷,12-20页。

③ 《复古思辨平议》,同上书,第33卷,68页。

我国二千年来之社会,以孔子教义为结合之中心。论者或疑国体既变而共和,即孔子遂亦无庸尊尚。是非惟不知孔子,抑亦不知共和也。”并公开提出要“以孔教为风化之本”^①。

梁氏对于孔子伦理学说与中国传统道德间的关系曾作过较为具体的阐述。他认为,道德是分层次的,既有一般的风尚,更有“一切信条之所从出之总本根”。一般风尚可以与时俱迁,而其本根则必须长期坚持。在中国的道德之中,其坚强善美、颠扑不破的本根,也就是中国的“国性”。具体说来,他以为中国的本根主要有三条:一是“报恩”,二是“明分”,三是“虑后”。这三种良好的“国性”,又都与孔子伦理学说具有紧密的联系。

“报恩”就是知恩图报,被认为是与孔子所讲的“义”相通的。中华先民本此原则以立教义,以此教义衍成礼俗,制成法律,进而用之以构造社会,并维持之发达之。正是它联属全国人民,使之有若连环相缀而不可解。它作用于家庭,不仅使家庭牢固,而且使家庭联为宗族;它又作用于社会关系,人们思报社会之恩,故能尊崇先德明哲,结朋友以恩义。“夫报恩之义,所以联属现社会与过去之社会,使生固结之关系者,为力最伟焉”。而“所谓纲常、所谓名教,皆本于是”。

“明分”就是各安本分,用之以“定民志而理天秩”,被认为正是孔子及儒家大力提倡的结果。“吾国伦常之教,凡以定分,凡以正刚也。而社会之组织,所以能强固致密搏之不散者,正赖此也。”

“虑后”就是对人类自身生产和延续的关注和义务感,被认为正是儒家学说所强调的。人们关心家族后代的兴旺,并相信天道因果之说,以为“善不善,不报于其身将报于其子孙”,因而能够时刻有所激励,迁善去恶,社会也就因此得以维系于不敝。

总之,梁氏认为,此三者乃中国所以能数千年立子大地,经无数劫难而不失其国性的道德本根之所在。而它们得以发挥作用,

^① 《政府大政方针宣言书》,同前页书,第29卷,123页。

又是与孔子等人“衍之为伦常，蒸之为习尚”，从而使之深入人心分不开的。因此，他确信，中华民族要想继续立足于世界民族之林，就不能丢弃这些带根本性的道德传统，就必须大力弘扬孔教，使儒家文化发扬而光大之。他将自己的这一思想用一句通俗的话语概括为：“毋厌家鸡而羨野鹜（即鸭子）。^①”

我们从梁氏的论述中完全可以领悟到，近代中国的民族主义将儒家文化作为自己的保护对象，其实最根本的也就是要保护中国传统道德的基本精神和准则。从中国近代思想史的发展情况看，这的确是一个根本性的重大问题。近代思想家主张要“中体西用”，其中的“中体”被一步一步地缩小范围，但当甲午战争后张之洞等人将“中体”缩小到仅仅是中国传统的纲常伦理之后，便再也无法退缩了。因为再往前迈一步，便意味着对“中体西用”理论模式的否定，意味着对儒家文化的否定，也就意味着对民族主义立场的否定。这正是“五四”以后关于中国文化论争的关键之所在。梁启超作为一位民族主义思想家，在“五四”以后站到陈独秀等人的对立面，是有其必然性的。

四

梁启超作为中国近代民族主义理论的先行者，他的理论触及了中国近代民族主义的两大基本问题，即民族国家意识的确立问题和保护民族文化基因、利用民族传统文化资源的问题。因而，他的民族主义理论在近代中国是具有代表性的，而且也产生了比较大的影响。后来的民族主义理论，无论以什么面目出现，无论是保守还是激进，是开放还是封闭，它们在逻辑上都是从梁氏理论演绎出来的。然而，由于他是以其所引进的、并经他自己加以理性化和理想化的西方近代民族主义理论作为自己的民族主义理论的第一

^① 《中国道德之大原》，同前页书，第28卷，12~20页。

架构,而他身为中华传统文化的承传者,又将维护和延续中华民族的文化基因当作自己理论的第一宗旨或使命,这样,他便使自己陷入了不可自拔的尖锐矛盾之中,使自己面临着重重困境。

困境之一:是以坚持被他理想化的西方近代民族主义理论为第一原则,还是以坚持维护中华文化的道统为第一原则?

19世纪末以后,西方民族主义固然给中国人送来了一份追求民族独立的礼品,然而,它同时也带来了一个最大的麻烦。因为根据它的说法,非西方民族之所以在近代不能获得迅速的发展,关键就在于这些民族的文化本根与西方民族的文化有巨大的差距。也就是说,非西方民族要想获得像西方那样的发展,就必须彻底地改造自己民族的文化基因。面对一个民族的文化本根的改造,又恰恰意味着对这个民族的根本否定,这是一个让人无所适从的严重的二律背反。更何况,西方民族主义是裹挟着达尔文的进化论传入中国的,优胜劣汰,适者生存的警世名言,更是让中国人万分焦躁,对西方民族主义敬之而又畏之。

梁启超在将西方民族主义与中华传统文化联系起来进行理论思考的时候,便感觉到在两者之间难以取舍。尽管他试图寻找两者之间的平衡点,说出过“正惟倾心新学新政,而愈感旧道德之可贵;亦正惟实践旧道德,而愈感新学新政之不容己”,以及表示欢迎东西两大文明“结婚”之类的话语,但其理论的先天性缺陷却仍然使他内心痛苦不堪。他既想引进西方民族主义理论为我所用,又矢志要维护中华文化的根本基因,他努力发掘两者之间的同一性,却难以克服两者之间的矛盾性。最后,他基于保存和发展中华民族文化这一根本宗旨,还是被迫倒向于文化保守主义的泥坑。即使这样,他的理论到后来仍是两头不讨好:极端的保守主义者和激进的反传统主义者都对他的折衷性理论持批评态度。

困境之二:儒家文化作为中国传统文化的主体,既被当成受保护的對象,又被当作进行民族竞争的精神力量源泉,而其自身却存在着种种严重的不足,如何才能克服这些不足而使二者兼得?

在梁氏将儒家文化当成民族主义的保护对象时,他认为,这种文化是理想的。所谓“孔教者,悬日月,塞天地,而万古不能灭也”^①,或谓“其言也,措诸四海而皆准,俟诸百世而不惑。岂惟我国,推之天下可也;岂惟今日,永诸来劫可也”^②。即反映了他的这种态度。然而,当他将儒家文化作为中华民族与其他民族进行竞争的精神源泉时,却感到它存在着种种功能方面的缺陷,因而从一开始便对之缺乏充分的自信。这首先表现在,他以为儒家文化是一种很驳杂的东西,不能将之当作一个整体来看待。他特别强调孔学与汉学、宋明理学之间的差距。他说,两汉隋唐注疏之学,及清朝的考据之学,兢兢于碎义章句,耗精神于文墨,反而忽略其精神。至于宋明理学,乃教人为圣贤之学,可是事实上根本办不到,“恐未能造就圣贤,先已遗弃庸众。故穷理尽性之谭,正谊明道之旨,君子以之自律,而不以责人也”^③。实际上,他是将汉学和宋学排斥在作为民族主义资源的传统文化之外的。

即使对于孔学,梁氏亦将之区分为哲学、政治学及社会学、伦理学及教育学等三大部分。认为其哲学乃谈天道及人性之学,相当于宋明理学所研究的范围;政治学及社会学言治国平天下之大法,此二者或过于高深,或不能一适用于现代社会,所以均不足以成为中国民族主义的有效文化资源。只有其伦理学和教育学言人们立身处世之道,教人以所以为人及所以待人,可以作为中国民族主义的最重要的文化资源。

然而,当梁启超再作深究之时,他还是发现存在着不好回答的问题在等待自己。因为,如果换一个角度,从中华民族参与世界民族竞争所需要的国民公德的要素来看,孔子学说所提供的文化营养其实是有很大大不足的。根据梁氏自己的分析,为了发展国民的个性和“群性”,应该努力培养下列四种国民公德:一是同情,其反

① 《保教非所以尊孔论》,同上书,第9卷57页。

② 《孔子教义实际裨益于今日国民者何在欲昌明之何由》,同上书,第33卷,65页。

③ 《中国道德之大原》,同上书,第28卷,12~20页。

面则是嫉妒；二是诚实，其反面则是虚伪；三是勤劳，其反面则是懒惰；四是刚强，其反面则是怯弱。^①用这四种公德与由孔子学说为主的中国传统文化所涵育出的报恩、明分和虑后等三种道德之大原进行比较，显然是有很大差距的。

实际上，梁氏所开列的这四种被他认为值得提倡的社会公德，是否已涵盖了近代国民所应具备的重要公德要素，也是大可疑问的。比如进取革新精神和国家主义意识，就是近代国民所非常需要的，缺乏这种进取心和革新意识的民族显然其竞争力要受到很大的影响。梁氏曾多次承认儒家文化缺少培养国民进取革新精神的内容。无论是报恩，还是明分、虑后，都具有一种保守的倾向。特别是报恩和明分思想，严重束缚人们的进取心和革新意识。至于国家主义思想，梁氏多次指出，中国人缺少爱国心，只知为己，不知合群，不知国家为何物。而出现这种局面，儒家文化也负有一定的责任。因为从孔子开始，历代儒家所关注的修身齐家治国平天下，其重点在于两头：要么是修身齐家，所以心性之学和家族思想特别发达；要么是平天下，形成了一种类似于世界主义的思想；惟独处于中间环节的国家，很少被人视之为凝集与合群的主体。此外，梁氏还特地指出，正是由于儒家文化的影响，中国人的民权思想非常贫乏，而这正是导致中国人缺乏爱国心的重要原因之一。他说：“儒教之所最缺点者，在于专为君说法，不为民说法。……若有君于此，而不行仁政，不恤民隐，不顺民之所好恶，不采民之舆论，则当由何道以使之不得不如是乎？此儒教所未明答之问题也。”所以，“两千年来，孔教极盛于中国，而历代君主，能服从孔子之明训以行仁政而事民事者，几何人也^②”。君主既如此，人民自然也不视国事为己事，而视国事为君主一人之事，从而也就不可能产生爱国思想。

① 《教育应用的道德公准》，同前页书，第39卷，32页。

② 《论中国学术思想变迁之大势》，网上书，第7卷，3页、55页。

正是察觉到儒家文化被作为中华民族生存和竞争的精神资源存在种种不足,梁启超在构筑他的民族主义理论体系时,曾试图起用宗教和中国历史上的非儒家文化资源。比如,他在强调宗教对于社会的整合作用时指出,“言治事则哲学家不如宗教家”,宗教思想可以使一社会“团结而不涣,忍耐而不渝”。因此,他主张,“摧坏宗教之迷信可也,摧坏宗教之道德不可^①”。他还特别申明,中国的佛教存在种种优点,“有益于群治”。梁启超越是试图从中国历史文化之中寻找能够成为民族主义精神资源的非儒家文化因素,越是说明他的民族主义理论存在着难以克服的困境。

五

梁启超的民族主义理论给我们提供了很多值得深思的东西,通过这种深思,我们将得到一些重要的启示。

首先,如果说民族主义的外指性的产生,也就是作为民族情感对外的流露和喷发,其出现的时机以及所表现出来的强弱程度,更多地是受外部条件的受影响的话,那么,它的内凝性,也就是民族情感的固结方式及其固结的程度,则更多地受制于民族自身的文化传统。梁启超在约一百年以前就发现了这个规律,所以在他试图对中国近代民族主义思潮推波助澜时,他便非常积极主动地寻找有利于中华民族凝集的传统文化资源。而儒家文化作为中国传统文化的主体,也就很自然地成为他首先予以关注和发掘的对象。由此也就使我们想到,在接近一百年以后,当新一轮的世界性的民族主义思潮再次撞击中国之时,有人试图又一次起用儒家文化,决不是偶然的事情。

然而,如果我们对梁氏当年在讨论儒家文化与民族主义的关系时所遇到的种种麻烦再加思索,那我们似乎又不应该过于乐观。

^① 《论宗教家与哲学家之长短得失》,同上书,第9卷,45页、49页。

梁氏的困境起码告诉了我们如下几点：第一，儒家文化对于民族的整合主要作用于社会成员的道德这一层面上，它重在强调一种社会秩序意识，而其直接的结果则是中国人的家族思想非常发达。因而，它对于整合社会具有一定的功能，但这种功能又是存在着明显局限性的。如何将传统的道德意识转化为现代公民意识，将家族思想转化为国家思想，都是需要认真考虑的问题。第二，以儒家文化为代表的中国传统文化在具有整合社会的作用的同时，也给传统的中国人带来了安分保守、不思进取等不良心理素质。在我们利用儒家文化作为整合社会的文化资源的时候，这种不良的心理素质也就有可能作为一种文化基因继续被保存下来，这对于改造我们民族的素质，提高它作为一个现代民族的生存和发展能力，显然又是有助作用的。是否能够像有的论者所说的那样取其所长，弃其所短，以及如何扬弃等，都是值得探讨的。但不管怎么说，从当年梁氏在起用儒家文化时所采取的谨慎态度看，以及从20世纪中国社会发展变化的历史看，可以肯定的一点是：儒家文化在作为民族主义的文化资源时是存在风险和局限性的，我们需要对之持一种公正的批评态度。

其次，梁启超民族主义理论的困境还可以使人想到，中国民族主义理论所处的“夹缝性”地位，将是一个长期存在的问题，是受一系列客观条件支配的，具有必然性，并不是理论家们能够主观地加以摆脱的。对此，我们也必须要有一个清醒的认识。

当梁启超在本世纪之初开始构筑其民族主义理论大厦时，他便实实在在地面临着“夹缝性”问题。作为一个学者，一个有一定哲学头脑的人，他欣赏西方近代民族主义，并试图对之作一种理性的解释，将之引入中国。然而，当他试图寻找解决中华民族实际问题的办法时，他又发现哲学不如宗教，理性不如非理性，他自己最后也只得承认这一现实，并滑落到文化保守主义的泥坑之中。应该说，这是梁氏所作出的必然的选择，否则，他便只好将自己的民族主义理论建成一个不着实际的空中楼阁，一个美妙的理论虚幻。

一百年以后,当我们继续讨论现代中国的民族主义理论问题时,我们的处境与当年梁氏的处境相比,并无大的改观。因为有两个最基本的前提是我们所无法改变的:其一,民族主义的基本作用机制在于利用民众的情感力量,因而它在本质上具有非理性特色。这一点过去是如此,现在还是如此,将来也不会有大的变化。其二,中国的传统文化资源非常丰富而现代精神则常感不足,民族主义的高涨也就常常意味着对传统文化的热衷。在这种情况下,如果说理论界还能对民族主义保持一定的理性的话,而它所面对的社会现实却往往将理性抛在一边,很有可能理论界以追求一种现代意识为出发点,却以在社会上煽扬起一种文化复归主义情绪为归结。在这种时候,我们是坚持自身的理性,还是屈就于社会现实的非理性呢?如果不准备屈就于社会现实的非理性,那我们是否还有什么别的出路?这是我们在探讨民族主义理论时不容回避的重大问题。如果我们对这一问题不能给予满意的回答,或许我们就应该从根本上考虑一下,民族主义在现代中国到底可以放在一个什么样的位置上?

(皮明勇:中国军事科学院)

近代中国的文化民族主义

郑师渠

关于近代中国的民族主义,研究者不乏其人;但对于近代中国的文化民族主义,迄今却未见有专文论述。据笔者所知,美国的费正清教授是最早注意到这一历史现象的外国人,他在《美国与中国》一书中说:进入20世纪后,中国人“对自身文化或‘文化素养’的世代相传的自豪感已经激起了一股新的‘文化民族主义’,这在将来很可能会胜过那发生在欧洲的单纯政治上的民族主义”^①。这是极具见地的。近代中国的文化民族主义是深层的民族主义,它影响着近代的政治与文化的发展。研究这一历史现象不仅是近代文化史的重要课题,对于当今发展民族新文化也有现实意义。

一 民族主义与文化民族主义

何为民族主义?众说不一,但以下的三种说法值得重视。《简明不列颠百科全书》认为:“民族主义可以表明个人对民族国家怀有高度忠诚的心理状态”;盖尔纳认为:“民族主义是人类社会的文化功能”^②;古奇表述得最具体,他说:“民族主义是一个民族(潜在的或实际存在的)成员的觉醒,这种觉醒是与实现、维持与延续该民族的认同、整合、繁荣与权力的欲求结合在一起。它作为一种意识形态,是指一种心态,即一个人以民族作为最高效忠对象的心理

① 商务印书馆1987年版,74页。

② F·盖尔纳《今天的民族主义》,《国外社会科学》,1993年第7期。

状况,它包含着本民族优越于其他民族的信仰”^①。笔者以为据此可作以下界定:民族主义是以共同文化为背景,要求在政治与文化合一的基础上实现民族认同与发展的一种心理状态与行为取向。其信仰的核心是本民族的优越性及缘此而生的忠诚与挚爱。

民族主义是随着近代资产阶级的民族国家的出现而形成的一种新的概念和运动。民族国家的观念是在新兴的资产阶级以“全民族”代表自居,先后颠覆了神权与君权,使人由原先的宗教信徒、王朝臣民变成了“民权国家”的公民之后才出现的。与此同时,以对民族国家即“祖国”的忠诚为基础的民族主义随之而起。故人谓“民族主义是法国大革命的产儿”。法国大革命后的约一个世纪,是西方民族主义凯歌猛进的时代。

民族主义有两种范式:一是以法国大革命为代表,强调民权论的政治民族主义;一是以德国为代表,强调民族精神和文化传统的文化民族主义。在18世纪的欧洲,当法国资产阶级通过启蒙运动造就了本国的政治民族主义时,德国软弱的资产阶级面对强大的封建势力和纷争割据的局面,没有勇气通过激烈的反封建斗争去实现民族的统一,而是转而试图借助文化认同去达到既定目标,以抵御法国文化的入侵,由是兴起了文化民族主义的社会思潮。从普遍的意义上说,所谓文化民族主义,实为民族主义在文化问题上的集中表现。它坚信民族固有文化的优越性,认同文化传统,并要求从文化上将民族统一起来。说到底,政治民族主义与文化民族主义互为表里,只是因各国情形不同,其具体的表现形式有所不同而已。

如果说18世纪欧洲近代民族主义出现时形成了上述法、德两种范型,那么甲午战后随着新生的民族资产阶级登上政治舞台而兴起的中国近代民族主义,则是集二者于一身,即政治民族主义与

^① G·P·古奇《民族主义》,纽约,1920年版,5页。转引自李宏图《西欧近代民族主义思潮研究》,华东师范大学博士论文,1993年5月油印本。

文化民族主义同时并兴。究其原因,包含着两个层面的意义:

其一,中国为东方文明古国,被公认是儒学文化圈的中心国家,在近代遭到了西方资本主义的野蛮侵略,其中包括文化侵略。有一种观点认为,文化只有传播的功能,不存在西方文化侵略的问题。这并不正确。鸦片战争后,欧风美雨东渐,固然促成了东西文化的冲撞与交汇;但这并不能掩盖西方殖民主义者为达到政治军事侵略的目的借文化手段进行侵略的客观事实。其实,当年的西方侵略者对此并不隐讳,甚至津津乐道,自鸣得意。例如,1897年3月英国陆军大臣就公开这样说:“军事之兴与文化实有相维之益者……无论何处,但悬有我国之旗者,我必设法教化,导之以规矩,示之以公道,此即文化之本也……一言以蔽之曰:因战而扩充边界,得新属地,实皆传教及我之法律、文化之力有以维持而罗织之也。每谓吾之商务若随吾旗之所至而兴,殊不知吾之教会文化,盖多好处,足以掣吾之旗及商务同趋面并进……吾之陆军确因文化而生色,信可称矣。”^①所谓“我必设法教化,导之以规矩”,就是将自己的价值观念、行为方式等强加于人。实际上,直到今天,文化侵略仍然是世界强权政治的一部分,以至于意大利学者奥锐里欧·贝恰在与日本学者池田大作合著的《二十一世纪的警钟》一书中,还在提醒第三世界的人们警惕“文化上的帝国主义”,因此,作为对西方政治与文化侵略的回应,近代中国的文化民族主义与政治民族主义同时并兴,是合乎逻辑的。

其二,中国近代新生的资产阶级面临着较其西方先贤远为复杂的局面。它在发展近代民族主义的同时,不仅要反对国内的封建主义,而且更主要的是要反对外来的帝国主义。但它所借用的西学武器却是一柄双刃剑,在推动反封建斗争的同时,不可避免地要冲击和破坏固有的文化传统,民族的文化认同因之便有被削弱

^① 兰比尔·沃拉《中国:前现代化的阵痛——1800年至今的历史回顾》,辽宁人民出版社1989年版,185页。

的危险。这与自己的民族主义的目标恰是背道而驰的。因此,它在借重西学批判传统的同时,又不能不强调传统,维护民族的文化认同。在近代中国,文化民族主义与政治民族主义并兴,不仅是社会文化功能使然,而且也是中国资产阶级的必然选择。美国学者兰比尔·沃拉曾经说:“西方关于全民国家的概念是新的,但是当西学将这个概念传入中国的时候,在中国首次出现了民族主义,知识分子开始寻求国家强盛之本,哪怕要抛弃传统也在所不惜。”^①这只是说对了一半,倒是当事者梁启超的话于个中就里最为传神,他说“欲实行民族主义于中国,舍新民末由”;新民不能尽脱传统,因为固有的文化传统“实民族主义之根柢源泉也”^②。保守欤?创新欤?近代的许多志士仁人所以在文化问题上常常陷入两难选择,明乎此,知之过半矣。

此外,甲午战后,中西文化开始实现全方位的交汇与冲撞,中国固有文化面临着衰亡的危局。向来以悠久文化自豪的中国形成近代强烈的文化民族主义,又是势所必然。

二 从“保教”、“存学”到“东方化”

近代文化民族主义的发展,大至可分为三个时期:戊戌时期、辛亥革命时期和五四前后。

戊戌时期,文化民族主义初露头角,集中表现为康有为、梁启超等维新派欲立孔教与基督教抗衡。

康氏以为,倡孔教,不仅在于传布西学、主张变法,更主要的还在于抗衡基督教,维护中国文化上的统一。他说,西人东来,“彼奉教之国未灭亚洲耳,若国步稍移,则彼非金、元无教者比也,必将以其教易吾教耳,犹吾教本起中国,散入新疆、云南、贵州、高丽、安南

^① 《论军事与文化有相维之益》,《时务报》,28页。

^② 《梁启超选集》,上海人民出版社1984年版,211页。

也。以国力行其教必将毁吾学宫而为拜堂，取吾制义而发挥《新约》，从者诱以科第，不从者绝以戮辱，此又非秦始坑儒比也……仆每念及此，中夜揽衣，未尝不流涕也”^①。他强调西学与西教是两回事，引进西学可以强国，但让基督教在中国坐大，却足以亡国。他因此提出了“保国、保种、保教”的口号。这正体现着维新派的政治民族主义与文化民族主义的统一。此期梁启超与其师同调。他订湖南时务学堂学约，第十条便是“传教”，其中说“孔子之教非徒治一国，乃以治天下，故曰洋溢中国，施及蛮貊，凡有血气莫不宗亲”^②。所谓“施及蛮貊”是套话，但欲使国人“莫不宗亲”，即要在文化上维护国人的认同，与其师一样，却是真诚的。

康有为组织了圣教会，梁启超要设立保教会，康梁维新派的保教宣传虽受到一些人的反对，但其“保国、保种、保教”的主张列入了保国会章程，定为宗旨，在戊戌时期影响仍是很大的。在鸦片战争后的半个世纪里，反洋教的斗争接连不断，那是士绅领导下层民众的反侵略的暴力抗争；现在维新派倡孔教以与基督教相抗衡，显然是将问题提高到了文化反侵略的层面。宋恕在学术上与康异趋，主古文经学，但对于保教却表示理解，他说“白种横行，草芥我族，于是保种之说兴，基督末流，妄攻儒教，于是保教之说兴”^③。这是值得寻味的。

戊戌时期的文化民族主义所以集中表现为保教，一方面与康梁此期重在宣传西学、维新求变的取向有关；同时，也反映时人对文化问题的理解尚属肤浅。康有为以为西学无碍中学，而把中国文化的危机仅理解为基督教对孔教的冲击，就反映了这一点。因而此期的文化民族主义虽已抬头，却明显缺乏学理的成分。

进入 20 世纪后的辛亥时期，时移势异。经八国联军之役，创深痛巨，国人对帝国主义灭国的警惧与日俱增。同时，西方近代民

① 《答朱善生书》，《康有为全集》（--），1040～1041 页。

② 《梁启超选集》，305 页。

③ 《宋恕集》上册，中华书局 1993 年版，589 页。

族主义的理论也被大量引进,志士仁人无不大声疾呼:“今日而再不以民族主义提倡于中国,则吾中国乃真亡矣”^①。近代中国的民族主义蓬勃兴起。康有为的保教论遭到了包括梁启超在内的多数人反对,成了明日黄花。章太炎认为保教云云不过是迂阔之论,泰西黠者让西士读孔子经书,也许更可加速中国之亡。问题首先不在教不教,而在国不国。人们摆脱了今文经学的思维范式,视野大为拓展,尤其是吸收了西方民族主义和文化人类学的某些学理,使文化民族主义不仅随政治民族主义的勃兴而勃兴,而且愈形自觉。表现在时人多舍“保教”,而主“存学”,明确以复兴中国文化自任。

无论是革命派还是立宪派,都不仅感受到了民族的危机,而且还看到了民族危机与文化危机的一致性,相信文化危机是更本质更深刻的民族危机。他们认为一个国家所以能自立于世界民族之林,不仅在于武力,更重要还在于有赖以自立的民族“元气”,这就是各国固有的“文化”。文化是民族生命的“内层”,国家及其法律、政府则是保护前者的“外层”^②。清廷误国,列强进逼,“外层”实亡,中国文化自然岌岌可危,西方侵略者不仅致力于政治经济军事侵略,更可畏的是还试图从文化上亡我中国,“其亡人国也,必也灭其语言,灭其文字,以次灭其种姓,务使其种如坠九渊,永永沉沦”^③。一旦文化渐灭,民族“元气”尽消,中国所面临的将不仅是亡国,而且是亡天下,即陷于万劫不复的灭种之灾。

值得注意的是,进入20世纪后,与“欧化”相对峙的“国粹”说风行一时。1905年,革命党人邓实、黄节诸人且在上海成立国学保存会,发行《国粹学报》,提倡研究国学,保存国粹,并提出了“保种、爱国、存学”的口号,大声疾呼国人,不仅当奋起反抗外来侵略,且当知“爱国以学”^④,复兴中国文化。立宪派的刊物《新民丛报》

① 余一《民族主义论》,《浙江潮》1903年第1期。

② 《南社》第一辑,534~538页。

③ 邓实《鸡鸣风雨楼独立书·人种独立》,《政艺通报》,1903年第23号。

④ 邓实《国学保存会小集叙》,《国粹学报》第1年第1期。

于第3年第1号发表《本社谨启》，声言本年拟行改良，其一便是“趋于国粹”。上说：“国粹万不可不讲，至以之挽人心尊德育，又我辈对于先民应尽之责任也。”

时人的上述见解固然有夸大文化作用的倾向，但其重要性在于，他们毕竟看到了文化危机与民族危机的一致性，从而揭示出了在民族救亡过程中，复兴中国文化这一重大的历史课题，而且他们以此自任也无疑表现了崇高的历史使命感。本人曾指出，20世纪初年中国社会文化思潮的变动，呈现出了向传统文化回归的态势，实则这也正是近代文化民族主义勃兴的有力征候^①。

这一时期文化民族主义的一个主要内容，是极力维护民族的自信力，反对妄自菲薄的民族虚无主义。甲午战后，一些丧失民族自信力的人鼓吹“惟泰西是效”，浸成“醉心欧化”的消极社会倾向。志士仁人力斥其非，其中以下三方面的论述最具精神。

其一，关于中国的人种问题。20世纪初，中国文化的衰弊已成为事实，但一些人受西方人种论影响，却将其归咎于中国人种的低劣，以为西方白色人种天然优于有色人种，“黄种已随红种、黑种而去势”。因此，中国除了变种易俗之外，一切自强的努力都是徒劳无益的。此种论调瓦解民族自信力，显然是十分有害的，志士仁人于是力斥“白优黄劣”论之谬。章太炎说，人类乃进化的产物，“民生之初，东海、西海侗愚相若也”^②。天演日进，民智日开，故就各国文明而言，人种并无高低优劣之分，其“血轮大小，独巨于禽兽，头颅角度，独高于生番野人，此文明之国种族所同也”^③。具体说，东西隔绝，因有黄白之异，但欧西与华夏，无非“皆为有德慧术知之氓”。邓实也指出，中西民族同为地球之智种，没有理由因中国文化一时衰弊便将之归结为“其脑角之高低、心包络之通塞有以

① 参见拙著《晚清国粹派文化思想研究》，北京师范大学出版社1993年版。

② 《章太炎全集》（四）上海人民出版社1985年版，67页。

③ 《章太炎政论选集》上册，中华书局1977年版，8页。

致之”，即判定中国人种不如人^①。他们将中国文化衰弊的根本原因，正确地归结到了封建君主专制制度本身。在这方面，梁启超从历史与现实的结合上加以论证，尤其新意。他不仅撰有长文《论中国学术思想变迁之大势》详细论证了中国学术思想在世界上于上古、中古“皆占第一”，为西人所不及；而且还指出，近代西方文明虽胜中国，但其受中国古代四大发明的恩赐实多，今天西学东来，充其量“亦不过报恩反哺之义，加利息以偿前负耳”^②，有何理由以贵种自居而轻蔑我中国。梁以为，即便在今日，中国人种仍然保持着优良的特质。今日华人遍布五大洲，虽无政府鼓励与保护，却能不屈不挠，自殖海外，其中许多人且获得了成功；而中国留学生在西方的学校中则多能名列前茅受到普遍的好评，这足以说明中国人种的冒险精神、竞争力及其聪明才智“不让于欧西明矣”。所以他坚信中国人种有远大的前途，只要政治得到改造，“他日于 20 世纪，我中国人必为世界上最有势力之人种，有可预断言者”^③。

日俄战争的结局令时人鼓舞，他们不无道理地指出，日胜俄败，不单证明了立宪胜于专制，而且令“白优黄劣”论不攻自破。不过，其时影响更大的是法人拉克伯里的著作《中国太古文明西元论》^④，其中力证中国民族来自巴比伦，即所谓“中国人种西来”说。后来的新中国考古学者已充分证明此说纯属无稽之谈，中国文化完全是由中国境内的各民族独立创造的。但当时章太炎、刘师培、蒋观云等许多人都接受此种观点，乐此不疲，蒋且著有《中国人种考》一书力申其说^⑤。究其失误的主要原因，盖源于文化民族主义的心理：中国人种既与西人同出巴比伦，且远征东方有如此的伟业，自可进一步破白黄优劣之说。所以蒋观云说：“讲明吾种之渊源，以团结吾同胞之友谊，使不敢自惭其祖宗，而陷于其种族于劣

① 邓实《鸡鸣风雨楼民书·民智》，《政艺通报》，1904 年第 6 号。

② 《饮冰室合集·文集》之十，114～115 页。

③ 《饮冰室合集·文集》之七，50 页。

④ 1888 年出版。

⑤ 章太炎与蒋观云后来又都否定此说。

败之列焉。其于种族保存,与夫种族进化,有取于是焉必巨矣。^①志士仁人用心良苦,于此可见一斑。

其二,关于中国的地理环境。20世纪初,西方传人的“地理环境决定”论风行一时,人们也常常以此去解说中国文化的衰弊。应当说,从地理条件去说明具体文化的发展自有其合理性,但将之夸大为决定性的因素却是不科学的。一些人对比中西方地理环境的差异,断言地理条件决定了中国文化天生不如西方。例如,有人说,人类最早诞生地在中亚地区,后来分东西两支各自前进。西进的一支进入地中海地区,衍成“民政之国”和海洋性文明;东进的一支进入中国平原大陆,衍成“专制之国”和内陆性文明^②。人们反驳此种谬说有两种思路:一是引证事实,借重逻辑推理。如壮夫指出,美国不是平原国吗?但它却是当今公认的最先进的国家,可见,平原国非不能强,文明的创造全在人类自己,用不着怨天尤人^③。二是巧换概念,变消极命题为积极命题。由“地理环境决定”论解说中国文化落后,引出的是一个消极的命题:既然是地理环境决定了中国文化的落后,而它本是不易改变的,那么中国的落后便成为先天注定和难以摆脱的命运安排了。邓实另辟蹊径,重作解说:正因为地理、人种条件的差异,中西各自形成了主“静”与主“动”不同的两大类区域性文化,因此,除非能全然改变中国的地理与人种,西方文化是不可能替代中国文化的^④。中国文化有独立的价值,也不可能灭亡。邓实从“地理环境决定”论中引出的就是一个令人感奋的积极命题了。两种思路不同,但论者着意振奋民族自信的取向却是共同的。

其三,关于中国的语言文字问题。语言文字无疑是维系一个民族和传衍其文化的最重要的纽带。“对于国民来说,有比语言更

① 《中国人种考》,商务印书馆1937年版,186页。

② 《论中国人天演之深》,《东方杂志》第2年第1号。

③ 《地人学》,《浙江潮》第7期。

④ 《鸡鸣风雨楼独立书·学术独立》,《政艺通报》1903年第24号。

尊严的东西吗？语言中有一切传统和事理，这就是所有的意志和心灵。^①”近代西方殖民主义者贬抑中国文化，也包括贬抑中国的语言文字。他们说中国人有“缺乏严密性、易于误解和乐于自我封闭三大特性”，而这又与其落后的语言结构有关。后为袁世凯复辟帝制出力的古德诺也认为，“笨拙的中国语言束缚了中国人的思想”^②。一些醉心欧化者鸚鵡学舌，竟然主张取消中国语言文字，改行国际语^③。这种观点遭到了多数人的强烈反对，章太炎为此写了《驳中国用万国新语说》一文。他们认为，汉语汉字不仅是中国文明的结晶，而且是沟通国人情感、维系民族精神的纽带，因而是极可宝贵的国粹。在当今世界，通过灭人文字以灭人国，是欧美列强“灭国之新法”，更何况俄国与日本正分别在东北、台湾强行推广俄语与日语，在此种情势下中国怎能自废文字作茧自缚呢！这一见解无疑是正确的。但人们又不仅仅从爱国的角度出发，强调汉语汉文为国粹，而且还指出中国文字并不像吴稚晖等人所说已丧失了生命力，它起源最古，迄今绵延数千年未尝中辍，为世罕见。其独具精神和“未尝障碍文明”是无须证明的。“东西文字，各有短长”，国人没有理由妄自菲薄。其中田北湖从语言结构上分析，以为中国文字较西方文字更富有表现力。他说：“言其体制，则连法者不若独立；言其义意，则其拼母者不若形声之蘖生，况运用词句，变动位置，无中土之神妙简易。”^④

总之，志士仁人以为从人种特质、地理条件、语言文字等构成民族最基本的要素看，中国人决无自卑的理由。当时“中国民族当自尊”的呼声日高，说明国人民族自信心在不断增强。

文化民族主义思潮的另一重要内容，是主张提倡民族精神，高扬爱国主义，以加强民族的凝聚力。

① S·J·坦贝亚《种族民族主义：政治与文化》，《国外社会科学快报》1993年第7期。

② Jerome Chen, *China and the West Society and Culture (1815 ~ 1937)*, London, 1979, p. 46.

③ 倪海曙《清末汉语拼音运动编年史》，1908年条，上海人民出版社1959年版。

④ 《国定文字私议》，《国粹学报》第4年第10期。

在18世纪德意志文化民族主义思潮中,莫泽尔发表《论德意志民族精神》一文,最早提出了“民族精神”的概念。他认为德意志人民只有在这一民族精神的激励下,才可能万众一心,去实现民族统一和重新恢复其光荣与强大。该文引起了轰动,民族精神问题从此为国人所关注。随着近代西方民族主义理论传入中国,民族精神问题也成了国人关注的热点问题。1904年《江苏》就发表了长文《民族精神论》。作者指出,一个民族的兴衰最终取决于其精神的强弱,西方各国所以强盛是因为自18世纪以来它们形成了自己的民族精神。关于民族精神,时人又称国魂、民族魂或民族特质、国民特性等^①。但何谓民族精神,却缺乏明确的界说。不过从《浙江潮》上发表的著名的《国魂篇》赞美“冒险魂”、“武士魂”、“平民魂”以及“爱国心”、“统一力”来看,时人所说民族精神大致包括这样的内涵:团结爱国的精神,变革进取的精神,民主自由的精神,尚武的精神,其中最重要的核心精神是爱国主义。故“铸国魂”、“爱祖国”、“祖国主义”的呼声,风靡一时,成了时代的最强音。《二十世纪之支那》的发刊词写道:“是则吾人之主义,可大书特书曰:爱国主义。”

怎样才能形成民族精神或陶铸国魂以高扬爱国主义?人们的认识相当一致,那就是借重中国的历史与文化。《民族精神论》一文说:“民族精神滥觞于何点乎?曰其历史哉,其历史哉。”章太炎认为,一些醉心欧化的人所以少爱国心,端在于中国历史无知,“因为他不晓得中国的长处,见得别无可爱,就把爱国爱种的心,一日衰薄一日。若他晓得,我想就是全无心肝的人,那爱国爱种的心,必定风发泉涌,不可遏抑的”^②。也正是在这个意义上,人们视历史与文化为最可宝贵的国粹和民族的根,并强调研究国学,保存国粹,“爱国以学”。时章太炎在东京,生活十分困苦,但讲学不辍,“以谓国不幸

^① 《民族主义》,《江苏》第7期。

^② 《章太炎政论选集》上册,276页。

衰亡,学术不绝,民犹有所观感,庶几收硕果之效,有复阳之望”^①。反映了这位有学问的革命党人爱国情感和历史使命感的诚挚真切。

自19世纪中叶以来中国文化不断受西方文化的冲击,其地位与整个民族一样日渐式微,文化民族主义崛起反对醉心欧化,志在维护民族的文化认同和加强国人自信力。从“保教”到“存学”,反映19世纪末20世纪初近代文化民族主义崛起的基本态势是艰难的“抗争”。辛亥后尤其是欧战前后,此种态势发生了明显的变化。

欧战的惨绝人寰,集中暴露了西方资本主义文明的弊端,以致于欧人自己也在反省,发出“西方的没落”的叹息。国人久将西方文明视作可登民于衽席的模范文明,欧战的震撼,使此种神圣感幻灭了。加之这时斯宾格勒的《西方的没落》一书被介绍到了中国,罗素、杜威等西方学者相继来华讲了一些赞扬中国文化的话,这些都使中国的文化民族主义备受鼓舞。人们抚今思昔,不仅愈形自信,而且要求重新为中国文化定位,显示出变动为主动的发展态势。1920年梁启超考察战后欧洲后回国,发表演讲,谓此行的最大收获就是将原本对中国文化悲观的情绪,一扫而光,变消极为积极。这一时期,文化民族主义最主要的标志,是出现了以杜亚泉、梁启超、梁漱溟等人为代表的所谓东方文化派,他们主张不但要复兴中国文化,而且要使之助益世界。

此期文化民族主义愈形自信的一个最值得重视的表现是,人们强调中国文化是独立创造的,中国文化的自创性问题第一次被响亮地提了出来。梁启超在一次演讲中指出,埃及、小亚细亚、希腊、印度、中国为世界文明的五大发源地,但前四者彼此间有交往,其文明“自己的实兼有外来的”。惟中国因山海阻隔,与前四者并无交通,其文明全然为独创的。陈嘉异讲得更明确,他说:“吾族建国华夏,实为绝早,纵令西来,亦远在有史以前。而有史以后之文化,则固自伏羲神农黄帝以来,列祖列宗所披荆斩棘积铢累寸而手创,绝非受

^① 汤志钧编《章太炎年谱长编》,中华书局1979年版,295页。

任何外族之影响而始生者,则实一不可诬之事实也。^①”明乎此,就当相信中国文化之对西方文化,“已足成对峙之二元而有余。”此种见解的可贵不仅在于它已被新中国的考古学所证明是正确的,更重要的是,它表现了当时中国人真正坚实的民族自信心。

但文化民族主义所包含的虚骄心理也由此突出地显现出来。人们津津乐道西方文明是粗俗的物质文明,中国文明则属高雅的精神文明。中国的物质文明虽不如西方,但精神文明却胜过西方。梁启超要求青年人“立正,开步走”,以中国文明去救助陷于物质破产,哀哀欲绝的欧洲民族。梁漱溟更提出世界文化发展“三种路向”说,断言全世界必将走上中国的路向,实现“东方化”。梁的“三种路向”说是近代文化民族主义发展到巅峰的标志。

三 “吾人之天职在实现吾人之理想生活”

近代文化民族主义是中国文化在受到西方文化冲击而面临岌岌可危的情势下崛起的,其鼓吹者又多是些学贯中西的志士仁人,这便决定了不仅中西文化是它思考的中心问题,而且其取向固然反对醉心欧化,却并非守旧者的深闭固拒,而是在艰苦的思索中,日益自觉地揭示出了独立发展民族新文化的时代课题。

19世纪末20世纪初,随着资本主义向帝国主义过渡,“西方文明中心”论也盛极一时。西方殖民主义者公然声称,达尔文学说已“静悄悄地然而全部地毁灭了人类平等的信念”。除西方以外的各种文明因“不适应效率的需要”,将被淘汰,“走向完结与消失是他们的命运”^②。某些醉心欧化者也相信,地域“无分泰东西”,世界文化将归于一元的西方文化:“泰西文明为之母,而孕育泰东文明为之子”^③。但现代的文化人类学研究已充分证明了此种一元

① 陈崧编《五四前后东西文化问题论战文选》,中国社会科学出版社1985年版,284页、285页。

② 罗兰德·N·斯特罗姆伯格《西洋思想史》,五南图书出版公司1990年版,456页。

③ 董寿慈《论欧化主义》,《环球中国学生报》1907年第4期。

论文化观的荒谬。它指出,因人种、地理及历史等因素,人类的各种文化都形成了各具特色的内在统整机制,即都是“模式鲜明的整体”。各种文化的发展固有先进与落后的区别,但就其形成的适应本民族生活的特质或赖以整合的模式机制而言,却具有同等的价值。著名的文化人类学家本尼迪克指出:“我们实无理由认为某一文化是首善的典型……人类文化具有无数形貌,西方文化只是其中一例。我们若想从事科学研究,只有极力抱持这种态度之一途了。”^①可以这样说,人类文化存在着类的差异,只有承认和理解了这一点,不仅文化研究,而且各国文化的发展与彼此间的交流才能有正确的方向。

近代文化民族主义达到了此一识见。在这方面,章太炎、杜亚泉、梁漱溟的见解最具代表性。

早在辛亥革命时期,此种“类”文化的观念就已萌芽了,上述邓实分中西文化为“主静”与“主动”不同的两种文化就是如此。但其说过略,比较起来,章太炎的见解更具代表性。章以木有文、散之别,前者自显纹彩,后者则须青赤雕镂为喻,分人类文化为能自行恢宏的“因任”型与惟能仿效他人的“仪刑”型两大类。他说前者为通达之国,可以中国、印度、希腊等国为代表;后者则以日本、日耳曼等国为代表,章氏以“因任”、“仪刑”规范各国文化,自然是不科学的,但他毕竟已看到了各国文化有各自的“性”,即内在的模式机制^②。在另一处,他又明确地表示反对那种认为世界文化将归于西方文化的一元论观点。他说,“万国皆有文化”,一些人“盛称远西,以为四海同贯,是徒知栝梨桔柚之同甘,不察异味,岂不感哉”^③!以栝梨桔柚同甘而异味比喻世界文化的多样性,其类文化的见解鲜明而传神。章氏强调有人以中国文化“不类”西方文化“为耻”,自己则“以不类方更为荣”。在他看来,中西文化是互相平

① 本尼迪克《文化模式》,巨流图书公司1983年版,283页。

② 《原学》,《国粹学报》第6年第4期。

③ 《春秋平议》,《国粹学报》第6年第3期。

行的两大区域性文化,中国文化的独立价值也正在于此。

辛亥后,杜亚泉和梁漱溟进一步发展了类文化的思想。杜亚泉在《静的文明与动的文明》一文中说,因地理条件不同等因素,东西社会现象诸多差异:西方“以自然为恶”,“注重人为”;中国“以自然为善”,“循天地为主”。西洋社会是外向的,“以个人为中心”,好竞争,轻道德;中国社会是内向的,“拘束身心,清心寡欲”,重道德,少冲突^①,据此他将中西文化概括为“主静”、“主动”不同的两种文明,以为二者犹如异地并生的两种草木,殊科异类,各具特色,并无高低优劣之别,“乃性质之异,而非程度之差”。也惟其如此,二者优劣互见,可调和互补,却不能彼此互代。杜所谓的“静动之别”、“性质之异”,强调的也正是中西文化类的分别。不仅如此,他甚至使用文化人类学的术语,主张发挥固有文化的“统整”功能,以使输入的西方文化“融合于吾固有文明之中”^②。显然,杜亚泉的文化模式论的见解较章太炎已远为自觉。

梁漱溟的见解更具力度。1920年他出版成名作《东西文化及其哲学》^③,该书的核心思想正是文化的模式论。他强调说,文化“是处于一个总关系中的”有机体。“一个民族的文化原是有趋往的活东西,不是摆在那里的死东西。”所以观察各国文化,须找出它们各自的“特异彩色”,进而发现和理解各国文化赖以整合和统一的这种“趋往的活东西”,或叫“一本的源泉”。就是说,要把讲不尽的一种文化,“归缩到一句话,可以表达出来”。由此,梁提出了“文化的核心精神”问题。梁主张探求文化核心精神,也就是从更加深刻的意义上肯定了民族文化独立的体系与价值。他把西方、中国、印度三种文化的精神分别概括为“意欲”的“向前”、“持中”与“向后”,尽管这种见解并不足取,但他对中国文化精神的体认却有独到之处。从类文化的观点出发比较中西文化的特色,不始于梁漱

① 《东方杂志》第13卷第10号。

② 《迷乱之现代人心》,《东方杂志》第15卷第4号。

③ 商务印书馆1935年版。以下引文凡出此书者,不再注出处。

溟；但能从政治、思想、社会生活各个方面作详尽的比较，且就其观察之细致入微与深刻传神面言，可以说近代史上无出其右者。

类文化或文化模式论的观点，是东方各国文化民族主义受西方文化冲击而最初形成和普遍强调的基本观点。1921年印度伟大的诗人和爱国者泰戈尔到中国访问，他在谈话中强调指出：东西文化不是等级的差异，“是种类的差异”^①。可以这样说，不管人们对中西文化的比较是否正确，从章太炎、杜亚泉到梁漱溟，近代文化民族主义为打破民族虚无主义，所极力论证的中国文化具有独立的体系与价值的重要命题，在国人的心目中确立起来了。与此相应，融合西方文化，发展民族新文化的时代课题，也被日益自觉地揭示了出来。早在辛亥时期，《政艺通报》的社论《国粹保存主义》中就写道：“夫有特别之精神，则此国家与彼国家，其土地人民宗教政治与风俗气质习惯相交通调和之，则必有宜于此而不宜于彼，宜于彼而不宜于此者。知其宜而交通调和之，知其不宜，则守其所自有之宜，以求其所未有之宜而保存之，如是乃可以成一特别精神之国家。”^②强调保存国粹，融化新知，就是主张发展民族的新文化。欧战后，梁启超指出，人人都要有一个尊重爱护本国文化的诚意，再借助西方的研究方法使自己的文化综合起来，成一新的文化系统，助益于人类。他强调的也是发展民族的新文化。在杜亚泉和梁漱溟先后提出要本着中国文化的精神，实现“吾人的理想生活”后，人们对此一课题的认识深化了。

杜亚泉认为，所谓文明就是“生活之总称”，它应包含社会经济状态与道德状态的和谐。说到底，文明的“根柢”即可归结为人类生活多样性的“理想”与“目的”。因之，中西文化的差异，归根结底，也就在于各自追求的人生“理想”与“目的”的不同。这集中表现在东西方“社会经济目的”不同：东洋社会“图个体之平均”，着意

① 冯友兰《与印度泰谷尔谈话》，《新潮》第3卷第1号。

② 《王寅政艺丛书》，政学编文编卷五。

于“使民养生丧死无憾”，而抑制奢华。这造成了中国科学不兴与千年停滞的流弊；但其追求平等与和谐的人生目的，并没有错。反之，西洋社会“谋局部的发达”，着意于欲望追求。社会生产虽然大进，但竞争冲突不已，终至酿成大战之祸，是其目的为“欲望之所误”。这里的解说并不完全正确。后来他在《人生哲学》一书中，对此又作了进一步的表述。他说，文化进步的本质在理智与情意的统一。人类若仅仅注重理智，发展物质，而无视情意的陶冶，“则财富适为战争的媒介，科学反为杀人的工具”；反之，不重视理智，科学不兴，物质匮乏，情意陶冶也多成了空话。在他看来，西方文化趋重于理智，中国文化趋重于情意，二者固然都有自己的价值，但都称不上是圆满的文明，而各带病态，前者是“充血症”，后者是“贫血症”。杜以为中国固有的道德根于理性，最为纯粹中正，因之，救治中国的根本出路在于借重西方的科学和力行的精神，去实现中国文化自身所追求的理想生活。他说：“是故吾人之天职，在实现吾人理想生活，即以科学的手段实现吾人经济的目的，以力行的精神实现吾人理性的道德。”^①梁漱溟同样界定文化是一种生活的样法，他认为西方文化是“意欲向前”，有我而无情；中国文化是“意欲持中”，尚情而无我，所以中国无论家庭、社会，“处处都能得到一种情趣，不是冷漠、敌对、算账，于人生的活气有不少怡养，不能不算是一种优长与胜利”。梁漱溟较杜亚泉有更明显的隆中抑西的倾向，但他并未反对接受西方文化，只是强调这目的只应在于促进实现中国文化所追求的“合理的人生”，即孔子所倡导的实践道德的“仁”生活。

杜亚泉、梁漱溟倡言实现“理想生活”与“合理的人生”，是时人反思欧战的结果，同时显然也是受到了20世纪初西方反科学主义的非理性主义思潮，特别是本格森的生命哲学的影响。他们把实践中国古代儒家的道德观念说成是20世纪人类的“理想生活”和

^① 《战后东西文明之调和》，《东方杂志》第14卷第4号。

“合理的人生”，缺乏时代感，是不可取的。尽管如此，它又具有自身的合理性：文化人类学的观点认为，人类生活的多样性决定了人类文化的多样性，其中体现了“选择的原则”。本尼迪克说：“文化是由许多方面所构成，我们可以将之想象成一个巨大的圆弧，上面分布着人类可能关心的种种事项。一个文化不可能专注太多方面……每一个文化只选择圆弧上某些部分，而形成特色。每一个人类社会的文化制度的发展上都作过这种选择。”^①杜、梁以为中国文化于人生哲学较为发达，注重意的陶冶和人生、社会的和谐，因而染上了浓重的伦理色彩。此种见解不仅符合中国传统文化的客观实际，而且也与文化人类学的基本观点相吻合，表现了二人思想的敏锐与深刻。提出实现“吾人理想之生活”和“合理的人生”的主张，固然是否定了全盘欧化论，但更重要的是，它提示了发展民族新文化的具体思路：继承和宏扬中国文化“道中庸而极高明”的人生哲学。这就直接为其后的新儒家主张复兴儒学开辟了先路。

四 余论

近代文化民族主义，是近代中国资产阶级民族民主运动的产物，它关注和维护国人在文化上的认同，并以此助益于后者。从总体上看，甲午后正是文化民族主义以日益自觉的姿态和极大的热情，借祖国的历史文化高扬爱国主义，增强民族的凝聚力，为近代中国的民族民主运动形成了必不可少的脊梁。从具体的历史发展阶段上看，其推动政治变革，同样功不可没。

戊戌时期，康梁等倡“保国、保种、保教”，有力地唤醒了国人救亡图存的意识。他们创孔教固然是为变法提供了护法神，同时组织学会，“广购书器”，“西人政学及各种艺术图书，皆旁搜购采，以

^① 《文化模式》，22页。

广考究而备研求”；并刊布报纸，“表彰实学”并及“各国政学”^①，在保教的名义下推进了西学的传播。

辛亥时期，文化民族主义则直接推动了共和革命。孙中山在反驳立宪派关于政治进化不能躐等的观点时，其立论的依据就是文化民族主义：“近日亚利安民族之文明，特发达于数百年前耳。而中国之文明，已暮于五千年前，此为西人所不及，但中间倾于保守，故让西人独步。然近今 10 年思想之变迁，有异常之速度，以此速度推之，10 年 20 年之后，不难举西人之文明而尽有之，即或胜之焉，亦非不可能之事也”。西人既有先进的共和政体，中国何以要退而求其次，去学它落后的立宪政体呢^②？

借国粹即中国的历史文化鼓荡排满革命思潮，是此期革命派文化民族主义的重要表现，这是人所共知的。但我们要强调的是，排满只是手段和策略，革命派的目的是在推进共和革命和最终实现国家的统一和富强。因此，在武昌起义爆发和清廷垮台后，革命党人毫不犹豫地立即舍弃了排满宣传，转而力主“五族共和”，强调国家统一，鲜明地彰显了中国固有文化中大一统的观念。这是近代文化民族主义的一个值得重视的特色。排满革命的口号适时地为“五族共和”的新口号所取代，一方面反映了中国文化中“大一统”特质的可贵，同时近代文化民族主义始终关注国人文化上的统一，对近代的民族民主革命所起到的巨大的作用，于此得到了生动的体现。

文化民族主义的核心是主张以固有文化为主体，发展民族新文化，这是极具前瞻性的思路。其中包括重视宣传祖国的历史文化以培育国人的爱国心；弘扬民族的精神，提倡自尊自信自强；继承优秀的文化传统，复兴中国文化等等，对今天我们建设社会主义新文化都具有借鉴意义。然而，文化民族主义既是植根于民族自

① 《康有为全集》(二)，621 页。

② 《孙中山选集》，72 页。

恋的文化情结,它便无可避免浸染着非理性的情感色彩,即包含着虚骄尚气、封闭自足的消极因素。一般说来,文化民族主义在为争取统一和独立而奋斗的社会中,其正面的价值得以充分展现,表现为一种积极的力量;一旦国家统一独立获得成功,其负面价值则易为突出地表现出来,而浸成一种保守的力量。就近代中国而言,从总体上说,欧战前的文化民族主义重在为民族的统一和独立立论,艰苦抗争,虚骄的心理尚不突出;欧战后,随着“西方的没落”,其虚骄的心理则明显地滋长了。这表现有二:一是只强调中西文化类的差异,而无视或有意淡化其质的区别,即因时代性的差异,中国文化落后于西方的事实,因而钝化了批判封建旧文化和创造民族新文化的紧迫感;二是终未能摆脱“隆中抑西”的思维定势。人们总喜欢以精神文明、物质文明判分中西文化,进而强调中国物质文明虽不如西方,但精神文明却较西方为高。梁启超以为西方物质文明因欧战已告破产,需赖中国的精神文明去解救;梁漱溟更断言全世界都要走孔子的路,中国文化的复兴就是中国文化的全球化,无不是如此。

只要世界未臻至大同,文化民族主义总是存在的。它是一柄双刃剑:包含着极可宝贵的民族认同感和爱国心,但同时也存在着盲目虚骄作茧自缚的负面作用。因此,重要的问题是怎样引导和扬弃它。这也是我们今天建设社会主义新文化所应当警觉的重要问题。

(郑师渠:北京师范大学历史系 教授兼副校长)

华夏中心主义的幻灭与 近代中国爱国主义的产生

王培元

作为一种政治现象和精神现象的爱国主义,在西方是从民族国家产生以后才普遍出现的。虽然古希腊人和罗马人很早就建立了国家,但是,古希腊的国家,如雅典和斯巴达,大都是城市国家(“城邦”)。亚历山大大帝希腊化了东方之后,与他所确立的世界统治秩序相适应,希腊化时代的政治外观主要是世界性的,与近代民族的爱国主义缺乏共同之处^①。罗马人后来所创建的共和国,曾被有的西方历史学者认为是所有西方类型的近代国家的前驱,但罗马人毕竟没有近代民族国家的任何概念,罗马各行省只不过是一些附属品,没有成为政治机体的有机部分^②。在中世纪,天主教会成为欧洲所有国家的国际政治统治中心,基督教欧洲如同一个类似于分为若干邦的大共和国的国家,罗马教皇成为整个基督教世界的大祭司、监察官、审判官和神圣君主,教会信条自然成了任何思想的出发点和基础。这样,罗马教廷的“世界政府”统治下的基督教世界所有成员,只信仰上帝和忠诚教会,而不知国家为何物。既然“东正”教谆谆教导说,“灵魂和上帝的交流,以及上帝的永恒的拯救是生活的惟一目标”,那么,“与这一目标相比较,财产甚至国家的存在都成了不重要的事情”^③。到了中世纪后期,“民族(nationlittaten)开始向民族(nation)发展”,出现了“日益明显日益

① [美]爱德华·麦克诺尔·伯恩斯等著《世界文明史》第1卷,284页、331页。

② 同上。

③ 弗雷泽《金枝》,转引自汤因比《文明经受着考验》,195页。

自觉地建立民族国家(nationale Staaten)的趋向”^①。经过伟大的文艺复兴运动,统一的基督教世界分崩离析,才普遍形成了君主制政体的近代民族国家。于是,各个民族国家之间的矛盾冲突和战争发生了,爱国主义从此便成为西方各国人民卫护本民族利益和国家主权的神圣旗帜。在中国,爱国主义则是在19世纪中后期才开始出现的。

恩格斯之所以称中世纪末期以后欧洲形成的国家为“民族国家”,是因为这些国家一般主要是由一个民族,或以一个较大的民族为主体组成的。因而,爱国主义的产生又总是与民族意识的觉醒紧密地联系在一起的。民族意识是一种民族的自我意识,只有当某一民族认识到,世界是由众多不同的民族共同构成的,本民族是世界各民族中的一个普通成员,这些民族之间的关系是相互独立的彼此平等的,各民族只有在独立、平等的自由竞争中,实现其自身的生存和发展的时候,这种意识才会真正产生。民族意识也是某一民族成员对于本民族的整体意识,只有当某一民族成员普遍认识到,自己不但作为一个独立的个体在社会上求得生存和发展,而且作为本民族的一个成员,与本民族其他成员一起合成一个民族整体,在世界上求得生存和发展的时候,这种意识才能真正产生。而中国古代社会历史所显示于我们的,是这种整体的民族意识的极度匮乏。

马克思主义认为,以一定的方式进行生产活动的一定的个人,发生一定的社会关系和政治关系。在以小农经济为基础的宗法等级制度的中国古代社会,人们之间的社会关系和政治关系是极其松散、极其有限的。人们的存在价值和生命意义主要被界定在宗法家庭范围内,因此,他们不可能是社会成员、是公民,而仅仅是束缚在父子、夫妻、兄弟诸种关系中的家庭成员,是无数父子、夫妻和兄弟中的一个,家庭关系也就成了他们一生最重要而又具有决定

^① 《马克思恩格斯全集》第21卷452页。

性意义的社会关系。费孝通曾把以家庭为中心的中国社会结构称为“差序格局”，把西方的社会结构称为“团体格局”^①。正如他所分析的那样，西方的家庭是一种界限分明的团体，中国的家庭则是以“己”为中心推出的社会圈子，愈推愈远，愈远愈薄。人际关系就是由这种圈子的远近（差序）所决定的，差序也就是人伦。社会关系不过是种种私人关系所织成的网络，中国传统社会里所有的社会道德意识只在私人联系中发生意义。在传统道德观念中不可能产生一种笼统性的道德意识，所有的价值标准都不能脱离差序的人伦而存在，那种超越一己私利和私人关系的普通的价值观念，只能发生在团体格局的西方社会。在西方社会结构中，道德意识建筑在团体和个人的关系之上。团体是超越于个人的“实在”，不是有形的东西。它是一种约束人和人的关系，是一个控制各个人行为的力量，是一种组成分子生活所依赖的对象，是先于任何个人而又不能脱离个人的共同意志。在中世纪，这种“共同意志”是由上帝来体现的。每个人在上帝面前都是平等的，上帝对于他的每个子民也都是无私的，信仰上帝的教徒便组成了一个具有共同意志的整体。在中世纪末期，这种共同的信仰起到了强化人们的社会意识和政治意识的作用，并有力地促进了文艺复兴之后的民族意识的崛起。当时人们逐步确立了如下信念：“他们首先是国王的臣民，然后才是教皇的奴仆”^②。而以小农经济为基础的宗法等级制的古代中国，在人们之间的社会交往和政治联系都极端贫乏的情况下，既不可能产生鲜明的社会意识和政治意识，也不可能出现强烈的民族整体意识。所以，韦伯说中国人有一种浓厚的“非政治（apolitical）的态度，他们实际上是“非政治动物”。薄德（W. S. A. Pott）认为中国并非没有“个人主义”（individualism），但中国人的“个人主义”是一种“不关心主义”（indifferentism）^③。

① 《乡土中国·差序格局》。

② 伏尔泰《路易十四时代》，21页。

③ 引自《港台及海外学者论近代中国文化》，31页。

马克思曾经指出：“小农人数众多，他们的生活条件相同，但是彼此间并没有发生多种多样的关系。他们的生产方式不是使他们互相交往，而是使他们互相隔离。这种隔离状态由于法国的交通不便和农民的贫困而更为加强了。他们进行生产的地盘，即小块土地，不容许在耕作时进行任何分工、应用任何科学，因而也就没有任何多种多样的发展，没有任何不同的才能，没有任何丰富的社会关系。每一个农户差不多都是自给自足的，都是直接生产自己的大部分消费品，因而他们取得生活资料多半是靠与自然交换，而不是靠与社会交往。一小块土地，一个农民和一个家庭；旁边是另一小块土地，另一个农民和另一个家庭。一批这样的单位就形成了一个村子；一批这样的村子就形成一个省。这样，法国国民的广大群众，便是由一些同名数相加形成的，好像一袋马铃薯是由袋中的一个一个马铃薯所集成的那样”^①。古代中国的农民不也是这样的互不相干的马铃薯吗？既然他们彼此间只存在着有限的较小范围的地域性联系，既然他们相互间不可能形成任何共同性的统一联系，那么，他们也便不可能形成民族性的整体联系。“一个民族本身的整个内部结构都取决于它的生产以及内部和外部的交往的发展程度”^②。当中华民族的内部结构由于农业生产方式的限制以及内部的外部的低下交往程度而十分疏松的时候，全民族的整体意识是不会从自身内部的社会结构中产生出来的。

另一方面，古代中国人之所以缺乏民族主义，与他们的“天下”观念关系极大。古代中国的“国家”，与西方的国家的概念是大相径庭的。西方的国家(country、nation)一般具有民族、故乡、国土等涵义。而在中国的春秋战国时代，国谓诸侯之国，家谓卿大夫之家。孟子说过：“人有恒言，皆曰天下国家。天下之本在国，国之本在家”^③。可见，中国与西方的国家概念的内涵，远非是一致的。

① 马克思《路易·波拿巴的雾月十八日——七》。

② 马克思恩格斯《费尔巴哈》。

③ 《孟子·离娄上》。

假如说西方的国家观念的强化,是与其对外部世界了解的不断扩大而与日俱增的话,那么,中国所特有的“天下”观则是始终如一的。从先秦时起,“一天下”就是帝王的政治思想。皇帝不但是“中国”的国君,而且是“天子”。“君天下曰天子^①”,维秦皇兼有天下,立名为皇帝^②。“中国者,天下之中心之国也,海内之居中之国也。”“惠此中国,以绥四方^③。”所以,皇帝不但要“莅中国”,而且要“抚四夷”^④,使之“遐迩一体”,“兼容并包”。这样,中国与周围其他民族的关系,便不可能构成民族之间或国家之间的平等交往关系,而是中心之国与四方蛮夷的文化等级关系,天朝上国与周围属国的藩属关系。因而,《大学》强调“古之欲明明德于天下者,先治其国”,“修身”、“齐家”不只是为了“治国”,而且要“平天下”。尽管秦始皇早就建立了以汉族为主体的统一国家,但实际上古代中国人始终没有真正的国家观念,有的只是“天下”意识。从孔子的“天下有道则见,无道则隐”,到孟子的“穷则独善其身,达则兼济天下”,从范仲淹的“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”,到顾炎武的“知保天下,然后知保其国。保国者,其君其臣,肉食者谋之;保天下者,匹夫之贱,与有责焉耳矣”^⑤,这种中国所特有的“天下”意识,一直延续到19世纪。诚如有的西方学者所说,以儒家思想为核心的中国传统文化是一种超民族主义的体系,在这种体系中,民族意识和爱国主义是无从发生的。在我看来,历来被人们所津津乐道的中国古代的爱国主义,不过是“华夏中心主义”、“尊夏攘夷主义”而已。在中国加入世界体系,天下主义和华夏中心主义观念因而破产之前,真正的爱国主义是从未出现、也不可能出现的。

① 《礼记·曲礼下》。

② 《史记·秦始皇本纪》。

③ 《诗经·大雅·生民之什·民劳》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

⑤ 《日知录》第五卷。

二

西方在文艺复兴运动之后,以民族为基础的君主制国家纷纷崛起,加速并导致了罗马教廷的世界统治体系的解体,民族间的纷争与国家间的对抗此起彼伏,被史学家称为“欧洲分裂”的漫长时代由此开始。然而,“无论欧洲国家的对抗招致何等严重之四分五裂,都不妨碍欧洲依然属于共同的文明”^①。欧洲文明的这种共同性,根源于欧洲各国共同的地理环境、历史演进和文化嬗变。作为欧洲文明基础的古希腊文明,在希腊化时期传向东方。罗马共和国版图的扩大,使其文明得到了更大范围的流布。中世纪具有更明显的“世界主义的因素”,“属于西方基督教世界国际大家庭的一种自觉感,即政治上处于分隔状态,而通过教会,从文化和精神方面统一起来”^②。文艺复兴作为一场资产阶级的文化革新运动,更是在新的历史条件下和整个欧洲的广阔地域内,复兴了古希腊的灿烂文明。恩格斯写道:“拜占庭灭亡时抢救出来的手抄本,罗马废墟中发掘起来的古代雕像,在惊讶的西方面前展示了一个新世界——希腊的古代;在它的光辉的形象面前,中世纪的幽灵消逝了;意大利出现了前所未见的艺术繁荣,这种艺术繁荣好像是古典古代的反照,以后就再也不曾达到了。在意大利、法国、德国都产生了新的文学,即最初的现代文学;英国和西班牙跟着很快达到了自己的古典文学时代”^③。在古希腊文化和基督教文化的基础上,产生了新型的近代西方文化。西方文化是西方各国人民的共同创造,而不是任何一个西方国家的专利品;每一个西方国家都是西方文化大家庭中的成员,他们都参与培育、自然也共同分享西方文化的果实。西方文化的这种亲缘关系和同一性,形成了西方各国在

① [法]克罗德·戴尔玛《联邦主义与欧洲》,转引自陈乐民《“欧洲观念”的历史哲学》。

② [美]C. 沃伦·霍莱斯特《欧洲中世纪简史》,188页。

③ 《自然辩证法》。

文化上的世界主义特征,这一特征并没有因为近代民族国家纷纷建立以及各国间的分离和对立而消减。正是这种文化世界主义的特征,内在地决定了西方各国爱国主义的思想文化内涵。

近几个世纪以来,西方国家特别是主要西方国家之间的民族纠纷和战争连绵不绝,但是,被侵略国家的人民在进行抗击外国侵略、维护民族尊严的正义斗争的同时,并没有伴随着对侵略国家的思想文化采取极度蔑视和绝对排斥的狭隘态度。在美国独立战争中,反对英国侵略军、争取民族独立的神圣事业,极大地激发了美国人民的爱国主义精神,可是众所周知,给美国《独立宣言》以巨大思想影响的,恰恰是英国哲学家洛克的民主政治学说,宣言的某些段落几乎是洛克《二论国民政府》的翻版。英、法、德三国在国家利益方面,一直是欧洲角斗场上的老对手,但是,达尔文、卢梭、尼采、莎士比亚、巴尔扎克和歌德等文化巨人与文学大师的思想和艺术,却能够超越民族矛盾的铁栅,成为这三个国家人民共同的精神财富。在19世纪的俄国,每一位作家都是热烈的爱国者,拿破仑1812年侵人莫斯科时燃起的大火,长久地烧灼着他们的民族自尊心,但这丝毫没有妨碍俄国文学从法国文学中汲取丰富的精神乳汁,几乎没有一个俄国作家不曾获得过法国文学的艺术哺育。波兰在历史上一再遭受外族的蹂躏和瓜分,但以密茨凯维支为代表的波兰爱国诗人,却是在广泛地吸收外来文化和文学的有益滋养的基础上,从事本民族文学的创造的。

东方的日本也具有近似西方的文化世界主义的品格。1853年美国军舰驶入日本的浦贺湾之前,日本还是一个与世隔绝的停滞的封建国家。1856年强迫日本开放门户的日美通商条约的签定,给予日本民族的耻辱是十分强烈的。最初日本人对西方人的到来曾经激烈抵抗,“因为他们担心日本会丧失独立。但是不久,当他们了解到维护日本独立也需要输入外国文明时,日本人便一心一意汲取西方文明而不遗余力。而且,随着对西方文明的优越

性的理解,便日益赞扬西方文明了。^①”这使日本在30年多一点的时间内,就跻身于欧洲列强之林,成为东方最强大的民族。

在政治上坚决捍卫国家主权和民族利益,在文化上积极主动地采取世界主义的开放姿态,二者并行不悖,对立统一,这是西方各国以及日本的爱国主义的重要特征。中国则与此有很大不同,源远流长的“华夏中心主义”和“尊夏攘夷主义”的文化观念,不但扼制了民族意识和爱国主义精神在古代的觉醒与确立,而且使到近代才诞生的爱国主义一开始就背负着文化主义的古老幽灵,难以摆脱东方大陆性文化所具有的狭隘性与自大心。

中国是一个大陆国家,尽管有漫长的海岸线,但是,“从孔子的时代到上世纪末,中国思想家没有一个人有过到公海冒险的经历”^②,这与生活在海洋国家而周游各岛的苏格拉底、柏拉图和亚里士多德等西方哲人形成了鲜明对照。中国古代文化在这种与外界隔绝的封闭的地理环境中发展起来,并且很早就取得了巨大的成就。中国周围的其他小国和民族的文化,一般尚处在比中国落后的历史阶段,因而,中国与它们之间的文化关系,是以中国为中心的单向的辐射性的文化传播,而完全不同于西欧各国、各民族之间的那种双向的互动性的文化交流。华夏文化优于蛮夷文化的认识便在此基础上滋长起来,并且逐渐演变为万古不移的信条。在西方,古希腊人也曾认为希腊周围的人是一些“野蛮人”,但“野蛮人”(barbarian)的古希腊文含义近于“外族人”一词。尽管希腊人认为希腊文化优越于外族文化,但他们也乐于承认外族的优点,并欢迎他们到希腊定居。被称为西方“历史之父”的古希腊历史学家希罗多德甚至认为,东方是一切文化和一切智慧的摇篮,波斯人的国家组织和某些经济制度,埃及的历法和某些法律都高于希腊。关于埃及,他这样说过:“没有任何一个国家有这样多的令人惊异的

① 吉田茂《激荡的百年史》,14页、12页。

② 冯友兰《中国哲学简史》,22页、221~222页。

事物,没有任何一个国家有这样多的非笔墨所能形容的巨大业绩。^①古罗马历史学家塔西陀在他的著作《阿古利可拉传》和《日耳曼尼亚志》里,曾指出了不列颠人和日耳曼人在物质生产和社会组织等方面不及罗马人之处,但同时也指出了那些部落的生气勃勃的力量和富于斗争的精神,以他们的自由、纯洁、朴实与罗马社会的堕落、腐化、淫荡、虚伪和不自由进行比照。而古代中国自先秦起就一直突出强调华夷之辨,认为中国是“天下”和“四海之内”的核心,“天处乎上,地处乎下,居天地之中者曰中国,居天地之偏者曰四夷。四夷外也,中国内也。天地为之乎内外,所以限也”^②。明朝末年来到中国的意大利传教士利玛窦,在为中国人绘制世界地图时,不得不向中国流行的天圆地方而中国则位于这块平原的中央的观念让步,使中国多少占据着世界中央的地位。后来他对此评论道:“因为他们不知道地球的大小而夜郎自大,所以中国人认为所有各国中只有中国值得称羨。就国家的伟大、政治制度和学术的名气面论,他们不仅把所有别的民族都看成是野蛮人,而且看成是没有理性的动物”^③。中国人历来认为天下“有三种生灵:华夏,夷狄,禽兽。华夏当然最开化,其次是夷狄,禽兽则完全未开化”^④。孔子说:“裔不谋夏,夷不乱华。”^⑤他还认为,“夷狄之有君,不如诸夏之亡也。”^⑥孟子则称楚国为“南蛮貊舌之人,不闻先王之道”^⑦。这些观念的实质,是华夏中心主义,是把华夏文化尊崇为衡量天下所有一切的绝对价值标准。于是,华夏与夷狄的差别,不再是民族之别,而是文化之别,文野之别,美丑之别,善恶之别,人禽之别。恰如钱穆所说:“在古代观念上,四夷与诸夏实在有一个

① 《历史》。

② 石介《中国论》。

③ 《利玛窦中国札记》,181页。

④ 冯友兰《中国哲学简史》,22页,221~222页。

⑤ 《左传·定公十年》。

⑥ 《论语·八佾》。

⑦ 《孟子·滕文公上》。

分别的标准,这个标准,不是血统,而是文化,所谓诸侯用夷礼则夷之,夷狄进中国则中国之,此即是以文化为华夷分别之明证”^①。一旦把华夏文化神圣化为文化价值的最高的绝对的标准,就势必导致华夏独尊,拒斥异端的文化自在主义和文化排外主义。

明华夷之辨,实际上就是强调以华夏为文化扩散中心,“博恩广施,巡抚长驾”于四方蛮夷,也即是孟子所谓的“吾闻用夏变夷者,未闻变于夷者也;……吾闻出于幽谷迁于乔木者,未闻下乔木而入幽谷者”^②。战国时的公子成在竭力反对赵武灵王实行“胡服骑射”的改革措施时,所凭借的正是这么一套理论:

臣闻之,中国者,聪明睿智之所居也,万物财货之所聚也,圣贤之所教也,仁义之所施也,诗书礼乐之所用也,异敏技艺之所试也,远方之所观赴也,蛮夷之所义行也。今王释此而袭远方之服,变古之教,易古之道,逆人之心,畔学者,离中国,臣愿大王图之^③。

宋代的韩愈之反对佛教、道教,明末的封建士大夫之反对天主教,所仰仗的也是这种华夏中心主义的观点。韩愈说佛、道“子焉而不父其父,臣焉而不君其君,民焉而不事其事。……今也举夷狄之法,而加之先王之教之上,几何其不胥而为夷也”^④。明末的一些士大夫则认为西方传教士欲以“邪教”,“移我华夏之民风,是敢以夷变夏”^⑤。在韩愈等人那里,集中体现了中国传统文化对外来文化的畏惧心理与简单、机械、粗暴的绝对排斥态度,他们的上述观点,十分典型地反映了华夷之辨意识的狭隘性、僵硬性和愚妄性。

与华夷之辨形影不离的,是人禽之辨的观念。韩愈说过:“人

① 《中国文化史导论》。

② 《孟子·滕文公上》。

③ 《战国策·赵策二》。

④ 《原道》。

⑤ 张广溢《辟邪摘要略议》。

者，夷狄禽兽之王也。^①”孟子早就以仁义道德为准则来区分人与禽兽，他认为，人之所以异于禽兽，就在于其有“人伦”。他之反对杨朱墨翟，就因为“杨氏为我，是无君也；墨子兼爱，是无父也；无父无君，是禽兽也”^②。人禽之辨与华夷之辨的相互融合，更加强化了尊夏攘夷主义的意识，对外来文化的排斥也由此推至极端。这一点，我们从明末清初具有了强烈反清意识的王夫之、黄宗羲和顾炎武等人的思想那里可以看得更清楚。在他们坚持抗清复明的言动背后，正是明华夷、辨人禽的传统观念。在顾炎武看来，“君臣之分所关者在身，华夷之防所系者在天下”，“易姓改号，谓之亡国；仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。……保国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣”^③。因此，他要维护的是“天下”，而不是“国”。王夫之则认为“天下之大防”有两种：“中国、夷狄也，君子、小人也”，这两种“大防”归于一，即是“义、利之分也”，所以，“防之不可不严”^④。他进一步指出：

夷狄者，歼之不为不仁，夺之不为不义，诱之不谓不信。何也？信义者，人与人相与之道，非以施之非人者也^⑤。

在这种观念的指导下，满清的南侵自然不会刺激并促使他深入反省中国自身的文化传统，相反却极大加强了他对其他民族及其文化的仇恨和敌视，并进而把这种仇视扩大到包括西方历法和科技在内的所有西方文化。对外来文化的这种一概排拒态度，又不能不限制着王夫之等人对中国传统文化的思考和总结，使他们尽管曾提出与传统相背离的某些命题，但是最终仍跳不出理学正宗的

① 《原人》。

② 《孟子·滕文公下》。

③ 《日知录》第十三卷。

④ 《读通鉴论》第十四卷、第四卷。

⑤ 同上。

樊篱。

汉代的董仲舒把“内诸夏而外夷狄”^① 作为中国文化的一项基本原则固定下来以后,在中国历史上影响极为深远。尊夏攘夷的华夏中心主义,遂成为中国古代文学的一个重要内容。“昔我去草堂,蛮夷满成都。”(杜甫)“请书一尺檄,为国平胡羌”;“逆胡未灭心未平,孤剑床头铿有声。”(陆游)“要挽银河仙浪,西北洗净胡沙。”(辛弃疾)“壮志饥餐胡虏肉,笑谈渴饮匈奴血。”(岳飞)“灭胡猛士今安有?非复当年单父台。”(陈与义)“若使无人折狂虏,东南那个是男儿。”(文天祥)尊夏攘夷同时也就是“尊王攘夷”。从杜甫的“致君尧舜上,再使风俗淳”,到陆游的“爱君忧国孤臣泪,临水登山节士心”;从辛弃疾的“了却君王天下事,赢得生前身后名”,到夏完淳的“何时壮志酬明主,几日浮生哭故人”的诗句,都清楚地表明这些诗人所表现的尊夏攘夷的观念,是与他们的忠君思想交融在一起的。

在英、法、德等西欧国家,民族意识的增长和君主政体的兴起是同时发生的,因此,各国君主在对外关系中往往成为民族利益和国家统一的政治代表。例如,在英法“百年战争(1337——1453年)”中,两国国王都在捍卫本国的领土和主权方面发挥了相当重要的作用,他们也因此赢得了各自臣民的拥护和支持。恩格斯认为,在中世纪后期的普遍的混乱状态中,“王权是进步的因素”,“王权在混乱中代表着秩序,代表着正在形成的民族[Nation]而与分裂成叛乱的各附庸的状态对抗。在封建主义表层下形成着的一切革命因素都倾向着王权,正像王权倾向着它们一样”^②。在这种情况下,王权与民族利益不是分离的脱节的,高高居于民族整体利益之上的,而是彼此融合的。而当君王在对外战争中不能维护、甚至出卖本民族利益的时候,这些国家便常常爆发推翻王权统治的革命。

① 《公羊传》隐公元年疏。

② 《论封建制度的瓦解和民族国家的产生》。

譬如,英国国王亨利六世之所以在“玫瑰战争”(1453——1485年)中遭到废黜,除了其他因素,他在1453年向法国人的投降,也是一个重要原因。又如,法国在1870年的普法战争中失败后,巴黎人民举行起义,打倒了拿破仑三世的第二帝国,成立了第三共和国。中国则与西方迥然不同。过去,人们常常把“忠君”同“爱国”连在一起,作为评价古代诗人的一个重要尺度。然而,如本文第一部分所述,由于宗法制农业社会的人际关系的特点,以及古代中国人所特有的“天下”观,中国古代的“国”,其实仅仅只是“皇帝之家”,所以,“忠君并不是个人与团体的道德要素”,而是臣下对君主“私人间的关系”^①。正像黑格尔指出的那样,在东方,“臣属的忠诚并不是对于国家的一种义务,而只是对私人的义务”^②。实际上,怀抱“忠君”思想的中国古代的士大夫们,当外族侵犯华夏的时候,关心的与其说是民族和国家的整体利益,毋宁说是自己所效忠的旧王朝君主统治的存续。因而,“忠君”非但不是民族意识和爱国精神的必然表现,反而是同民族和国家的利益截然对立的。一旦异族政权取代了中国皇帝的统治,士大夫们便失去了效忠的对象;而且异族首领成为中国的新君主之后,“夷狄进中国则中国之”,所以也就理所当然地成为人们新的臣服对象,于是“攘夷”也成了子虚乌有。明末清初具有强烈反清意识、为抗清“半生濒十死”的黄宗羲,在顺治十年写成的《留书》中,斥清朝为“伪朝”、清人为“虏”。但后来终于承认了清朝的合法性,从多方面肯定和称颂康熙皇帝。如:“今圣天子无幽不烛,使农里之事,得以上达,纲常名教不因之益重乎!”^③他还将《明夷待访录》中的《取士》、《田制》改为《科举》、《赋税》,进而向康熙君臣陈述其治国之策。正因为如此,中国在历史上虽然先后被蒙古人和满人所征服,但是从未像曾完全被瓜分的波兰那样,坚持民族解放斗争达一个多世纪,直到把外来占领者赶

① 费孝通《乡土中国》,28页、33页。

② 《历史哲学》,417页。

③ 《黄梨洲文集·碑志类》。

出家园为止。

冯友兰曾这样写道：“蒙古人和满人征服了中国的时候，他们早已在很大程度接受了中国文化。他们在政治上统治中国，中国在文化上统治他们。中国人最关切的是中国文化和文明的继续和统一，而蒙古人和满人并未使之明显中断或改变。所以在传统上，中国人认为，元代和清朝，只不过是中國历史上前后相继的许多朝代之中的两个朝代而已。这一点可以从官修的各朝历史看出来。例如，明朝在一定意义上代表着反元的民族革命，可是明朝官修的《元史》，把元朝看作是继承纯是中国人的宋朝正统的朝代。同样，在黄宗羲（1610—1695年）编著的《宋元学案》中，并没有从道德上訾议如许衡（1209—1281年）、吴澄（1249—1333年）这些学者，他们虽是汉人，却在元朝做了高官，而黄宗羲本人则是最有民族气节的反满的学者之一^①。只要中国能在文化上统治异族，异族对于中国的政治统治便是无关紧要的。我们追求的是“文化胜利”，政治军事的失败不算是一回事。这里再清楚不过地显示了华夏中心主义与华夏民族利益的悖逆。中国曾经一再被征服过，但到头来总是同化了征服者，于是，人们就飘飘然陶醉于这种对于征服者的文化同化的“胜利”之中，越发深信天下没有比中国文化更伟大、更辉煌、更尊崇和更值得自豪的文化，因此，便对世界关起了大门，把自己同外界彻底隔绝开来，一切外来文化统统不屑一顾。环境越封闭，眼界越狭小；眼界越狭小，心理也便越自大。当我们回首历史的时候，呈现在眼前的正是这样一个自我设计的怪圈。古代中国就在这怪圈中做着华夏中心主义的迷梦。历史上中外文化的较大遭遇有两次，一是佛教西来，二是基督教东渐。前者几经周折，被中国文化同化而形成为中国特色的佛教（禅宗），后者反反复复，终于被推出国门。倘若说华夏中心主义在早期历史上曾经起到过保存、维护和传播华夏文化的作用的话，那么随着历史的演

^① 冯友兰《中国哲学简史》，22页，221—222页。

进,便愈来愈变成一种遏制和阻碍中国文化的蜕变与发展的反动力量了。世界文明的历史和西方文化人类学者的研究都已证明,在没有文化冲突与交流的封闭状态中,一种文化的发展和嬗变的进程总是缓慢的。就这样,曾经创造了灿烂的华夏文明的中华民族,到了近代,已经远远地被甩到了世界先进民族的后面。鸦片战争的隆隆枪炮声,终于传进了古老中国的梦乡。

三

与外界完全隔绝的孤立状态,是旧中国长期停滞的主要原因,也是保存旧中国的首要条件,并因此造成了天朝帝国万世长存的迷信和尽善尽美的幻想。而当这种野蛮的闭关自守的与文明世界隔绝的状态,被西方诸强的暴力打破之后,中国便开始与外界建立联系,“同西方世界实际地联结在一起”。于是,旧中国开始了“解体的过程”,中华民族从历来的麻木状态中苏醒了^①。

西方文化的浪漫迅猛冲击着华夏中心主义的脆弱堤防。作为西方文化潮头的,是鸦片战争中英军的“坚船利炮”。它们给予腐败的清王朝的冲击是如此之猛烈,以致于那些首先从炮火的轰鸣中醒来的比较敏感的人们,再也无法重新沉迷于华夏中心主义的梦境之中了。他们开始张开迷蒙的睡眼打量这令人困惑而又非常陌生的世界。林则徐编撰了《四洲志》,魏源继之完成《海国图志》,徐继畲又出版了《瀛环志略》。这些书尽管一般还较粗浅,甚至有谬误,但它们毕竟向长期处于孤立、闭塞环境里的中华民族,最初展示了世界的本来面目,有助于改变中国人历来以华夏为中心的“天下”观。梁启超 18 岁入京会试时,“下第归道上海,从坊间购得《瀛环志略》,读之,始知有五大洲各国”^②。人们恍然醒悟:中国实

^① 马克思《中国革命和欧洲革命》、《鸦片贸易史》、《不列颠在印度统治的未来结果》。

^② 梁启超《三十自述》。

实际上并非“中心王国”，中国以外的世界也并非蛮夷之地。“夷夏大防”的厚障壁上终于出现了裂痕，华夏中心主义的幻梦破灭了。

很多人都对华夷之辨的传统观念进行了反省。孙中山坚决否定了中国过去“常自称为‘堂堂大国’，声名‘文物之邦’，其他各国都是‘蛮夷’”的荒谬观点^①。严复认为中国人“弗察事实，辄言中国为礼义之区，而东西朔南，凡吾五灵所弗届者，举为犬羊夷狄”的传统，对于了解西方是极其有害的。他断言：“今之夷狄，非犹古之夷狄也”^②。梁启超则进一步揭示出，华夷对立的文化地理环境和夷夏之辨的文化价值观念，是中国社会停滞、落后的一个重要原因。他说：“中国环列皆小蛮夷，其文明程度，无一不下我数等，一与相遇，如汤沃雪，纵横四顾，常觉有天上地下惟我独尊之概，始而自信，继而自大，终而自画。至于自画，而进步之途绝矣。不宁惟是，所谓诸蛮族者，常以其牛羊之力，水草之性，来破坏我文明，于是所以抵抗之者，莫急于保守我固有，中原文献，汉官威仪，实我黄族数千年来战胜群裔之精神也。夫外之既无可师法以为损益之资，内之复不可不兢兢保持以为自守之具，则其长此终古也亦宜”^③。

在近代历史上，从普遍称西方国家和西方人为“夷”，到逐渐减少和终于废弃这一由古代沿用而来的轻蔑性字眼，从“夷务”到“洋务”的变更，从“西学”到“新学”的转换，由一个侧面反映了华夏中心主义和华夷之辨意识的破产。“法苟不善，虽古先，吾斥之；法苟善，虽蛮貊，吾师之”^④。只有超越了夷夏大防的文化天堑，才能开辟引进西方文化的道路，中国人终于迈出了向西方寻求救国真理的步伐。

近现代的思想家和爱国者有一点是与未曾有过到公海冒险的

① 《三民主义·民族主义第三讲》。

② 《论世变之亟》。

③ 《新民说·论进步》。

④ 冯桂芬《校邠庐抗议卷上·收贫民议》。

经历的古代思想家迥不相同的,严复、马建忠到欧洲留过学,孙中山曾在夏威夷读书,郭嵩焘出使于英伦,王韬游历过西洋,鲁迅赴日本留学多年,即使像早年未跨出国门的康有为,也去过英人治下的香港。就是那次“薄游香港”,使他“览西人宫室之瑰丽,道路之整洁,巡捕之严密,乃始知西人治国有法度,不得以古旧之夷狄视之。乃复阅《海国图志》、《瀛环志略》等,购地球图,渐收西学之书,为讲西学之基矣”^①。这些经历,使他们看到并切身感受到了西方社会、文化的先进性和优越性,以及中国社会、文化的落后性和劣败性,发现了中国在世界上的真实处境,从而立下了学习西方文化以拯救和复兴中国的宏愿。“我国屹立泰东,闭关一统,故前此于世界推移之大势,莫或知之,莫或究之。今则天涯若比邻矣,我国民置身于全地球激湍盘涡最剧最烈之场,物竞天择,优胜劣败,苟不自新,何以获存!”^②中国要生存,便必须自新、自强;要自新、自强,则必须借助于西方文化。郭嵩焘突出强调了学习西方文化的紧迫性和重要性,“虽使尧舜生于今日,必急取泰西之法推而行之,不能一日缓也”^③。严复指出,只有“西学”才能“救亡”,“欲救中国之亡,则虽尧舜周孔生今,舍班孟坚所谓通知外国事者,其道莫由”;“欲通知外国事,自不容不以西学为要图”,“救亡之道在此,自强之谋亦在此”^④。梁启超认为,要改变国弱民愚的现状,就要学习西方文化,“中国之弱,由于民愚也。民之愚,由于不读万国之书,不知万国之事也”^⑤。

正如《现代化的动力》一书的作者布莱克所指出的那样,对于俄国、中国、日本等不发达国家和地区来说,现代化的挑战主要来自外部世界,即西方先进国家。因而,如何积极引进西方文化,使之成为本国现代化的动力,就成了这些国家能否尽快走出困境的

① 《康南海自编年谱》。

② 梁启超《近世文明初祖二大家之学说》。

③ 《养知书屋文集卷二十八·铁路议》。

④ 《救亡决论》。

⑤ 《戊戌政变论》。

关键课题。对于中国,情况更是如此。历史已经证明,具有极强的自我封闭功能的中国传统文化,几乎根本不可能依靠自身内部的力量,实现本民族文化体系的调整和改造,而必须借助于西方文化体系的猛烈冲击,庶几才有丕变的可能。因此,彻底批判并坚决摒弃华夷之辨的文化价值判断模式,就显得格外重要。只有树立文化世界主义意识,才能冲破传统文化的牢笼,进而更有效地择取和采用西方先进文化,以改造和振兴古老而衰弱的中华民族。这就是历史昭示于中国爱国者的路。

但是,从华夏中心主义的幻灭到爱国主义的产生,依然需要有一个演变过程。林则徐、魏源和冯桂芬等人,可以看作是过渡性的中介人物。林则徐曾坚持“我天朝君临万国”、“我大皇帝抚绥中外”的愚妄信念,盲目以为“茶叶大黄,外国所不可一日无也。中国若靳其利而不恤其害,则夷人何以为生”^①? 所以,他不无乐观地断定:“制炮造船则制夷已可裕如。”魏源不但主张“师夷之长技以制夷”,而且写过为清廷歌功颂德的《圣武记》。“谪居正是君恩厚,养拙刚于戍卒宜”^②,他们仍然没有摆脱“忠君”和“尊夏攘夷”的思想桎梏;“漫言孤性投壶易,万古深渊几寇莱”^③! 他们所维护的依然是君权至上的封建社会的纲常秩序。在他们看来,“师夷”的目的在于“制夷”,“大清王朝”则是万世永存的。以极大的勇气、不屈的意志和无畏的献身精神,去维护一个反动的腐朽的正在走向灭亡的封建王朝,而这个王朝的存在与中华民族的根本利益完全是相违背、相敌对的,这就是林则徐等人的深刻内在矛盾。前文曾谈到,法国在普法战争中战败之后,巴黎立刻爆发了人民武装起义,把无力保护法兰西民族利益的拿破仑三世赶下台。而在具有“忠君”和“尊夏攘夷”的悠久传统的中国,这样的革命直到鸦片战争70年之后才迟迟发生。

① 《拟谕英咭喇国王撤》。

② 林则徐《赴戍登程口占示家人》。

③ 魏源《寰海后十首》。

19世纪70至80年代,中国出现了民族意识的觉醒和爱国主义思想的萌芽,这集中反映在马建忠、王韬、薛福成、陈炽、陈虬和郑观应等人的著作中。他们的言论表明,中国是世界体系中的一个普通的国家,而不再是“君临天下”的“天朝上国”和“中央帝国”。郑观应在《盛世危言》里指出,实际上中国是国际大家庭中的一个成员,如果不消除历来的“天下”观念,国际法的思想便不可能在心理上为中国所接受。戊戌变法前后,爱国主义终于掀起了前所未有的巨大浪潮。这一时期的爱国主义的突出特点是,按照西方资产阶级的经济理论和政治学说,对中国的封建专制制度进行改良和维新,虽然这种改良和维新的深度与范围是有限的,但是却深深触动了旧中国的专制政治体系,加速了清王朝的崩溃。

而在尚未参与国家政治生活的广大民众当中,爱国主义思想的普遍确立,则需要一个更长的时期。19世纪西方资本主义对中国的冲击,在很大程度上局限在沿海地区和通商口岸,广大内地的小农经济的社会结构由于受到的影响很小,仍然基本保持着传统的生产、生活方式。当传统社会的“差序结构”并未因国际局势的变动而发生根本性变革,因而置身其中的人们仍从一己之利出发来考虑问题的时候,当西方工商业的渗透尚未摧毁以宗法制家庭为基础的小农经济的生产、生活方式,因而不可能使小私有者的农民之间建立密切的社会和政治联系的时候,当现实生活尚未把人们自身的利益同国家、民族的利益不可分割地结合在一起的时候,当反动的清朝政府根本不可能从民族和国家的整体利益出发而有效地把人民团结、组织起来的时候,我们难道能够在广大民众中看到民族意识和爱国主义精神的普遍高涨吗?马克思在谈到东方田园风味的农村公社和宗法制和社会组织的瓦解时指出:“我们不应该忘记那种不开化的人的利己性,他们把自己的全部注意力集中在一块小的可怜的土地上,静静地看着整个帝国的崩溃、各种难以形容的残暴行为和大城市居民的被屠杀,就像观看自然现象那样

无动于衷；至于他们自己，只要某个侵略者肯来照顾他们一下，他们就成为这个侵略者的无可奈何的俘虏。^①他还曾注意到在第一次鸦片战争中“人民静观事变，让皇帝的军队去与侵略者作战”^②的事实。当英国舰队突破广州虎门要塞，沿江北上开向乌涌的时候，江两岸聚集的数以万计的当地居民，平静地观看着自己的朝廷与外夷的战事，好似在观看两不相干的别人争斗^③。著名的三元里抗英，起因于英军强奸了一老年村妇，其精神动力是伦理道德意识，说是“爱国主义精神”未免过于牵强^④。梁启超等人也都曾痛心疾首于民众的缺乏群体意识、民族意识和国家意识，斥责对国家兴亡不闻不问、自私自利的“旁观者”。“今我中国国土云者，一家之私产也；国际云者，一家之私事也；国难云者，一家之私祸也；国耻云者，一家之私辱也。民不知有国，国不知有民，以之与前此国家竞争之世界相遇，或犹可以图存，今也在国民竞争最烈之时，其将何以堪之！……民无爱国心，虽摧辱其国而莫予愤也”^⑤。这种状况，使得东、西方列强侵略、瓜分中国的阴谋一再得逞。直到中日甲午战争，清朝政府和广大人民仍然基本上是各行其是的实体，而民族主义却使日本的政府和人民在共同的目标下团结起来对付中国。在战争中，日本努力动员了举国一致的力量，而中国广大民众则基本没有受到冲突的影响，清政府所凭借的仅仅是北洋水师和李鸿章的淮军^⑥。

在一切意识形态领域内，传统都是一种巨大的保守力量。华夏中心主义和尊夏攘夷主义的文化传统，不但延缓着中华民族近、现代民族意识的觉醒和爱国主义的兴起，而且阻挠着中国大力吸取和借鉴世界先进文化以改造传统文化、振兴民族国家的现代化

① 《不列颠在印度的统治》。

② 《波斯和中国》。

③ 《昨天——中英鸦片战争纪实》，人民文学出版社 1992 年版，301 页、297 页。

④ 同上。

⑤ 梁启超《论近世国民竞争之大势及中国前途》。

⑥ 费正清编《剑桥中国晚清史》下卷，129 页。

进程。第一次鸦片战争并未使沉迷于华夏中心主义梦乡中的绝大部分中国人苏醒过来,但却在邻国日本产生了巨大的震动;魏源的《海国图志》也未受到国人的应有重视,反而在日本广为流传,而且促进了明治维新运动。日本政府“决定开放门户,汲取西方文明之后,一般国民对此不仅没有抵抗,反而采取了欣然引进西方文明的态度”^①。而中国接触西方虽然比日本早 15 年,但是,由于对西方文化的轻蔑、敌视和排拒,19 世纪西方文化在中国的传播极其缓慢,远远地落到了日本之后。郑观应曾写道:“今之自命正人者,动以不谈洋务为高。见有讲求西学者,则斥之曰:名教罪人,士林败类。”^②郭嵩焘也说过:“数十年国家之耻,耗竭财力,毒害民生,无一人引为疚心。钟表玩具,家皆有之,呢绒洋布之属,遍及穷荒僻壤。江浙风俗,至于舍国家钱币,而专行使洋钱。且昂其价,漠然无知其非者。一闻修造铁路电报,痛心疾首,群起阻难。至有以见洋人机器为公愤者”^③。这种现象,在李伯元、吴趼人等近代作家撰著的小说里,均有不同程度的感性表现,《文明小史》就曾写过一个反对新学甚烈、下令禁毁书店所有新书的知府康太尊。据史学家统计,从 60 年代中期到 90 年代中期,江南制造局译书局售出的介绍西方文化的译著只有约 13000 部,而日本学者福泽谕吉的《西洋事情》于 1866 年出版后,就立即在本国卖出 25 万册。这里的对比是何等鲜明。

更加严重的是,华夏中心主义和尊夏攘夷主义的传统,使得中国的爱国主义从它产生的那天起,便始终被文化自大主义和文化排外主义的梦魇困扰着。可以说,这几乎成了中国的爱国主义之不同于具有文化世界主义品格的西方各国的爱国主义的一个突出特性。这种特性,使近代的爱国者和思想家常常自觉或不自觉地采取以下两种方式,以缓解、消减中西方文化在整体功能和价值原

① 吉田茂《激荡的百年史》,14 页、12 页。

② 《盛世危言·西学》。

③ 《上合肥伯相书》。

则上实际存在的根本性冲突。当康有为树起“孔子改制立教”的旗帜,把孔子打扮成资产阶级民主平等思想和历史进化学说的倡导者的时候,当梁启超从进化的“公羊三世”说中导出科学、民主、繁荣与和平的思想的时候,当孙中山鼓吹“要恢复民族的地位”,“就要把固有的旧道德先恢复起来”,“国民在民国之内,要能够把忠孝二字讲到极点,国家便自然可以强盛”^①的时候,当严复主张“天下仍需定于专制”^②的时候,他们所取的是一种中西方“文化发展形式类似”的观念模式;当康有为极力为“君君、臣臣、父父、子子”的封建道德辩护,断言“中国人数千年以来,爱圣经之训,承宋学之俗,以仁让为贵,以孝悌为尚,以忠敬为美,……则中国胜于欧美人可也”^③的时候,当梁启超反对“中国历古无民主,而西国有之”,“民主之局,起于希腊、罗马”的说法,坚持“若以彼为民主也,则吾中国古时亦可谓有民主也”^④的观点,而且认为“议院之名,古虽无之,若其意则在昔哲王,所恃以均天下也”^⑤的时候,当黄遵宪声称“泰西之学,其源流皆生于墨子”^⑥的时候,当孙中山指出“外国现在最重要的东西,都是中国从前发明的”^⑦的时候,他们所取的是一种中西方“文化价值类似”的观念模式^⑧。事实上,即使上举诸人在攻击中国传统文化最激烈的时候,他们对传统文化的否定和对西方文化的肯定也都主要停留于物质文化、特别是制度文化的范围内,他们企图在不改变宗法专制制度的思想基础和精神构架——以儒教为核心的传统精神文化的前提下,对传统的经济、政治制度进行有限的调整、改良或革命,以达到复兴国家和民族的目的。因此,他们对西方现代文化的吸收和对中国传统文

① 《三民主义·民族主义》第六讲、第四讲。

② 《与熊纯如书》第一函。

③ 《物质救国论》。

④ 《与严又陵先生书》。

⑤ 《古议院考》。

⑥ 《日本国志》第三十二卷,《学术志序》。

⑦ 《三民主义·民族主义》第六讲、第四讲。

⑧ 这两种模式采用的是列文森《梁启超与近代中国思想》一书的观点。

化的批判都不能不是机械的、零碎的、局部的和表面的,都不是从中西方文化体系截然不同的整体结构和功能出发的,因而这种文化吸收和文化批判的实际效果总是很有限的,戊戌变法的惨痛失败与辛亥革命的深刻悲剧都有力地证明了这一点。倘若不是把中国传统的物质文化、制度文化和精神文化当作一个互相促进、彼此推进、不可割裂的完整文化实体,对其实施整体结构功能和深层价值准则的否定,而仅仅是孤立地个别地进行部分的否定,则不但丝毫不能动摇传统文化的牢固根基和总体架构,而且个别的部分的否定也必定是缺乏力量的,终究会流产的;同样,倘若不是把西方现代的物质文化、制度文化和精神文化当作一个有机的对立统一的完整文化实体,对其实施整体结构功能和深层价值准则的肯定,而仅仅是零碎地机械地实用主义地取我所需,那么所取过来的东西也会很轻易地被强固的中国传统文化体系抑制、同化、扭曲和吞噬掉,从而极大地阻滞和延宕着中国现代化的历史进程,这是近、现代历史发展已经一再充分证实了的。

文化自大主义和文化排外主义是亲密的两兄弟,从义和团运动中可以明显看到掺杂在爱国主义精神中的这种成分的落后性、反动性和破坏性。虽然这是一场发生在近代的最广泛的爱国主义群众运动。但它并未斩断与夷夏之辨传统的精神联系和文化脐带。义和团打出的“扶清灭洋”的旗号,可以说是“尊夏攘夷”、“忠君报国”思想在新形势下的具体体现。义和团“灭洋”的对象,从传教士、教堂、教会,到洋人、洋货、洋学堂,范围及于所有西洋民族和全部西方文化,由此酿成了中国历史上规模最大、范围最广的无理性的疯狂的排外主义运动。

狭隘的文化主义,还使中国学习西方文化的过程带有被动性和强制性的特点。中华民族不具备日本民族那种“对外国文明不加警惕反面主动输入的性格”^①,所以也不可能像日本那样把西方

^① 吉田茂《激荡的百年史》,14页、12页。

文化作为一个统一的有机文化整体,立即加以全方位地系统地吸收。“中国太难改变了,即使搬动一张桌子,改装一个火炉,几乎也要血;而且即使有了血,也未必一定能搬动、能改装。不是很大的鞭子打在背上,中国自己是不肯动弹的”^①。两次鸦片战争的惨败,逼得人们开始“师夷之长技”,向西方学“船坚炮利”;中法战争和中日战争导致的丧师失地,迫使人们转向西方的政治制度;而在戊戌政变和辛亥革命流产之后,才认识到深入而广泛地学习西方思想文化的必要性和重要性。而且在这整个过程中,始终伴随着体、用之争,道、器之争,本、末之争等等,“保国”与“保教”常常纠缠在一起,文化主义与爱国主义总是结伴而行。在很多人看来,学习西学是为了“取西人器数之学,以卫吾尧舜禹汤文武周孔之道”^②。从学物质文化,到学制度文化,再到学精神文化,一个多世纪以来,致力于自强和振拔的中华民族就是这样步履蹒跚、踉踉跄跄,历尽迂回、坎坷和艰辛,在历史的征程上留下了一串串沉重、曲折而发人深思的足迹。

今天,当我们这饱经沧桑和忧患的古老民族,又一次向世界敞开那关闭已久的国门的时候,怀抱着振兴中华的历史信念和火热的爱国情愫的人们,在20世纪世界文化的八面来风的劲吹中,是否应该对一百多年来的爱国主义传统进行一番认真严峻的反思呢?

(王培元:人民文学出版社 编审)

① 鲁迅《坟·娜拉走后怎样》。

② 薛福成《筹洋刍议·变法》。

中国现代的“华夏中心观” 与“民族主义”

雷 颐

作为一个正式的概念,现代“民族主义”(nationalism)无疑是随欧洲近代“民族国家”(nationstate)的形成而产生的。由此,近代以来便一直有人认为中国传统中没有“国家”“民族”概念而只有“天下”概念。近来又有人再拾其余唾,认为中国传统的“天下”观是博大宽容的、真正“文明的”,而以民族主义为核心的西方主流思想(姑不论此说是否准确)则是“野蛮的”,因此只有“中国文化”才能拯救人类,所以要用“中国文化”取代“西方文化”、由中国来为世界重新制定“游戏规则”^①。尽管此说在学术上了无新意,但“旧调重弹”的社会背景和影响却不能小觑。

与此遥相呼应的是,一些人以现在美国学院中非常流行的“后现代”、“后殖民”理论为依据,认为中国现在的危险是面临“文化新殖民的可能”,“与其说我们的时代是一个后殖民时代,不如说是一个新殖民的时代”,而且“近代以来中国文化的主潮一直未能摆脱殖民话语的诅咒和帝国霸权的控制”。这种观点还认为,“中国的改革开放走到今天,中国的主导话语越来越接近国际通行的理念”,而“国际通行的理念”则包括市场经济、自由、民主、多元、作家的独立性、人是万物之灵等“一连串的资本主义概念”。“相当一段时间以来,我们已经丧失了从根本上去挑战和拒绝西方权势话语

^① 参见盛洪《什么是文明》,《战略与管理》1995年第5期;《从民族主义到天下主义》,《战略与管理》1996年第1期;《经济学挑战历史》,《东方》1996年第1期。

的勇气。比如关于人权问题、市场经济问题、知识产权问题,我们与西方国家进行具体的谈判时显得那样被动,原因之一便是我们还拿不出一套完全摆脱了西方权势话语的论述方式。”所以当务之急是要建立一套“抵抗话语”,以“保证和坚持自己文化上的主体性”,“加强中国人自身的文化认同,以便在未来的国际冲突中获胜”^①。此说以“新”取胜,时下在“政”“学”两界都不乏影响。

若从字面上看,中国传统文化中的“国家”观念的确相对淡薄,更经常提到的的确是“天下”观念,如“修身齐家治国平天下”,“天下兴亡匹夫有责”等等。但是,这里所谓“天下”并非是一种博大宽容、“众生”(各民族、国家)平等的世界,而是一种极端强烈的“华夏中心主义”。在中国传统的宇宙图式中,“中国”位于世界的中心,“天下”也是以中国为中心的。在这种宇宙观的支配下,也因为中国的邻近的确没有更先进的文明,所以中国传统具有强烈的文化优越感,向来以“天朝上国”自居,其他民族、国家都是“氏外之邦”的“夷”“狄”“蛮”“番”,并以中国为远近又把“氏外”的“狄夷”或“蛮夷”划分为“生番”和“熟番”,对其名称的翻译往往要加“犛”(以示尚未成“人”)或“口”(以示可“吃”)旁,实际表现出一种强烈的文化排斥和民族歧视,根本不是什么“天下一家”。所以若究其实而不计其名,中国文化传统中其实也有浓厚的“狭隘民族主义”,其“中国特色”在于和一种强烈的文化优越感紧紧结合在一起,如果愿意,也可称为“狭隘文化民族主义”。

近代以来,“天朝上国”第一次遇到了一种更强的文化的挑战,这种“狭隘文化民族主义”深受刺激,更加畸形。其根本点就在于

^① 参见张宽《文化新殖民的可能》,《天涯》1996年第2期;《加强对西方主流话语的批判》,《作家报》1995年6月24日;《萨伊德的“东方主义”与西方的汉学研究》,《瞭望》1995年第27期。中国许多“后现代”论者发表了大量类似论述,恕不一一列举。

不承认有强于或优于中国文化的其他文化,所以如果我们化繁为简,近代几种使人目眩的主要思想观点派别都可说是围绕着“师夷长技”这四个字展开的。起初是“是否师夷”,随后是“如何师夷”,而对于“制夷”这一目的的争论则基本不大。所以这种种流派不论彼此攻讦如何激烈甚至于你死我活,无论是坚守“夷夏之防”还是主张“彻底夷化”,目的却都是为了“救国”,因此本质上都可归于广义上的民族主义或“爱国主义”。但人们往往只将严守“华夷之辨”、反对“师夷长技”者视为民族主义或爱国主义。对“师夷长技以制夷”,则抹去其“制夷”的目的然后便扣以“变夷”、“媚外”、“崇洋”、“卖国”、“殖民”等大帽,使其居于道德—政治的绝对否定性境地和劣势地位,因而最多只有招架之功(仅五四时期例外),进而自己再倚道德—政治的优势地位对其作义正辞严的攻击或批评。这样,在中国近代思想概念的流变中,所谓“民族主义”便常常带有相当程度的封闭排外色彩,实际应称为“狭隘民族主义”。但近代历史表明,这种“民族主义”却偏偏又对中国真正繁荣富强起了巨大的阻碍作用,实际误国匪浅,为害甚烈。对此应有清醒的认识和相当的警惕。而近代中国的些微成就、终未亡国恰恰却是许多不同时期、不同程度、不同内容地主张“师夷”(“向西方寻求真理”?“后殖民”?)的中国人的努力结果。或许,这就是所谓“历史的辩证法”吧。

尽管“师夷长技”的主张遭到强烈反对,但统治者面对着接踵而来、一次比一次严重的内忧外患,为生存计还是不得不有限地实践这一主张。这就为向西方学习打开了一个难得的缺口,首先从军事利器的引进仿制逐渐推广深入到全面学习西方机器大工业所需的科学技术的学理的层次和阶段。但“洋务运动”每前进一步,都遇到了巨大的阻力,产生了令人难以想象激烈的争论。顽固派认为学习声光电化等与“洋”有涉的任何事物都是“奉夷为师”,结果是“溃夷夏之防,为乱阶之倡”,终将导致“以夷变夏”。他们对培养成为官吏的正途科甲人员学习科学技术尤为反感惊恐,认为这

些人员职责是“读孔孟之书，学尧舜之道，明体达用，规模宏远”，“何必令其习为机巧专用制造轮船洋枪之理乎”？因为“立国之道，尚礼义不尚权谋；根本之图，在人心不在技艺”，他们认为“技艺”将扰乱“人心”，所以对革新自强势必造成的“官员队伍”技术化忧心忡忡，“操用人之柄者，苟舍德而专尚才，从古乱臣贼子何一非当世能臣哉”？一再强调他们应是以“正人心”为专业的职业意识形态专家，而不应是一心务实，即专注于所谓“器”“末”的技术化官员。

在反对洋务派的斗争中，顽固派或屡屡上疏，或借助舆论，十分巧妙地扬长避短、以长击短。首先，他们尽量不在“用”这“形而下”的层面上和洋务派理论纠缠，而在超越实践的抽象的“道”这“形而上”领域发难。举凡修路架线建船造炮，是海防重要还是塞防重要等纯技术纯战略问题都被他们高度政治化、道德化、意识形态化，提升到“道”的高度，然后再加以反对。因为在“道”的层面便可以逃过实际的“用”的检验，便可用传统逻辑严密的“道器一体”论咄咄逼人地反驳洋务派显得支离的“体用分离”论。抽掉具体内容，这种批判还能显示出一种雄辩的道德的正义性与合理性。例如，在抽象的意义上谁能说“立国之道当以礼义人心为本”是错误的呢？而洋务派主张的“富强”则被漫画化为以逐利为本，在道德上自然就矮了一截。其次，他们紧紧抓住当时的政治不修（不少并非洋务之过）及“洋务”的种种弊端和失误大作文章，打动人心。强调“此时当务之急，不在天文，而在人事；不在算学机巧，而在政治修明”，上书罗列民生凋敝、官吏不廉等实例，还以天灾来附会洋务的“时政之失”。他们煞费苦心把正是他们要维护的旧体制造成的种种弊病与洋务弊端和失误混为一谈，以达反对任何变革、完全复旧的目的。第三，他们把西方有无中国可学之长和西方列强对中国的侵略完全混为一谈，“夫洋人之与中国，敌国也，世仇也”，所以学西学便是“扬其波面张其焰”，是“认贼作父”“认敌为师”。近代中国备受西方欺凌，处于国耻频仍的民族危机中，这无疑是个敏感的问题，极易煽起盲目排外的民族情绪，于国家民族进步，危害甚

大。

当满清统治者的统治权遇到合法性危机的时候,也曾利用这种民族情绪。义和团之所以能迅速发展以至成为一场规模巨大的运动,与清廷的支持和鼓动是分不开的。但是,当能量巨大的民族情绪爆发出来后那种非理性力量却是统治者根本控制不住的,结果对社会、对统治者本身反而造成了巨大的伤害。这样,清政府为了自身的利益又反过来对高举“扶清灭洋”大旗的义务团进行血腥镇压。这段历史说明,民族主义对统治者和民众双方都是一柄双刃剑。统治者想利用民族主义,结果很可能损害自己;民众因民族主义受到统治者的支持情绪更加高涨,结果很可能反受统治者镇压,成为替罪羔羊。所以“官”“民”双方,对“民族主义”一定要慎之又慎,轻易不要“玩火”,义和团的悲剧的确沉重,颇堪玩味再三。

二

这种“华夏中心”文化民族主义在本世纪 60—70 年代又以“中国是世界革命的中心”这种形式出现。在这种话语中,“无产阶级革命”是人类“得救”——“解放”的惟一途径。这样,谁掌握了“无产阶级革命”的领导权谁就掌握、领导了人类的命运。表面看来,这套话语通篇都是“无产阶级革命”“全人类”“世界”等非常“天下”的词汇,实际却是“天朝上国”这种“华夏中心论”的现代翻版。依当时的理论,无产阶级革命的领导权—世界革命的中心从 19 世纪末便不断东移,由马克思—西欧经列宁——俄国最后落实在毛泽东—中国。所以中国肩负着拯救全人类(救世主)的历史使命,肩负着反对“帝国主义”、“新老殖民主义”和“修正主义”的重任,世界上其他人民则都是生活在“水深火热”之中的待救之众。

这种观念在 80 年代随国门初启,人们对外部世界有较多了解而受到一定的冲击。但在 90 年代,随着中国经济的飞速发展、国家实力的增强,更由于主流媒体的大力宣扬,这种“华夏中心”观重

又出现,并有相当影响。当然,在新的条件下,这种观念是以种种新形式出现的,如“中国文化救世说”,“21世纪是中国人的世纪”等等。其中之一,便是本文前面提到的“后现代”“后殖民”话语。

由于“后现代”理论从本质上说是“消解一切”、具有“反逻各斯中心”、“反本质主义”特点,对人类社会的一些基本道德观念、价值标准都进行“解构”,所以本文不拟、也不必对其作“纯学术”的爬梳整理和分析,仅想对中国的“后学”作一简单的知识社会学分析。

“后现代”是原产于欧洲,在美国学术界得到发扬光大的一种学说,一种思潮,本身又有诸如“后殖民”“女性主义”“解构主义”“后马克思主义”等具体内容。这些派别的关注点各不相同,具体方法和论述也不尽一致,但一个共同的基点就是“消解中心”,对“主流话语”进行“解构”。若用通俗一些的话讲,就是“抑强(势)扶弱(势)”。他们对自身(西方)的文明、传统、启蒙思想、现行体制乃至一些基本道德原则和价值观念都作了无情的批判和否定。而中国“后现代”的始作俑者大都是留美学生,他们不假思索地人云亦云,照本宣科。仿佛我们早已进入了“后现代”,现在的事情是要消解“启蒙心态”,是要克服“现代性危机”,科学、民主、市场经济、与国际接轨、知识产权等等都是“他者”的“话语霸权”,文化交流成了“后殖民”。他们自己身居“全球化”的发达国家,但希望中国抗拒“全球化”潮流;他们自己享受着高度的资讯自由,却希望中国再度实行“文革”那种闭关锁国、高度专制的政策,并费尽心机地以葛兰西等“西方马克思主义”的“无产阶级文化霸权”理论来为“文革”寻找某种理论依据。甚至还有论者将30年前的红卫兵也论述成“后现代”的前驱,令人哭笑不得。总之,他们依照“后现代”理论预设了一个先验的“中国”应该是什么的概念,希望、要求活生生的“中国”符合他们的概念预设。但有一点,他们自己是生活在这个概念预设之外的。

这样,不顾具体语境的不同而生搬硬套那一套理论,结果是这些“后学家”虽然名词术语用得惟妙惟肖,但锋芒所向,却正与乃师

相反。如果他们真正得到老师的“真传”，那就不应机械、教条地搬套现成的理论或作简单对照。应以老师所教的方法对中国社会和历史作一番分析和解剖，对中国的主流、传统作一番“消解”，更不应以福柯等“后现代”大师对自己的文明（包括传统与现实两方面）的解构作为中国文明（传统、现实）优越的论据。“后现代”本是一种非常激进的学说，但在中国的“后学家”的手中，却变成挤压支流、深得主流青睐的非常保守的学说。

之所以如此，或是食洋不化，或是不愿花费精力，或是为了自身的学术生计，或是某种个人遭际引起的偏激情绪……但不论怎样，这种“理论平移”的危害甚巨，为“文化民族主义”披上了一件诱人的新外衣。

对正处社会转型之中的中国社会来说，现在更为主要的是汲取其他文明中有益的东西（不是对抗，不是简单说“不”），无论是科学技术还是制度文化，不必担心因此会被“他者”所“化”。俄国的彼得大帝改革和日本的明治维新全都证明，向“他者”学习不仅不会丧失自我，反而会强化自身。更重要的是，以一种健康、平和、开放态度对待其他文化，是世界和平、人类进步的重要保证。

（雷颐：《近代史研究》 副主编）

文化民主主义者的心路历程

许纪霖

现代中国的民族主义思潮是一个海内外学术界涉及较多,却又缺乏深入研究的课题。这多半是由于民族主义在中国从来没有形成独立完整的理论形态,但却以一种泛化的情感、情结和思想渗透到现代中国各种社会政治及学术文化思潮之中,并对它们的思维走向产生潜移默化的影响。本文的中心旨在通过梁漱溟的个案研究,探讨一个现代化的热烈鼓吹者是如何经过文化民族主义的通道,最后形成拒斥现代化的民粹主义社会改造乌托邦的,进而检讨现代中国文化民族主义在现代化进程中的位置与功能。

情感化的民族意识

在国内学术界,一直流传着这样一种观点,以为中国的历史不同于欧洲,很早就形成了自己的民族国家,因而民族主义思想也是源远流长。这种观点实际是对历史的误读。从严格的意义上说,古代中国从来不曾出现过民族主义的观念,有的只是对王朝与文化的认同。顾炎武在《日知录》中云:“有亡国,有亡天下,亡国与亡天下奚辨?曰:易姓改号,谓之亡国;仁义充塞,而至于率兽食人,人将相食,谓之亡天下。”梁漱溟对此也有较为精当的分析,认为“中国人传统观念中极度缺乏国家观念,而总爱说‘天下’。更见出其缺乏国际对抗性,见出其完全不像国家”^①。这种并非以民族或

① 《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,山东人民出版社1990年版,第三卷,160页。

政治共同体,而只是以王朝(国家)或文化(天下)作为界定群体的观念,只是一种“王朝中国”或“文化中国”,而且王朝的合法性在于代表文化的正溯,“它原是基于文化的统一而政治的统一随之,以天下而兼国家的”^①。因此中华民族的边界是十分模糊的,只要在文化或政治上臣服于自己,便可投入华夏大家庭的怀抱。钱穆说:“中国人常把民族观念消融在人类观念里,也常把国家观念消融在天下或世界的观念里,他们只把民族和国家当作一个文化机体,并不存有狭义的民族观与狭义的国家观,民族与国家都只为文化而存在。”^②因此古代中国与其说是民族主义的,毋宁说是以文化为中心的普世主义的。

只有到了19世纪下半叶,当西方列强以血与火涤荡了华夏中心论的古老梦想之后,中国人才被迫以陌生的国防观念取代了传统的天下观念。在国与国之间的交往、对抗之中,对由种族、地理、文化和历史纽带联结在一起的民族共同体逐渐有了自我确认,产生了现代意义上的民族意识。这一过程与西欧的历史迥然不同,如果说西欧的民族主义在中世纪基督教普世主义背景下,是以确立本民族的文化作为突破口的话,那么现代中国民族主义的突破则是在更为残酷的国际对抗之中,以实现民族救亡,建立现代民族国家为标志。民族主义的原生形态最初只是一种简单、质朴的对民族共同体的认同意识,带有强烈的情感成分,尚未上升到理性层面。而且在最初观念转型过程中,由于它与传统的“王朝中国”或“天下中国”观念保持着某种历史的承继关系,因而与现代化发展的关系上,呈现出复杂的面貌。笼统言之,可以分为两种类型。一类存在于广大的社会底层及部分中上层人士中间,大多数的乡村农民及城市市民的民族意识只是一种以种族归属感为基础的盲目排外,而一部分囿于“夷夏之辨”的士绅及上层官员则竭力想恢

① 同前页注①,294页。

② 钱穆《中国文化史导论》,上海三联书店1988年版,19页。

复中华帝国和华夏文化的中心地位,这两种意识汇合在一起,形成一种强大的反现代化社会潮流。另一种类型是具有现代意识的士大夫及开明的政府大员,他们通晓世界大势,认定只有顺应现代维新潮流,方能实现国家富强,建立现代民族国家。在这里,我们可以看到,在最初的民族主义形态之中,愈是能彻底地消解传统的王朝或天下观念,接受现代的民族意识,就愈是能够将救亡情感转化为一种对现代化的热烈渴求。青年时代的梁漱溟可以说正是后一种类型的民族主义者。

出生于光绪十九年(1893年)的梁漱溟,与他同时代的知识分子甚为不同的是,在他的知识启蒙阶段没有上过私塾,也不曾读过四书五经,而是直接进入京城学堂,接受西洋思想的教育。父亲梁济是一个颇有墨侠精神的儒生,他在国难的刺激下,形成了功利主义价值观,这给青年梁漱溟思想的发育以极其深刻的影响。使他在评判事物时主要视其“于人有没有好处,和其好处的大小”。^①以这种充满工具理性的事功态度来观察国事,就很容易得出西化的结论。梁漱溟裹挟于清末如火如荼的救国热潮之中,以“救国救世,建功立业”自任,热衷于探求政治改造良途;他非常敬佩西洋政治制度,“以为只要宪政一上轨道,自不难步欧美日本之后尘,为一近代国家”^②。他先是主张君主立宪,对立宪失望之后又加入了同盟会,转向主张暗杀和革命。民国建立之后,又与朋友共同创办《民国报》,继续宣传政治变革。这样一位近乎狂热的现代化鼓吹者,其所有的热忱显然受到了强烈的救亡心理所驱使。但此时其民族意识尚停留在情感层而,还没有定型为某种具有理论自觉的意识形态。这就预示着其民族意识未来发展的多歧性,在为自身确立价值取向的过程中,既有可能找到与现代化发展相吻合的知识资源,也有可能相反。对于梁漱溟这样的没有出国经历的本土

① 《我的自学小史》,《梁漱溟全集》第二卷,679页。

② 同上,688页。

知识分子,他们的西方热忱既然是根源于民族救亡的强烈情感,那么现代化的意义对于他们而言仅仅是工具性的,而非价值性的。一旦发现现代化的发展构成了民族文化传统的颠覆性威胁,就会发生态度上的逆变,由对现代化的顺应转向抗拒。

历史上价值的冲突及其二元化安顿

民族主义从情感形态上升到理论形态大致有两种发展途径,一种是政治性的,另一种是文化性的。民族主义认同的对象是不同的,政治民族主义效忠的是政治共同体或权力国家,文化民族主义效忠的是本土文化。上述不同的价值取向,与知识分子个体的思维模式是制度化的论者还是文化化的论者有着直接的关联,因为这决定了他将为自己的民族主义确定什么样的知识资源,决定了他在认同上的终极价值是国家还是文化。

青年梁漱溟无疑是一个制度化的论者或政治导向型人物。但在其思想深处依然具有另一面性格,为今后的变化预设了可能性空间。梁漱溟像其父梁济一样,有救世的和道德的双重热忱,这也是儒家的“内圣外王”人格理想。梁漱溟后来回忆说:早年他在两个问题上追求不已,一为人生问题,二为社会问题,“然在当时感受中国问题的刺激,我对中国问题的热心似又远过于爱谈人生问题。这亦为当时在人生思想上,正以事功为尚之故”^①。尽管他留意人格修养,但只是将道德实践视作实现救世目的的手段。进了中学之后,由于接触了同学郭君,对人生道德的认识开始发生变化。梁的个性酷似乃父,一向刻板顶真,以为对人生价值的探求不仅是知识层面上的求知,而且与个体的道德实践密不可分。任何问题非要追问到底,弄个水落石出不可。从追问人生的功利价值开始,他转入对何谓苦乐的探求,最后竟接受了佛家哲学,放弃了追求事功

^① 《梁漱溟全集》,679~680页。

的救世热忱,思想逐渐内倾,一度厌世准备出家为僧,甚至两度自杀未遂。

这一由社会而人生的转折固然与个人的道德探求有关,更重要的乃是由于政治思想的幻灭。对人生问题的烦闷惆怅尽管早在清末就发生,但当时内心为一股救世热忱所激励,故未成思想的主流。到民国建立之后,目睹政治上种种腐败黑暗和议员们道德堕落,遂最后促成梁氏思想中第一次大转折。这一转折的意义不在于从救世转向出世,因为未过几年他又由佛归儒,回到人世;最重要的乃是从此梁漱溟立身处世、观察问题的立场变了。当他由佛归儒的时候,不是简单地回到过去的救世主义,不再单纯地从制度变革、政治改造的角度,而是开始从文化、人性、道德、习惯礼俗的视野作出自己的判断和选择。这就为其民族主义的价值取向和实际内涵作出了明确的定位:不是从国家制度,而是从文化礼俗方面建造自己的民族主义理论架构。

在这一思想转变过程中,父亲梁济再次成为梁漱溟思想和人格的先导。在清末,当现代化的进程仅仅停留在物质和制度层面,尚未深入到文化精神领域时,变法维新的民族救亡要求与珍爱国故的文化本体意识,以一种广义上的“中体西用”模式在梁氏父子这样的知识分子中间尚能彼此相安。民国之后王权秩序崩溃,传统的社会伦理精神也随之沦丧。现代化一旦开始动摇中国文化的命脉,那种民族救亡要求与文化本体意识的冲突便在知识分子心灵深处激化、表面化。“五四”激进知识分子选择的是新思潮,但文化保守主义者更注重的是传统价值。1918年梁济投湖自尽,在所留遗书中说明痛心固有文化之渐灭,不惜以身殉之,以此唤起国人共知国情为立国之本。悲恸的梁漱溟深受父亲人格的道德震撼,决心承继父业,致力于文化重建事业。他开始研读儒家典籍,竭力从政治制度的背后去发掘内蕴的文化习惯或人生态度,因为

他感到“制度是依靠于习惯”的^①。与陈独秀等“五四”知识分子一样,他也从制度化约论者变为文化化约论者,习惯于将社会政治问题化约为文化问题,后来又进一步化约为伦理道德问题。这个时候他已经由佛归儒,振兴民族仍是他内心的精神动力,面对混乱不堪的政治局面,发出“吾曹不出如苍生何”的慨言。但作为一个已经确立了自己价值取向的文化民族主义者,他要探求的不是政治制度变革,而是不同文化之间的性质区别及其对制度的制约影响。

1917年,梁漱溟应蔡元培之邀受聘北京大学教授印度哲学。此时他沉缅于对东方哲学的狂热之中,而北大又是新思潮的策源地,梁感到有一种气氛上的压迫,他怀着护卫中国文化的使命感,偏要逆水行舟,为释迦和孔子争得一席之地。他自认不是“学问中人”,而是“问题中人”,研讨东方哲学并非对纯学术有什么兴趣,最终还是为了解决中国文化及其民族的出路问题。1922年,梁漱溟在演讲稿的基础上整理出版了《东西文化及其哲学》,首次系统比较了中国、印度和西方三种文化系统。这一著作的价值取向并非如以后不少研究者所认为的那样保守。实际上,在当时新旧文化阵营两方人士来看,梁漱溟近乎是一个蝙蝠式的怪人。激进派认定他是保守主义者,因为梁氏为中国文化大作辩护,并且大胆预言世界文化的未来属于中国文化。而真正的保守派又在他的著作中嗅出某种激进的味道,因为梁氏断然否认中西文化调和的可能性,主张在现实选择上要“将中国文化根本打倒”,“要向咽喉去着刀”,“全盘承受”西方文化^②。这种逻辑上的矛盾,恰恰表现了作为一个文化民族主义者的梁漱溟内在的心理紧张。

在“五四”时期,梁漱溟在其思想深处具有同样炽烈的双重渴求。一方面,作为一个民族主义者,他仍然保过去那样热烈地希望中国昌盛富强,认定只有通过西洋的科学民主之路才能实现这

① 《自述》,《梁漱溟全集》,第二卷,19页。

② 《东西文化及其哲学》,《梁漱溟全集》,第一卷,335页、532页。

一目标。出于其整体主义的思维模式,他坚信西洋政治制度只有在“意欲向前”的西洋文化精神中才能找到它的价值资源,因此中国要实现民族复兴,必须“全盘承受”西洋文化,朝着民主与科学那条路向走才行。从这方面性格而言,梁漱溟还是保持着早年对现代化的那份憧憬,其态度之坚决与陈独秀等人几乎不相上下。但另一方面,作为一个文化主义者,梁漱溟在传统典籍中愈来愈多地发现中国文化的巨大价值,他不忍心看到几千年的文明成果在三千年未有之变局中就此毁于一旦。而第一次世界大战所暴露出来的西方文明非人性的负面价值,又使得他像“五四”时期其他文化保守主义者一样,对现代化产生了某种警惕。不论在理性层而还是情感层面,他都有责任去寻求中国文化内蕴的某种超越西洋文明的价值和意义,并为其在整个文明进程中确立一个更高的定位。在这样的历史与价值激烈冲突中,梁漱溟自然感到特别的烦闷。

在《东西文化及其哲学》中,富有想象力的梁漱溟以一种二元式的理论预设,试图缓冲这种历史与价值的内在矛盾。他一方面在空间上以文化相对主义的立场将东西文化看作是性质完全不同,各有其发展路向的文明体系,因而也巧妙地回避了两者孰优孰劣的价值选择;另一方面在时间上他又以一元主义的观点设定人类文明存在着从西洋文化到中国文化再到印度文化的发展序列。由于中国文化过于早熟,所以必须回过头去补西洋文明的课,将西洋道路从头走完。但是从人类文明的整体来看,又面临着重大的转折,具有更高精神价值的中国文化即将复兴,它将取代正领风骚的西洋文化,成为未来世界文化的主流^①。于是,通过这样一种时空倒错,历史哲学与文化哲学对置的矛盾安排,梁漱溟暂时安顿了一个文化民族主义者在现实的形面下层次顺应现代化大势,在未来的形面上层次护卫本土文化精神价值的双重渴望。可以说这一时期的梁漱溟,并非保守的,也非激进的;或者说既激进又保守,同

^① 《梁漱溟全集》,第一卷,488-540页。

时走向对立的两极,既是西化的热烈鼓吹者,又是它的批判者和超越者。

历史与价值的冲突尽管在梁漱溟的逻辑中得以消弭,但两者之间仍然处于相互隔膜状态,历史如何转化为价值(西洋道路转向中国文化)与价值如何转化为历史(中国文化之与现代化的价值意义)都没有得到进一步的理论论证,这就为新旧两派阵营的人留下了批评的口实。更重要的是,由于现代化与本土文化相互间的关系不能获得学理上的沟通,梁漱溟思想中那种内在的心理紧张一如既往,依然存在。如果在理论层面上对此无能为力,那么在一元论整体主义文化观的支配下,按照其文化民族主义自身的理路,必然会彻底放弃西化,走向内洽完整的保守主义一路。

回归道德乌托邦王国

“五四”以后的文化保守主义者如学衡派、新儒学、冯友兰、钱穆等都具有文化民族主义的特征,即力图从中国文化的本土资源中提炼出一种足以安身立命,立国兴邦的民族精神。不过他们的主要工作大多集中在价值层面的文化重建上,由圣而王的言路至多到发掘民主与科学的价值资源为止,一般拒绝进行社会组织或政治制度的具体设计。因此这些不乏学究气的知识分子在他们的文化情结中尽管有对现代化的批判、超越成分,但未必构成对现代化的直接对抗。相形之下梁漱溟就不同了。他承认“我不是‘为学问而学问’的。我是感受中国问题之刺激,切志中国问题之解决,从面根追到其历史,其文化”,从社会政治问题出发追问到文化历史哲学,最后仍然要返回到社会政治问题本身,因此他“一向喜欢行动而不甘于坐谈”^①。这种在近代思想家中异常突出的实践品格,使这个文化民族主义者所关心的与其说是价值形态的文化,倒

^① 《中国文化要义》,《梁漱溟全集》,第三卷,4页。

不如说是社会结构形态的文化；与其说是修身养性之学，倒不如说是经世安邦之道。从他自身领悟的内圣之道出发，必然要圆其外王之梦，进行社会改造蓝图的设计。

大凡一个文化民族主义者，他所认同的往往都不是那个国家，而是那个国家的文化。为了保全文化的完整性，不惜改变任何与文化相悖的社会制度。随着现代化进程对中国文化的冲击愈来愈深刻，梁漱溟的本土文化情绪也愈来愈激烈，以他文化化约论的目光视之，他发现近代中国自走上西化道路以后，正陷于“东不成，西不就”的僵局。一方面由于西洋的政治制度不适合中国人的文化习惯而难以移植到中国，另一方面在现代化的冲击下，以伦理为本位的中国传统社会又面临着彻底的崩溃。他将这种社会文化危机称之为“极严重的文化失调”。文化失调之所以形成，乃起因于清末以来的民族自救运动，为了适应环境，效法西洋，便自觉地破坏中国固有的文化，使得中国“离开固有精神而倾向于西洋的粗野”，造成社会秩序的崩溃，自救变成自乱^①。梁漱溟开始怀疑：这种民族自救的方向是否一开始就是错的？离开了立国之本的中国文化，西洋的现代化道路是否救得了中国？

经过五六年的怀疑和思考，到1927年梁漱溟终于发生了第二次思想大转变。他说自己已经“看穿了西洋把戏”，“欧化不必良，欧人不足法”，西洋制度根本上不适合中国人的文化习惯，因此也就此路不通。他以文化民族主义者特有的思维定势，认定只有“老树上发新芽”，从中国文化固有的伦理精神出发，才能找到与西洋迥然不同的民族自救之路。他觉得自己过去承认中国文化比西洋文化精神境界更高，这还不是“到家的觉悟”，只有将这种精神从将来拉回到现实，从文化形态落实到社会形态，才是“最后的觉悟”。一旦发现了终极真理，按照其“内圣外王”的儒者性格，他以强烈的道德理想主义热忱，专注于社会改造乌托邦工程的设计。到30年

^① 《乡村建设理论》，第3-4章，《梁漱溟全集》，第二卷。

代,他通过撰写《中国民族自救运动之最后觉悟》、《乡村建设理论》、《乡村建设大意》等一系列论著,以及在山东邹平的乡村自治社会实验,构建了一个相对完整的,富有中国本土色彩的民粹主义思想体系。

以往中国的现代化道路,都是仿效西方从都市发动,从工业化入手,进而扩展到农村广大腹地。现代化所到之处,古老淳朴的田园景色,温情脉脉的宗法关系以及传统的乡村社会结构都被破坏无遗,凋敝的乡村成为城市工业化的牺牲品。在梁漱溟看来,这种“极严重的文化失调”,不仅造成了社会政治种种问题无法解决,而且也严重破坏了中国文化之根。按照他的分析,中国社会原本是一个伦理本位社会,伦理情谊的精神是整个中国文化的精髓所在。它的有形的根正深深地埋在乡村社会的深厚土壤之中。在现代化的冲击之下,传统乡村组织结构正面临崩溃的边缘,中国文化也因失去它赖以生根的社会基础而日趋式微。这正是作为文化民族主义者的梁漱溟最为痛心疾首的。这个从小生长在都市的知识分子对都市充满了厌恶和仇视,认为像上海这种工商社会“是将中西弊恶汇合为一,最要不得的地方”^①!实际上,他讨厌的与其说是都市,倒不如说是都市这一符号所象征的西方文明。他对本土文化的眷恋酿造了他浓烈的乡愁情结,认定只有重建乡村社会,中国文化才有寄身之处,进而可以萌芽生长,从乡村而城市,形成一个大的社会网络,使中国文化发扬光大,从而克服文化失调危机,一切社会的、经济的、政治的问题皆可迎刃而解。这样,被颠覆的历史再度被颠覆过来,不再是城市同化乡村,工业引发农业,而是乡村同化城市,农业引发工业,形成一条超越西洋现代化发展模式的民族复兴之路。

实现这种乡村为本,城市为末的发展模式,最根本的在于重建以伦理为本位的乡村组织。梁漱溟以强烈的道德理想主义关怀,

^① 《乡村建设》,《梁漱溟全集》,第二卷,500页。

勾画了一幅民粹主义的社会改造蓝图。在这一蓝图中,原本他深为服膺的民主与科学精神已经作了部分修正,改变为“科学技术”与“团体组织”之概念。科学在乡村组织中依然保留,但只是从技术层面而言,不再包括现代技术背后所蕴含的科学理性精神。西洋民主的“把戏”既然已看穿,那么对于缺乏集团生活的中国人来说,值得学习的只是西洋人的“团体组织”精神;但这团体组织的中心纽带不再是法治,而是中国的伦理情谊。他相信人性是善的,只要按照成德的人道德示范,就有可能在人伦秩序中重新组织起来,形成一个新的社会构造,建设一个新的礼俗。在具体组织途径上,他以“老树上发新芽”的理路,主张恢复两大古老的传统:乡约与乡学。他所欣赏的不是明清时代以行政力量推行的乡约,而是宋朝由吕和叔首倡的民间自发、自愿结合的乡约,其中包含四项内容:德业相劝;过失相规;礼俗相突;患难相恤。通过这样的出自内在善意的礼俗制约,以实现乡村地方自治的理想。乡学(乡农学校)则是落实乡约的组织化结构。在梁漱溟的设计中,乡农学校不仅是乡村基层教育组织,也同时是基层政权组织,校长由有德性、有才志之人士担任,他虽然不是行政官员,却具有与乡长功能相仿的道德权威,与全体学员(即乡民)形成一种“师统政治”。通过这种政教合一的乡农学校,梁漱溟设想将各个乡村乃至全国纳入一种道德化的人伦关系之中,其中既有每一个人出自德性的自觉参与,同时又有一个德高望重的圣人主持天下。

这种至善至美、政教合一的道德乌托邦王国,原是中国思想家延续几千年的古老理想。从《礼记》描述的大同社会,到明末顾炎武“正人心,厚风俗”的政治主张,直至康有为的《大同书》,都透露出这样的讯息:相对于大一统的绝对王权,中国的知识分子力图建立这样一种社会秩序,它不是靠行政上的严刑酷法,而是以伦理道德的教化功能以维系整个社会的运行。这样一种政治文化以及相应的社会现实多少平衡了政治专制主义的国家权力,阻止了它对社会底层的无限扩张,保留了一块未受到行政权力污染的民间乡

村社会。近代以来,随着现代化的推进,原来维系着乡村教化功能的士绅阶层土崩瓦解,按照西方模式建立起来的国家权力渗透到广大农村,使乡村笼罩在一片赤裸裸的、功利主义的行政霸权统治之下。梁漱溟对这种自上而下的国家理性十分反感,他深深感到这种伴随着西化而来的国家制度过于功利化、机械化、违背了人性中善的原则。作为中国文化自觉的继承者,梁漱溟决心护卫古老历史中最富价值的人文传统,重新恢复以伦理情谊精神为中心的德治秩序。过去的乡村精英士绅阶层既然不复存在,那么他就将希望寄托在与他有同样“最后觉悟”的知识分子,离开都市到乡村去,与农民打成一片,以自己的德性和才智做众人之师,重建一个与国家行政系统平行的社会文化系统,甚至想通过这样的自下而上的努力,能够由局部而整体,由乡村而都市,最后完全代替国家权力,建立一个没有国家的至善社会。

到这里为止,梁漱溟的文化民族主义在逻辑上已经相当彻底,从文化本体直到社会设计,一以贯之,圆满自治。他以强烈的本土文化护卫精神,力图修正中华民族的现代化道路,以至最后否定了现代化的基本价值,回归到了传统的道德乌托邦王国。作为一个文化民族主义者,在历史与价值的冲突而前,他最后选择的是本土文化价值。在他看来,保全了文化亦即保全了民族的灵魂,也就最后保全了民族自身。因此他有必要对近代以来的西化大潮作逆向思考,为中华民族甚至全世界开拓一条新的生路。应该说,作为一个思想家,梁漱溟对现代化的批判与反省有许多睿智之处,那种相对于工具理性的人文价值的高扬,那种相对于国家权力的民间社会的重建,都有可能对现代化的负而起到某种必要的批判功能。然而,梁漱溟的悲剧在于,他与不少中国现代思想家一样,不仅想成为精神上的内圣,更想充当人世间的**外王**,因此比理论建构更热衷的是进行全能主义的乌托邦式的社会改造工程设计。一旦对现代化的文化批判超越了其自身的边界,走向大规模的、全方位的、“根本解决”的社会实践,企图以社会善代国家,文化替代政治,德

治替代法治,价值理性替代工具理性,合理便会转化为荒谬,人性便会转化为野蛮。梁漱溟当年的社区实验规模有限,未能展示其全部的悲剧性。若干年之后,当更大的民粹主义“理想”被付之实践时,其最终的结局竟然是以“文化革命”始,到政治动乱终;以建立道德至善为目标,却只能通过冷酷的国家权力得以推行;以实现民族现代化为终极理想,却将整个国家拖入了逆现代化大潮而行的歧道。这不能不是整个民族的不幸!

梁漱溟的这段颇为曲折的心路历程,实际上也是现代思想史上一个普遍的精神现象。现代中国的民族主义,由于其发生学上的特殊性以及历史传统中特具的思想资源,使得它一方面在社会底展仅仅停留在种族归属感的原初形态,与现代化的要求往往发生冲突;另一方面在知识阶层中又偏于文化民族主义一路发展,虽然不拒绝西方的科技成果,却始终以伦理中心主义的价值取向,顽强地拒斥现代化背后的若干重要文化元素,因而具有深刻的保守性格。毫无疑问,只有在内涵上彻底突破狭隘封闭的种族或文化局限,注入经传统转化而来的,更为开放的现代价值观念、信仰体系和政治内容,中国的民族主义才有希望成为现代化运动中的动力资源和精神砥柱。

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

西方人眼中的“中国民族主义”

石 中

最近一段时间,西方对于“中国的民族主义”的研究似乎已成热点。已经有一些书籍和文章发表,但预定于1996年由M. E. Sharpe出版的《中国的民族主义》(Chinese Nationalism)肯定是很重要的一本。该书由Jonathan Unger主编,由西方10位中国问题专家共同撰写。笔者读到了该书目录、引言及最后一章,认为十分值得及时向中国学术界介绍。

一 西方学者对于中国民族主义的一些基本看法

《中国的民族主义》一书的主编Unger在引言中对于其余9位学者的观点逐一作了介绍,当然也发表了他自己的看法。这使得我们可以对西方学者的观点作一个鸟瞰。笔者认为,西方学者对于中国的民族主义的看法大致可以归纳成以下几点。

1. 中国的民族主义情感(Sentiments)超越了一切政治光谱,因此,无论中国的政治与经济今后走向哪个方向,中国的民族主义都是西方人必须时刻警惕的大事。

西方学者普遍认为:马列主义、毛泽东思想的意识形态在中国已经名存实亡,取而代之的很可能是中国的民族主义。更为重要的是:“当中国今天正在脱离党对意识形态的独断控制时,爱国民族主义已植根于国家政权之外。”^① Unger认为:虽然中国政府把

^① Jonathan Unger: "Introduction", *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996. 此处为Unger引用书中第三章John Fitzgerald的话。

自己扮演成民族主义的卫士,虽然中国政府需要寻找新的合法性基础而民族主义对此有用,但中国政府并不比许多其他国家的政府吵嚷得更凶(Unger 引用一位美国历史学家 Peter F. Sugar 的话说:“在地球上任何一个角落,无论其国家举足轻重还是无足轻重,其领导人都在不停地利用他们能够利用的一切交流手段去培育民族主义这种对于国家的忠诚)。因为中国需要对外开放,并且开放带来经济上的好处。澳大利亚学者白杰明(Geremie R Barné)则更进一步认为:“随着老同志过时的政治日渐销声匿迹,一个根本性的代际更迭和意识形态转换正在变得势不可挡。时至今日,狭隘的原教旨主义者还喜欢以某种形式的意识形态压制失去控制的振兴民族和发展经济的热情。还有一战前式的粗陋的乐观主义。这种乐观主义自 70 年代以来被重新解释,并受到国际传媒制造的‘东亚’经济与文化崛起的神话与噱头的大肆渲染。现在的信仰是科学,物质财富,资本主义和国家强盛。无论是中国传统的温和派影响,还是所有关于迅速崛起的中产阶级的谈论,以及任何现代布尔乔亚的忧惧,都不能冲减这种信仰。民族主义乃至超级民族主义情感跨越了整个政治光谱,可以断定,任何持有上述观点的个人和集团都在更为广阔的社会中有着追随者”^①。换言之,在失去了共产主义意识形态控制,以及中国具有温和特点的传统文化的冲减作用的中国社会,中国的民族主义反而有可能变得更为赤裸裸,更不可控制。事实上或想象中的民族主义超越控制,以及中国日益强大的前景使得西方学者认为中国今天的些许民族主义情绪,也比“文革”时期的大声喧哗来得严峻。

2. 存在着对于中国的乐观主义观点,乐观的基础在于推断中国存在着深刻的地域分裂。

这种乐观主义观点的代表人物是 Edward Friedman,他撰写了

^① Geremie R. Barné: “To Screw Foreigners is Patriotic: China’s Avant-Garde Nationalists”, *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996.

《中国的民族主义》一书的第八章：“民主主义的中国民族主义”(A Democratic Chinese Nationalism),在此之前,他还出版了一本在西方很有影响的有关中国民族主义的书《社会主义中国的民族认同与民主前景》(National Identity and Democratic Prospects in Socialist China),该书于1995年由M. E. Sharpe公司出版。据Unger介绍其撰写的第八章及笔者对于《社会主义中国的民族认同与民主前景》一书的阅读,Friedman的观点大致可以概括如下:“广东、福建、上海等南方沿海地区的人们已经起来反对单一北方的历史神话,黄河是中华民族来源的神话,转而强调多样化的起源和传统。”^①Friedman认为或声称南方的中国人认为:“有着一个强调商业开放性、国际互动、分权的南方文化,以及一个集权、好战、封闭、仇视外国人、反帝民族主义的落后的北方文化。汉民族仅仅是一个政府制造的历史神话,根本不存在一个汉民族。随着南方沿海地区的经济发展,北方的支配正在逐渐削弱,而南方文化正在逐渐取得优势地位。为了加强他的观点,Friedman引用了中国前些时候关于楚文化的热炒现象。为了解释中国共产党起源于南方、中共早期领导人多为南方人这样一个事实,Friedman极为强调客家人这个概念。他认为或声称南方的中国人认为,中国共产党之所以走了反帝民族主义道路并采用了其他一些他们认为不好的政策,是因为中共各级组织中的南方人多为假南方人,即客家人。邓小平是客家人,毛泽东的祖先是明代移至南方的客家人,且其本人长期在落后的北方封闭地区陕北居住;而真正的南方人如彭德怀和周恩来则力图纠正“非理性的落后的毛”。“长征只不过是从小客家村落到另一些小客家村落”的移动。”^②

3. 更为中性的观点是认为中国的民族主义取决于中国的经

^① Edward Friedman: *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, 1995. Jonathan Unger: "Introduction", *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1995.

^② Edward Friedman: *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*; Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996.

济前景。

Unger 指出：“Friedman 和白杰明展示了看上去处于对角线两端的两个场景。”但他认为，这也反映了中国的现实。“中国的民族主义就像《圣经》中约瑟的那件色彩斑斓的外套。它不是由一块布缝制的，不可以作简单理解。它是由政权反复灌输的爱国主义政治召唤、汉民族认同以及文化自豪感；它是建立一个伟大的民族的抱负与日益增长的地方本位主义的混合物；它同时包括开放的乐观主义和仇外情绪。”Unger 认为中国的民族主义前途取决于中国的经济前景：“只要经济发展顺利，只要中国在世界经济中的未来看上去光明，开放将占主流，反常的民族主义情绪只能在大众娱乐中满足一些情感需要，而在实际生活中无甚吸引力。如果正好相反，当下的经济扩张情况恶化，如果中国人的抱负成为泡影，全套的高度民族主义情绪随时可供作更严肃的考虑。^①”

Unger 还介绍了其他学者的一些观点^②。《中国的民族主义》的第一章由 James Townsend 撰写。这一章主要是针对以 Joseph Levenson 为代表的认为中国的民族主义主要是文化主义 (culturalism) 的，即以中国文明为忠诚对象，而不以国家、种族 (State 或 ethnicity) 或两者兼有为忠诚对象。James Townsend 认为：今日中国的民族主义是多层次的复合体，包括政治民族主义、汉民族认同、以及文化主义自豪感。所有这些情感都被本世纪更迭的中国政权部分地塑造或重新塑造了。第二章的作者 Prasenjit Duara (杜赞奇) 则受到后现代主义理论的启发，试图对民族主义重新分类，其结论对于 Townsend 的观点是一个补充。

John Fitzgerald 在第三章中则试图描述中国的近当代国家政权如何不断地改变国家的定义，以及伴随的民族主义内容。他试图论述 19 世纪的儒家改良派为何仍旧恪守认同于中国文明的文化

^① Jonathan Unger: "Introduction", *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed.; Armonk, N. Y.; M. e. Sharpe, forthcoming 1996.

^② 同上。其后 Jonathan Unger 对于该书各章节的介绍均出自该部分，不再另行注释。

主义传统,世纪之交的自由共和派如何认为国家是公民的集合体;如何和为什么国民党的革命者和国家缔造者们将国家定义为中国种族的集合体,而共产党则加进了阶级内容。他认为,公民、种族或阶级的国家概念都是国家政权制造出来的,中国人民对于他们的从属关系则另有概念。

白鲁恂(Lucian Pye)则在第四章中探索“非政权主导的民族认同形式”。他认为,除了国民党与共产党关于民族的概念之外,还有“通商口岸(Coastal treaty ports)的现代化中国文化”。他声称:在世界其他地方都是最现代化的人们成为民族主义的代言人,惟独中国是例外。国民党和共产党都少有现代化的领导人。白鲁恂认为,中国今天面对的仍旧是“不发达的和不完整的(inchoate and incoherent)民族主义形式。他将此归咎于中国“早期对于战前发生在沿海地区的民族主义与现代化汇合的排斥”。

王赓武则在第五章中将民族主义与现代化汇合的失败归咎于“五四”运动的“自由民族主义”的两大政党的排斥。王怀疑共产党在抗日游击战期间在北方农村的农民中宣传的民族主义是否真在随后的共产党的胜利中起了关键性作用。但 Unger 认为,很少有人能够怀疑战争和共产党的组织工作确实为以民族主义——当然还有其他许多东西——穿透地方主义壁垒开了路。

Allen Chun 则在第六章中以后现代主义的理论框架分析在台湾的国民党政府如何重新塑造民族主义的内容。他认为,台湾政权是将民族主义与保留中国传统文化相联系,并且选择中国传统文化中提倡纪律与控制的部分,将这种由国民党自己重构的传统中国价值通过学校、大众传媒和军队向台湾民众反复灌输。

George T. Crane 则在第七章中着重讨论经济特区的重大意义。他认为,经济特区及其经济实践已经逐渐改变了中国的民族认同。他甚至导入了“民族的经济认同(national economic identity)”这样一个概念。他和“Towsend 都认为,中国的大众并没有好斗的强烈民族主义情绪;相反,80年代和90年代都是中国人开放地接受外来

思想和影响的时代。

二“操外国人就是爱国”：介绍白杰明的观点

澳大利亚学者白杰明(Geremie R. Barmé)混迹于中国学术、文化圈及至市井20余年,对于中国的文人圈有着细致入微的了解。这次他撰写《中国的民族主义》一书的第九章:“操外国人就是爱国:中国的前卫民族主义者(To Screw Foreigners is Patriotic: China's Avant-Garde Nationalists)”^①。我们在这里之所以着重介绍他的观点,是因为我们认为中国学术界有必要了解西方学术界存在的关于中国事务的极端且有蛊惑力的一些观点,恰恰是这一类极端的观点风靡着喜欢危言耸听的西方大众传媒^②。另外,白杰明确实掌握了有关中国文人圈的许多基本事实,似乎比其他西方学者要多得多,虽然这并不见得使他能够描绘出一幅比其他西方学者更为正确的整体上的中国图景。

“操外国人就是爱国”这个题目,据白杰明在文中介绍:得自桑晔对一些在澳大利亚的中国大陆留学生的访谈。据桑晔说这些大陆留学生“认为操外国X也算爱国(原文为汉语拼音加英文解释:to screw foreign cunt is a kind of patriotism)”。使用这样一个富有刺激性的题目,是想以此概括中国人当下的精神状态。白杰明在该章开头还引用了《北京人在纽约》的一个镜头:主人公王启明雇了一个白肤金发丰乳的纽约妓女,要在她身上发泄自己的挫折感;王骑在那个妓女身上,在她身上洒满了钱;当钱在床上旋转飘落时,

^① Geremie R. Barmé: “To Screw Foreigners is Patriotic: China's Avant-Garde Nationalists”, *Chinese Nationalism*, Jonathan Unger ed., Armonk, N. Y.; M. E. Sharpe, forthcoming 1996。此节引用白杰明部分均出于该章节,不再另行加注。

^② 《远东经济评论》(*Far Eastern Economic Review*)在1995年11月9日号上发表了署名 Nayan Chanda 和 Kari 的长篇封面文章“新民族主义”(The New Nationalism)以及另外两篇相关采访记与文章“Against the Wind”和“The Hard Edge: For some, Nationalism Means Dictatorship”。笔者认为,文中有许多不实之词及歪曲之处,其中有些地方似乎来自白杰明的《操外国人就是爱国》一文。与此同时,“Washington Post”和“International Herald Tribune”也在炒作相关问题。

王要那个婊子反复地叫喊：“我爱你”。白杰明声称：这是中国大陆的观众，特别是知识分子最喜欢的一个镜头。这个镜头基本上概括了白杰明在文中对于中国人、特别是中国知识分子的整体认识。白杰明声称：“可以认为，王启明用美元买一个美国婊子的亲热并在她身上恣意发泄的行为最有力地表现了已有一个世纪之久的中国人对待外国人的矛盾心理的最近翻版。这部电视剧的播出时间，恰是中国当局和部分中国人日益对他们在世界新秩序中（他们自己想的）次等地位和美国的态度感到愤慨。从某种意义上说，这部连续剧是一个没有任何信仰系统的义和团式的报复。它标志着中国自恋时期的到来，同时还表明了中国人的一种愿望，要为了在以往的世纪中受到的所有事实上的和自己想象出的轻贱进行报复。”换言之，中国人始终要对西方人进行报复，但这次甚至不如义和团时期，那时候有信仰，而今天的中国人只认美元了。除了《北京人在纽约》这部电视连续剧之外，白杰明认为中国申办2000年奥运会时提出的口号“给中国一个机会”也反映了这样一种情绪，即外国欠着中国什么，因此现在必须特别照顾中国以作为偿还。白杰明认为中国的“国情教育”也是一种煽动民族主义的宣传。

如同在笔者第一部分已经引述的那样，白杰明认为在中国社会的所有部分，所有的政治派别，都存在着民族主义和超级民族主义。作为论据，白杰明历数了中国的知名杂志：《读书》——打引号的“自由派”杂志，《国学》，《中国文化》，《学人》，《东方》——文化保守主义者和“自由派”的联盟，以及《战略与管理》（文中引号为白杰明原文所加）。接着他历数并概括了一些中国学者及其他知名人士的观点。首先是王小东，他不加评论地用大量篇幅介绍了王在《战略与管理》创刊号上的文章“未来的冲突”中的主要观点，此处不再赘述。其次是萧功秦^①，他声称，萧以“新权威主义者”出名，

^① 萧功秦，还有胡鞍钢，已成为近期西方大众传媒的主要攻击目标。他们被描绘成反对改革者、威权主义者、反对西方者。这是极不公正的。

为中央政府控制的削弱而担忧、而大声疾呼；萧认为西方的灵丹妙药(*nostrum*)全然无用,并论述在中国的“意识形态转型期”民族主义所能发挥的作用。白杰明也着力批判了“中国化”的后结构主义、后现代主义、后殖民主义。他说:“可以这样认为,过剩的中国式后现代主义使一部分中国知识分子找到了放弃扮演批评者角色的借口,这个角色在过去是不舒服的,甚至是危险的。与此同时,后殖民主义之类的理论则被用来肯定本土价值观和排外主义文化成分(本土化),甚至用来维持文化的与政治的现状——排斥(社会文化的及政治的)‘西方’思想,将这些思想说成是殖民化的,帝国主义的,完全不适合中国现实。通过以‘Chineseness’这个术语重新规定知识界的讨论,这些大陆的后现代主义学科给保守主义和民族主义话语披上了一件唬人的时髦外衣。”其他一些人有,张承志,被称为“proto-nationalist”;袁红冰,沉醉于“Sino-fascism”;杨炼,“其诗《诺日朗》虽以西藏为背景,却散发着汉族男性主宰者的腔调”;周伦佑,“80年代中的‘非非派’诗人,……以与袁红冰同样的充满自我正义感的腔调呼吁‘红色的纯粹’”;崔健,“声称北方的中国人可以创作出强有力的、正面的并有社会进步意义的音乐,这种音乐完全不同于西方的负面的、颓废的摇滚乐”;“还有歌曲作者侯牧人和1991年有争议的‘文化衫’设计者孔永前(音译)……当局可能把他们的文化产品看成是制造分裂的和危险的,但对于更为广义的中国而言,他们实际上是爱国者。其他人则走得更远,成了超级爱国者”;王山,《第三只眼睛看中国》的作者,表达了“更为极端的观点”;夏骏,《河殇》一片的导演,“十分耐人寻味地躲过了天安门事件后的清洗,与报告文学作家麦天枢搭帮制作了所谓农民题材的电视纪录片《农民》和《东方》。……评论家们认为:‘看过《东方》之后,很明显,‘边缘世界’现在应该起来拯救精神空虚的主流文化‘中心’”;麦天枢“号召排斥来自西方的理论”;邵延枫(文中写成 Zou Yan feng,似为因字形相近而误读),一个极为年轻的记者,因在《北京青年报》上发表了“东方的启示”亦榜上有名;姜文,

“表现了强烈的反西方情绪并声称,当中国人正在摆脱自己对于外部世界的偏见时,外国人(也就是美国人)仍然对中国抱有深深的敌意”……还有张艺谋和陈凯歌等,后面还会谈到。另外,汪晖等一些人士是否也应该加入这张名单,则原文不十分明确。

可以想象,很多被列入这张名单的人自己是不会同意被列入的,其他中国人也不一定同意把他们列进去。

白杰明把中国的民族主义情绪和反西方情绪看得如此之重,就不能不面对一个十分明显的事实,即自“五四”以来,特别是自80年代以来,中国思想文化界乃至大众传媒的主旋律是批判一切有关中国的东西,而赞许一切有关西方的东西,这个主旋律到了90年代只是略有些小改变而已。对此,白杰明的解释是富有启发性的,他专辟了一节,标题为“自我憎恶和自我赞许(self-hate and self-approration)”。他认为,中国有着自我厌憎(self-loathing)的传统,这个传统可以追溯到晚明。自19世纪中期起,这种冲动再次浮现出来,从谭嗣同到鲁迅到李宗吾到李敖到柏杨到孙隆基到龙应台到刘晓波。白杰明认为:“自我厌憎不仅满足了解释可悲的中国现代史的需要,而且强化了被普遍接受的民族独特感。羞耻、积弱和民族受辱感常常被宣传家和政客们用来灌输爱国主义愤怒。”换言之,自我厌憎照白杰明看来也可用来为民族主义添柴加火。笔者很难同意这种观点,虽然它不是一点道理没有。但白杰明对于自我厌憎提供的一个参照性解释是十分有趣的:“Hannah Arendt 将这种态度与一个民族新近受到过的极权主义伤害相联系,他在分析德国1950年的情况时,勾画出一种在中国城市精英中随处可见的态度:‘Schadenfreude,对毁坏有着一种恶毒的快感。好像德国人,在被剥夺了统治世界的权力后,干脆就高兴地躺在地上不起来了,就旁观国际紧张局势和统治过程中不可避免的错误来取乐,根本不管这些事件可能对他们自己产生的后果。’”白杰明亦以王朔的话来调侃中国城市精英们的自我厌憎:“总而言之,外国人比较天真……他们在物质上绝对富,可在精神文明方面就贫

乏了。他们就知道抽大烟,那是人造兴奋剂!我们中国人可知道怎么糟践自个儿取乐儿。”另一位美国学者,《中国的民族主义》一书的主编 Unger 则用“捶胸顿足”(breastbeating)来形容中国城市精英们的自我厌憎。

在自我厌憎问题上,白杰明特别提出了张艺谋、陈凯歌、田壮壮和李少红等中国的“新浪潮”导演:“他们自己的杂牌的电影沙文主义(这种沙文主义是自憎与自恋双重传统的混合物)与产生自中国在 20 年代与 30 年代的民族野心的电影传统一脉相承。”对于不喜欢张艺谋等人的中国人来说,张艺谋等人只不过是制造伪民俗以满足西方人的自大心理与窥淫癖(voyeurism,白杰明在文中指责张等人的电影部分地是满足中国人的 voyeurism,但根据张等人的电影在西方频频获奖而在中国观众不多这一点来看,可以推断,张的电影更能满足西方人的 voyeurism);对于其他中国人来说,张艺谋等人和前面被指责的崔健等人的亲西方情感、取悦西方的愿望也是明显的;但白杰明则另有看法,这确实是很有趣的一件事。顺便提一句,前面提到过的 Edward Friedman——乐观派,在《社会主义中国的民族认同与民主前景》一书中相类似地认为寻根派作家(roots writers)实际上是“原生的法西斯排外主义者(virtually proto-fascist nativists)^①”。而我们知道,寻根派作家的共同之处仅在于他们的题材,至于其他方面,关于西方的态度,关于中国的民族主义等,则观点各异。

白杰明所撰写的这一章的一个引人注目、也值得我们思考的一处是对于袁红冰的评价。他为袁单辟了一节,标题为“袁红冰:在风中撒尿”。大多数西方新闻媒介都把袁红冰塑造为持不同政见的自由派人士,而白杰明则指出:“他的哲学与其说是自由主义的,不如说是尼采的(白杰明还指出:中国知识分子有着很长的崇

^① Edward Friedman, *National Identity and Democratic Prospects in Socialist China*, P. 39; *Annals*, No. T.; M. E. Sharpe, 1995.

拜尼采的历史)”;袁是一个“中国法西斯主义”(sino-fascist)者。就白杰明所分析的袁所著的《荒原风》一书的文本来讲,白杰明的分析是有道理的,但是,白杰明仅仅指出了在《荒原风》一书中袁鼓吹以核战争等手段消灭“科学理性”的西方,却没有提袁认为“政治理性”的中国比西方更差,更应消灭^①。然而,从袁的例子看,白杰明厌恶中国知识界的自我厌憎是有道理的。自我厌憎的孪生兄弟不见得是白杰明所说的自我赞许,但很可能是毁灭一切的疯狂,包括毁灭西方。对于这种洞见,中国的知识界是应认真反思的。

白杰明最后的结论是:“无论未来的经济与政治现实是什么,重要的是我们都应意识到形成跨越整个政治光谱的中国人的态度的基础的文化态度及意识已被今天已经死去的党的宣传重新塑造过,并且反映着深深的挫折感及不可抗拒的民族野心。这在今天的中国的官方传媒,以及大众传媒和非官方的知识分子文化人圈子中都是显在的。它在将来多半还是显在的,无论这个国家的政治方向碰巧转到哪个方向,都不会有什么区别。”

三 几点评述

作为一个中国人,对于西方学者,特别是白杰明的观点多半会有些看法。有看法就应当表达出来。

西方学者中的极端派如白杰明先生,虽然可以说很了解中国,但对于中国的许多基本事件的感受是不准确的,甚至带有强烈的偏见。比如中国申办奥运的口号——给中国一个机会,无论中国大众在申办失败后是否将失败归咎于西方的不公正操作,在当时提出时恐怕没有一个人会想到白杰明所认为的“觉得西方欠了中国的,如今得偿还,因此要给中国一个机会”这种思路的。

讲到《北京人在纽约》一片,笔者看过此片,与白杰明先生一

^① 袁红冰《荒原风》,现代出版社,1990年。

样,对此片评价不高。但此片绝非如白杰明所总结的那样,主题就是“美国,我操你大爷(原文为汉语拼音加英文解释:Screw you America)”。只要讲一个非常主要的情节就够了:片中王启明的情敌加商敌美国人大卫,是一个相当正面的形象,在许多中国人眼里,这个形象比王启明好得多。再一个情节是王启明奇迹般地在美国发了财(这本是不太可能的,抛开一切“歧视”的话题不谈,安东尼不可能将订单给一个车间还不知道在哪里的陌生小伙子)。诚如白杰明分析的那样,这只不过是满足了当今中国人那种极其庸俗的金钱梦,但对这些“庸俗”的中国人来说,影片传递的仍是“美国是理想的彼岸”这样一个信息。白杰明先生引用的那些中国“官方评论”是一文不值的。该片决不敢像李小龙(Bruce Lee)那样,让一个中国英雄,特别强调使用的是中国功夫,而不是西洋拳,也不是日本空手道,将一群白人恶棍痛打。再反观美国好莱坞所摄的中国人乃至亚洲人的形象又如何?多半是无足轻重的小丑角。近年来亚洲人地位“上升”,好莱坞电影当中已出现了作为反派主角的颇有英雄气概的中国黑社会头目,如《龙年》中尊龙扮演的那个角色。有趣的是白杰明先生似乎对好莱坞的这种现象分析不出任何东西。更有趣的是“Bruce Lee”风靡整个西方(甚至荫及他的儿子),却没有遭到那么多非议。其实,《北京人在纽约》是非常注意中国的那种类似美国的“政治正确性(political correctness)”的。请注意,在中国的大众传媒,文艺娱乐,知识理论圈中,“政治正确性”是指必须正面评价西方,或者最多作一些官样文章的无力的指责,但决不可以进行实质性的批判,否则便会遭到指责。这仍旧是中国知识界的主流。了解中国的白杰明先生当然是了解中国知识界的这种病态的,这也属于“自我厌憎”的一部分,但把这只看作是可以利用来给沙文主义加火的柴薪,而不看到它所起的巨大的冲减作用,则实在是太牵强了。

谈到中国据说是具有很长历史传统,而80年代以来尤甚的“自我厌憎”病,白杰明先生可以去分析它是否对西方有害,美国教

授可以看着这种“breastbeating”好笑,但对于一个中国人来说,这却有关生存。“自我厌憎”病走到极端时会产生白杰明所深恶痛绝的袁红冰式的疯狂,如果这种疯狂付诸实施,对于中国和世界都会是一个灾难。抛开这种极端情况不谈,中国的“自我厌憎”病在很大程度上已经走到了自残、自伤阶段,它至少剥夺了中国知识界作为整体为了中国的12亿人的利益而进行思考的意愿和能力。为了12亿人的群体利益思考并无任何不正当之处,美国人也总在讲“为了美国的利益”。中国的“自我厌憎”病发展到了自残、自伤阶段这样一个事实,是中国的民族主义复苏的主要国内背景。除此之外,西方学者可以轻松地倡导中国分裂,鼓吹中国原来就不是一个国家,分裂比不分裂好,拿着一些学者的“汉族原本不是一个民族”的“考古新发现”大作文章,中国人却得想想前南斯拉夫的今天(中国国内已有不少学者受到西方的中国分裂有利论的启发,纷纷发表“有创造性的洞见”了)。“中国的民族主义”仅仅是对上述现象提出了少许质疑,而西方人已经不能容忍了。

就此而言,中国90年代兴起的“本土化”思潮则因有如下理由而正当:第一,西方学者有其基于自己利益的立场,这个利益与中国的利益有时并不完全一致;第二,西方人并不完全了解中国(读了白杰明先生以及其他一些西方学者的文章后,我更坚信这两点);第三,基于西方历史演进现实而发展起来的方法,未必完全适用于中国。因此,如果中国的知识界不能进行自己独立的思考,只是跟着西方人走,以西方人的尺度为尺度,则无法进行有学术价值的创造性工作,更无法有益于中国。白杰明先生曾对笔者说过:“我不明白中国知识分子为什么非要‘和西方对话’!难道作学问的目的不是为了求知,而是‘和西方对话’吗?”此言信是。

笔者最想说的是,中国的“民族主义者”(标签是西方人贴的,故应打上引号)的目光远比许多研究“中国的民族主义”的西方学者所想象的要远大。在中国当然也有狭隘的沙文主义者,在西方不也到处有新法西斯分子吗?用中国老话说,这叫“良莠不齐”,地

球各个角度概莫能外。但是,笔者相信,大多数“中国的民族主义者”都懂得,义和团式的反西方情绪不符合中国的民族利益,中国应当力图与西方保持良好的关系,但是中国也应当有保护自己利益的意识,只是这后一点,使得“中国的民族主义者”有别于西方人喜欢的中国知识分子。另一方面,中国的民族主义远未成形,它没有自己独立的政治和经济,乃至文化、价值和伦理构想。被列为民族主义者的中国人当中,有主张威权主义的,也有主张扩大民主的;有主张政府干预多一些的,也有主张完全自由放任的市场经济的;有主张回归传统的,也有反对这样做的。

(石中:《战略与管理》编辑部 编辑)

民粹主义与五四激进思潮

顾 昕

引言

1919年五四运动之后,一大批中国知识分子相继接受了马克思主义,共产主义运动在中国蔚成声势。对这一现象如何作出历史解释,这一直是中国现代史家们争论不休的问题。最流行的一种观点认为,中国早期共产主义者实际上并没有接受马克思主义,他们首先为列宁主义中的反帝国主义所吸引,因而笼统地把马克思列宁主义作为争取民族独立和解放——即所谓“救亡”——的思想武器而加以接受。

这种观点把马克思主义降低为一种民族主义的理论,这既不符合马克思主义本身,也不符合中国现代史的实际。事实上,早在新文化运动初期,马克思便作为一名反对资本主义制度的社会主义理论家而为中国的激进知识分子所熟知。当时,中国激进知识分子尽取空想主义、无政府主义以及科学社会主义中的“最美好”的共同要素,构造出带有强烈乌托邦意识的社会革命理论。民粹主义(populism)正是这一社会革命理论的思想要素之一。

美国政治社会学家 S. M. Lipset 在对不同国家现代化道路上知识分子所扮演角色的比较分析中指出:“民族主义的知识分子倾向于拥护民粹主义,因为他们既同现有的权利等级体系缺乏联系,又对之不满,他们惟一的力量源泉在于人民。同时,他们的民粹主义也派生于他们对更发达国家所持的一种矛盾心理。……对民粹主

义的崇拜产生了一种信念,即‘相信普通民众(即为受教育者和非知识分子)的创造力和巨大的道德价值’。^①”在寻求改造社会的过程中,中国的激进知识分子也必须找到力量的源泉,他们把目光投向人民;或民众、或平民。这种思想倾向,汇同当时人们对“德先生”的高扬,形成了一股强有力的民粹主义冲击波。正是在这一背景下,中国马克思主义兴起。

劳动主义的兴起

民粹主义在中国兴起的智识因素甚多,首要者当归中国无政府主义对劳动主义的宣传,这种宣传在五四运动已造成声势。1918年3月,无政府主义者吴稚晖、梁冰铉、刘石心等在上海创办了《劳动》月刊。吴稚晖为该刊撰写了“劳动者言”一文,开列了《劳动》办刊的宗旨。

在当时的中国无政府主义者看来,最大的社会问题便是劳动问题,而劳动问题的实质便是阶级斗争的问题。他们对无政府主义与马克思主义阶级观的差别不甚了了,普遍把劳动者与不劳动者的冲突视为阶级斗争的全部,对不劳而获者及不尊重劳动的整个社会等级体系进行了强烈的道德谴责。《劳动》的撰稿人一方面宣传劳动主义,视劳动为人生最大之义务和最大之善行,另一方面,他们宣传社会主义,号召排除不劳而获者的社会革命。

正是基于这些信念,《劳动》成为中国较早关注并拥护俄国十月革命的刊物。它从“社会革命”的角度来看十月革命,其中的一篇文章以赞赏的口吻写道:“现在我们中国的比邻俄国,已经光明正大地做起贫富一般齐的社会革命来了。”列宁被称为“大同主义者”。

《劳动》虽然只出了5期,但却产生了广泛的影响,它所倡导的

^① S. M. Lipset: *The New Nation*, Garden City: Arcator Books Doubleday & Co., Inc. 1967 (first edition, 1963), p. 77 ~ 78.

劳动主义和社会革命的观念,以及它从“社会革命”的所谓“新眼光”对俄国十月革命的观察,在中国知识分子当中激起了广泛的影响,许多后来的共产主义者,如陈独秀、李大钊、恽代英等等,是这份刊物的热心读者和作者。

自第一次世界大战结束之后,劳动主义便在中国激进知识分子心灵之中长期处于亢奋状态。1918年11月16日,极具影响力的北京大学校长蔡元培在庆祝协约国胜利的大会上喊出了“劳工神圣”的口号。一时间,这一口号充斥于当时各种派别的舆论工具上,成为最时髦的词汇。蔡元培预言:“此后的世界,全是劳工的世界啊!”

李大钊在另一次庆祝大会上发表了题为《庶民的胜利》讲演。他把协约国在第一次世界大战的胜利,视为民主主义的胜利、劳工主义的胜利和庶民的胜利。他向听众发出了民粹主义的呼吁:“我们要想在世界上当一个庶民,应该在上世界上当一个工人。诸位呀!快去做工啊!”紧接着,李大钊又基于劳动主义和社会革命的立场撰写了《Bolshevism的胜利》一文。

中国历史学家们都极力夸大这两篇文章的独特意义和影响力,把对十月革命和马克思主义的宣传归功于李大钊,历史事实绝非如此。在五四运动爆发之前,对俄国十月革命和社会主义的宣传已趋热烈,加入这一大合唱的既有无政府主义者,基尔特社会主义者,也有国民党人。后来的中国共产党领导人,当时同其他的社会主义者一样,对十月革命和马克思主义也是不甚清楚。十月革命一声炮响,与其说为中国送来了马克思主义,不如说是送来了民粹主义。

“德先生”是谁:五四知识分子对民主的民粹主义之理解

1919年初,“德先生”被引入中国。中外史学家一直把高扬民

主的功劳归于《新青年》，这固然不错，但远非历史的全貌。事实上，当时有数百种宣传新思想的刊物，均把宣传民主作为一项主要内容。而当时中国激进知识分子对民主的理解，同我们今天对民主的主流认识（即自由主义民主）有很大的差别。实际上，他们把古典民主思想（尤其是卢梭式民主思想）所包含的人民主权论观念推向极致，从而走向了一种民粹主义和乌托邦式的民主。从当时“民主”一词的译名便可看出这一点。除音译“德谟克拉西”以外，最流行的译法是“平民主义”，亦译为“庶民主义”。

五四运动前后，“平民”一词成为无所不用的形容词。政治上，要建立平民主义，实行“平民直接法”^①，由平民主持行政、立法、司法等等；在政治上，要“废止资本主义生产，用一般民众，造成大家是劳动者，大家做了大家用的一个平等的经济组织”^②；教育上，要实行“平民教育”^③，把神圣的教育普及到一般神圣的“平民身上”；社会上，推行社会主义，以解决“劳动问题、贫民问题、妇人问题”等^④。此外，人们提出要建立“平民文学”、“平民工厂”、“平民银行”，甚至“平民洗衣店”等等，还有什么“科学平民化”、“学术平民化”、“军队平民化”、“社会生活平民化”等。

平民主义的冲击波冲向社会的各个领域。“民主”被理解为一种冲破强权的解放运动，平民不受官僚的欺压，劳动者不受资本家的虐待，女子不受男子的支配，学生不受教职员的压制……等等。青年毛泽东在《湘江评论》的创刊宣言中宣称：

各种对抗强权的根本主义，为“平民主义”[兑(德)莫克拉西。一作民本主义，民主主义，庶民主义]。宗教的强权，文学的强权，政治的强权，社会的强权，教育的强

① 罗家伦“今日之世界新潮”《新潮》第一卷第一号，1919年1月1日。

② 一湖，“新时代之根本思想”，《每周评论》第八号，1919年2月9日。

③ 光舞“平民主义和普及教育”，《平民教育》第十二号，参见张允侯等编《五四时期的社团》（三），北京：生活·读书·新知三联书店，1979年，22～23页。

④ 谭鸣谦（即谭平山）“‘德谟克拉西’之四面观”，《新潮》第一卷第五号，1919年5月1日。

权,经济的强权,思想的强权,国际的强权,丝毫没有存在的余地。都要借平民主义的呼声,将他打倒。

在这股“平民主义”思想的影响下,使下层民众获得受教育的机会,改变下层民众的生活处境,为下层民众服务,这成为中国激进知识分子刻意以求的目标。同时,他们都普遍对代议制民主不满,认为议员们无非都是资本家、贵族本身或他们的代言人。反抗代议制民主就是反抗资本家和贵族的强权。他们更加重视“经济民主”和“社会民主”。陈独秀在1919年提出,经济民主和社会民主是实现政治民主(国民政治)的基础,而经济民主和社会民主就意味着广泛的社会经济平等和阶级的消灭^①。李大钊也强调平民主义的精神同社会主义是一致的^②。

到农村去、到工厂去、到民间去

几乎在民粹主义民主,即所谓“平民主义”,于中国知识界兴起的同时,有些人开始把更多的目光投向俄国的民粹主义运动。在世界各国的民粹主义当中,俄国民粹派独具特色,“他们大多沿循赫尔岑之说,相信俄国农民公社已经寓有一个公平且平等的社会——所谓村社”^③。俄国的民粹主义者认定,只要以“村社”为基石,参照法国社会主义(无政府主义和空想社会主义)的路线,就能超越资本主义,建立一个公正、平等的新社会。

中国显然没有与俄国“村社”相对应的组织,中国知识分子也不认为在中国农民当中存在着自发的社会主义意识,这并不妨碍他们从俄国民粹主义运动那里汲取精神力量。李大钊1919年2

^① 参见陈独秀“实行民主的基础”,载《独秀文存》,合肥:安徽人民出版社,1989年新版,250~261页。

^② 李大钊“社会主义与社会运动”,载《李大钊文集》(下),376页。

^③ Isaiah Berlin, 彭淮栋译《俄国思想家》,台北:联经出版事业公司,1987年版,276页。

月在《晨报》上发表了“青年与农村”一文,这是一篇典型的民粹主义文章。李大钊呼吁中国青年“到农村去,拿出当年俄罗斯青年在俄罗斯农村宣传运动的精神,来做些开发农村的事。”他论证说:

我们中国是一个农业大国,大多数的劳工阶级就是那些农民。他们若是不解放,就是我们国民全体不解放;他们的苦痛,就是我们国民全体的苦痛;他们的愚暗,就是我们国民全体的愚暗;他们生活的利病,就是我们政治全体的利病。

李大钊还在文章中提出:“要想把现代的新文明,从根底输入到社会里面,非把智识阶级和劳工阶级打成一气不可。”

这便是后来为中国历史学家津津乐道的“知识分子与工农群众相结合”的思想之来源。事实上,这一思想在五四运动前后绝非李大钊个人所独有,例如王光祁也于1919年2月在《晨报》上撰文说:“与其在劳动界以外高声大呼,不如加入到劳动界中,实行改革。”当时,人们更多地从“工读主义”的角度来谈论这一问题。五四运动之后,社会改造之风大起,平民教育演讲团、工读互助团、平民教育者等组织在北京的各大学中相继建立起来,学生们开始履践其师提出的“平民主义”的思想。

民粹主义在青年学生中开始勃兴起来。1920年4—6月,上海《时事新报》的副刊《学灯》刊发了8位青年就“去与劳工为伍”和“往乡间去”之主张的讨论。尤其值得注意的是署名“彬彬”的“往田间去”一文,作者提出应该效法俄国民粹派,到农村去,他提出了到“农村去”的八点理由:

一、农民占全国民的大多数,如果教育得好,可以有转移社会的力量。

二、农夫大半是没有智识的,因为他们没有受过什么教育。

三、他们的生活,很简单。

四、他们的心地很洁白,因为他们没有外界的诱惑。

五、他们没有组织的能力,因为他们不晓得什么是自治,这是受了几千年专制的缘故。

六、他们没有活动的精神,因为他们只晓得种田,不晓得别的事。

七、他们很有一点儿合群和互助的精神,不过他们的互助和合群是狭义的,而非广义的,因为没有经过良好训练的缘故。

八、他们有很好的环境!简单、朴实、节俭。^①

从这里我们可以看出,虽然李大钊本人并没有投身于青年学生所进行的种种民粹主义的活动之中,然而他的“青年与农村”一文无疑起到了先驱的作用,如毛泽东、恽代英、施存统,都受到了其很大的影响。

反智主义(anti-intellectualism)的滥觞

1920年5月1日,北京、上海、广州等地的各派社会主义掀起了大规模的五一国际劳动节庆祝活动。《新青年》出版了特大的劳动节纪念号。吴稚晖用篆字为该刊题写了“人日”两字,表示一向被当作牛马的劳动者要站起来做人。孙中山和蔡元培也为该刊题词。这一月,《星期评论》、《晨报》副刊、《民国日报》副刊《觉悟》、《时事新报》副刊《学灯》、《北京大学学生周刊》等满载纪念文章。

这是中国各派社会主义者的最后一次合作。实际上,他们已经开始在思想上分道扬镳了。在中国早期共产主义者以及相当一部分激进青年当中,已开始出现了反智主义的倾向。

知识精英与民众的关系究竟如何?这是一个令民粹主义者最为伤神的难题。一方而,他们自恃为启蒙者,赋予自己向民众灌输

^① 彬彬“往田间去”,《时事新报》副刊《学灯》,1920年6月8日。顺便说,这份史料,还有很多史料,都被马思乐所忽略,因此,马思乐倾向于把民粹主义视为李大钊个人的现象。

人道主义与社会主义意识的道德义务；另一方面，他们崇拜民众的道德力量和社会力量，在民粹主义者的思想中，既包含有革命的唯意志论成分，又含有道德的反智主义成分。

事实上，反智主义作为民粹主义的伴生物，早在 1919 年下半年便悄然孕生。发表在《平民教育》上的一篇文章便力证了这一点，此文写道：

念书人是什么东西，还不是“四体不勤，五谷不分”，无用而又不安生的社会蠹民吗？……所以我们此后应当觉悟，教育是应当给一般有用的人民——平民——受的……我们这些人，号称是受了高等教育的人了，但是请问回到家里扛得起锄，拿得起斧子、凿子，擎得起算盘的可有几个……再翻回头来，看看那些大睁着眼不识字的可怜的平民，却实实在在在我们的衣食生命都在他们掌握之中。他们才是真正的中国人，真正的社会的分子。^①

可是，大多数青年学生在履践“平民主义”的思想之初，他们对其社会角色的自我认同依然是“启蒙者”。但他们的启蒙并未受到民众的欢迎。罗章龙曾回忆说，北京大学的学生在接触工人的过程中，碰到了所谓的“工学界限”的问题，即工人们隐约对学生们怀有若即若离的态度^②。青年知识分子们此时深切地感到，他们不仅同现存的权利结构是疏离的，而且同他们试图依靠的民众也是疏离的。为了解决这一问题，学生们决心要“与工人打成一片”，使“学生生活工人化”^③。

① “教育的错误”，《平民教育》第九期，1919年12月6日，载《五四时期的社团》（三），20～21页。

② 罗章龙《椿园载记》，北京：东方出版社，1989年，106页

③ 同上。

劳工劳农专政思想的胜利

在反智主义悄然孕生的背景下,中国早期共产主义者心目中抽象的“平民”概念一步步清晰具体起来,“平民”越来越等同于“劳工”、“劳农”,“劳动者”越来越等同于“做工的人”,脑力劳动者被排斥在外。

就在1920年5月1日出版的《新青年》“劳动节纪念日”上,陈独秀发表了“劳动者的觉悟”一文。他声称,在这个世界上,“只有做工的人最有用最贵重”。陈独秀号召打破中国传统的“劳心者治人,劳力者治于人”的观念,“要求做工的劳力者管理政治、军事、产业、居于治人的地位;要求那不做工的劳心者居于治于人的地位”。这不啻是无产阶级专政思想的先锋。

中国早期共产主义者对苏联十月革命的理解在此时也发生了微妙的变化。俄国苏维埃政府被称为“劳农政府”,十月革命也开始被视为一种旨在实现“劳农专政”的阶级革命,而不是笼统的社会革命了。

这一时期,中国早期共产主义者开始接受正统的马克思主义,即阶级斗争理论和无产阶级专政思想。马克思主义不再作为一种泛泛的“社会革命”理论,而是作为一种卓有成效的“阶级革命”的策略,吸引了大批激进的中国知识分子。

陈独秀1920年1月发表在《新青年》上的“谈政治”一文,是这一思想过程的重要标志。在他看来,阶级斗争作为受压迫者翻身求解放,即实现一个平等的新社会的手段,具备了完全正当的理由。陈独秀写道:

我们要明白世界各国里面最不平最痛苦的事,不是别的,就是少数游惰的资产阶级,利用国家、政治、法律等机关,把多数极苦的生产的劳动阶级压在资本势力的底

下,当作牛马机器还不如。要扫除这种不平等这种痛苦,只有被压迫的生产的劳动阶级自己造成新的强力,自己占据国家地位,利用政治、法律等国家机关,把那压迫的资产阶级完全征服,然后才可望将财产私有、工银制度废去,将过去的不平等的经济状况除去。

经过种种智识和行动上的曲折,从1920年夏开始,一大批中国激进的知识分子,自信找到了乌托邦的通途,他们成为了中国第一批马克思主义者。

结 论

中国马克思主义在诞生之时受到了中国民粹主义的强有力的智识滋养。中国的民粹主义,同世界各国的民粹主义一样,具有显著的知识庞杂性的特征,内中包含有许多相互矛盾的信条。其知识来源,既有无政府主义的劳动主义,又有卢梭人民主权论式的民主思想,还有俄国民粹主义运动的意识形态。中国民粹主义者寻求通过社会改造,以建设一个社会公正与平等的新秩序。

当中国民粹主义者心目中空洞抽象的“平民”化为具体的“劳工”和“劳农”(无产阶级?)之后,中国早期共产党人便走完了从民粹主义到马克思主义的一步之遥的思想进程。他们坚信自己找到实现平民主义思想——一个民粹主义乌托邦——的科学的革命之路。于是,怀抱着强烈的救世主义的中国共产党人,马上投身于唤起民众热情的斗争之中。

民粹主义不仅滋养了中国马克思主义的诞生,而且在中国马克思主义的发展过程中,一个强大的民粹主义冲动始终存在着,并且构成了强大的毛泽东思想的主弦律。我们不难发现,在五四时期搏动的唯意志论、道德理想主义、劳动主义、反智主义、反资本主义、反城市思想以及知识分子与民众打成一片的观念,在40年后

再次勃兴,构成了毛泽东发动大跃进和文化大革命的意识形态基调。然而,正是在如此众多伟大的、美好的、善良的历史理念的祭坛上,中国人民付出了重大代价。

(顾昕:新加坡国立大学)

中国近现代的社会转型与民粹主义

胡伟希

一 析“民粹主义”

事实上,在世界历史上,俄国以外,东方的中国、日本、伊斯兰国家,欧洲的法国、德国,乃至英国等国家,都曾出现过民粹主义思潮。这些民粹主义思想虽然由于历史条件和社会环境的不同而形态千差万别,但它们依然有着共通的特征,作为一种空想的社会主义,民粹主义与其说是提倡土地的公有制,不如说是将传统的农耕社会及其生活幻像化。他们设想的理想社会,是以乡村为基础建立起来的财富共有、平均分配、没有人剥削人的美好社会。

假如我们将以上提到的东西方各国的民粹主义作一番考察,可以看到民粹主义的出现和流行一般发生在特定的社会转型阶段:从传统的农业社会向近代的工业社会过渡的历史时期,也即通常所说的“现代化”或“近代化”时期(在英文中,“现代化”与“近代化”同义,都是同一个词:Modernization)。例如,英国是最早完成工业化的国家,在从18世纪到19世纪整整两个世纪,先后出现过科贝特(William Cobbett,1763—1835年)、柯尔津治(Samuel Taylor Coleridge,1772—1834年)、卡莱尔(Thomas Carlyle,1795—1881年)等具有民粹主义倾向的思想家。18世纪以后,法国正处于资本主义迅速上升的时期,这时候,出现了像迈斯尔(Joseph de Maistre,1753—1821年)、博纳尔(L. G. A. de Bonald,1754—1840年)、拉梅内(Felicite de Lamennais,1782—1854年)这样的民粹主义思想家。德国是一个重视文化传统、民族主义情绪十分强烈的国家,在社会转

型期,德国的民粹主义者,像赫得(1744—1803年)、穆涉(1720—1794年)、费希特(1762—1814年)等人,往往将民粹主义思想与文化民族主义结合起来。20世纪以后,东方各国相继开始了现代化的过程。这时候,有印度的古斯(1872—1950年)、日本的北一辉(1884—1937年)、大川周明(1886—1957年)、中国的梁漱溟(1893—1988年)等一大批民粹主义者出现。

应该看到,以上各国这些民粹主义者的政治态度并不一样,在对现存社会持何种改造手段时,他们或主激进,或主保守;但他们心目中理想的社会制度,无不是以传统的农业社会为楷模的。资本主义的发展不仅破坏了传统的农业生产关系,而且瓦解了传统社会的道德风尚,导致了人与人之间关系的疏离。在他们眼里,现代社会的一切弊端都是工业文明过度发展造成的。因此,他们思想理论的一个重要方面,就是对于现代资本主义生产方式与工业文明的批判。从这个意义上说,民粹主义是世界范围内反现代化的一个重要的代表性思潮。

虽然出现和兴盛于农业社会向工业社会过渡的社会转型期,民粹主义的思想渊源却相当古老。在早期基督教和中世纪异端教派的共产主义运动中,都可以找到它的早期谱系。作为一种社会理论,民粹主义关注社会正义与经济平等,表达了社会下层劳苦大众的利益和愿望。正因为如此,近代以后,随着政治的世俗化以及大众传媒的普及化,它不仅表达了少数知识分子对现代工业文明的抗议,而且极易渗透于社会下层。在社会变动剧烈和不稳定的时期,它往往获得社会各阶层的同情,成为动员社会各种力量对现存社会加以改造的一种强烈意识形态。

二 中国近现代史上的民粹主义

中国是一个具有悠长儒学传统的国度。儒家的社会理想是对平均社会财富的大同世界和“太平盛世”的向往。很早,孔子就提出

过“不患寡而患不均”的思想,自孟子以后,以小农经济为基础的“井田制”,一直是儒家进行社会经济改造的理想模式。较之西方,民粹主义可以从中国传统思想中找到更多的发酵素和营养剂。当20世纪初民粹主义思想取道日本、俄国来到中国之后,立刻在中国思想界蔓延开来,成为举足轻重的社会思潮,这当然不是偶然的。另外,近代中国一直处于严峻的内忧外患之中,在西方资本主义入侵的情势下,中国社会原有的危机加深了,同时又出现了一系列新的危机。如何不丢失中国原有的社会理想与价值,同时又能成功地应付西方的挑战,一直是近现代中国知识分子思考的问题。这方面民粹主义往往成为中国近现代知识分子表达“忧患意识”的一种典型的话语方式。中国近现代的民粹主义曾经出现过三种形态。

1. 国粹派的民粹主义。国粹派的民粹主义将传统农业文明与现代工业文明截然对立,立足于以中国古典文明批判西方现代文明,其代表人物是章太炎。章太炎认为,中国三代的井田制度、魏晋至唐的均田制度,“合于社会主义”,其余一切典章制度也总是“近于社会主义”,应该顶礼膜拜。对于工业文明的进步,他持全盘的否定态度,认为“电车只为商人增利,于民事无益毫毛”^①,“……欲事气机,必先穿求石炭,面人之所需,本不在此。与其自苦于地窟之中,以求后乐,曷若樵苏耕获,鼓腹面游矣。”^②有意思的是,章太炎还将社会上的人按道德分为16个等级,其中道德最高尚的是贫苦的农民,因为他们“劳身苦形,终岁勤动”^③,然后依次是工人、小商贩、下层知识分子,而通人(高级知识分子)以上多不道德。总之,知识愈进,权位愈伸,则离道德愈远。章太炎将人类道德的堕落归结于文明的进步。为了挽救社会道德,他求助于“国粹”。国粹派的民粹主义,具有强烈的复古主义的味道。

2. 无政府式的民粹主义。如果说国粹派的民粹主义在辛亥

① 章太炎《五朝法律索引》。

② 章太炎《四惑论》。

③ 章太炎《革命之道德》。

革命时期的中国思想界影响甚大的话,那么,辛亥革命以后,代之而起的则是一种无政府式的民粹主义。无政府式的民粹主义在“五四”时期广泛传播,甚至成为支配当时思想文化界的主潮。中国的不少马克思主义者,如李大钊、毛泽东、恽代英等人,其思想的早期都经历过信仰无政府式的民粹主义这个阶段。

与国粹派的民粹主义拒斥西方思想观念不同,无政府式的民粹主义容纳有更多的西方现代观念,它的基本词汇中,有大量的诸如“互助”、“进化”、“自由”、“平等”等时髦字眼。但就强调都市与农村的对立,将人类的解放寄托在农村上而言,它们与国粹派的民粹主义并无二致。1919年的李大钊就曾宣称:“都市上有许多罪恶,乡村里有许多幸福;都市的生活,黑暗一方而多,乡村的生活,光明一方面多;都市上的生活,几乎是鬼的生活,乡村中的生活,全是人的生活……。”^①他还号召:“青年呵!走向农村去吧!日出而作,日入而息,耕田而食,凿井而饮。那些终身在田野工作的父老妇孺,都是你们的同心伴侣,那炊烟锄影鸡犬相闻的境界,才是你们安身立命的地方呵!”^②

对于传统的社会伦理,它不像国粹派的民粹主义那样作全盘的肯定,相反,它曾提出“脱离家庭”、“脱离婚姻”之类的激进口号,来与封建的伦理道德相抗衡。但就相信人性本善、坚持用道德的价值理性来批判现代工业文明的工具理性与功利主义方面,可以找到它与传统思想的契合点。

3.“乡建派”的民粹主义。“乡建派”的民粹主义兴盛于30年代,其首领人物是梁漱溟。“乡建派”立足于农村的建设与改造,其思想的基本点是否认可以通过“外力”来帮助农村和农民发展自己,而将乡村改造的希望寄托于农村的宗法社会组织。他说:“农民自觉,乡村自救,乡村的事情才有办法。”^③梁漱溟对西方的近代观念,如法权思想、

① 李大钊《青年与农村》,载1919年2月20~23日《晨报》。

② 网上。

③ 《梁漱溟全集》山东人民出版社1989年版,第1卷,618页。

大多数决定的原则、尊重隐私权等均持激烈的否定态度,认为不符合中国的国情,尤其与中国农村的实际相差太远。他认为中国可以不经过资本主义而直接走向符合儒家理想的社会主义,其理论根据是他的“人生三路向说”。他将中国乡村的破坏归结为盲目学习西方的结果,“中国学西洋如果其能顺利地摹仿成功为工业国家的都市文明,像日本那样,那也没有什么不可;因为所谓‘以乡村为本’、‘以都市为本’、也只是两条不同的路而已。……无奈中国终未能像日本一样学成都市文明工业国家;不但没有学成都市文明工业国家,而反因学走以都市为本的路,却把乡村破坏了”^①!中国的“以乡村为本”决定了中国不可能成功地走上西方那样发展都市工业文明的道路,因此中国的惟一出路是进行“乡村建设”。而梁漱溟心目中的“乡村建设”不是别的,就是“要以中国的老道理为根本精神”^②。

值得指出的是,中国近现代的民粹主义除了表现为以上三种独立的形态之外,还广泛渗透于中国近现代的其他各种社会思潮,并且融入中国共产党人领导的革命运动当中。中国是以小农经济为基础的社会,农民占人口的绝大多数,而中国革命又是中国少数先进的知识分子深入农村发动农民的结果,这样,民粹主义自然成为中国接受马克思主义的知识分子同农民运动结合的粘结剂。尽管中国的马克思主义者大多经历过民粹主义这个阶段,然后又将它抛弃,但后来的历史证明,中国共产党人并未彻底和真正地与民粹主义决裂。作为一种潜意识和无意识,民粹主义始终与中国共产党的理论与实践相纠缠。在革命斗争的年代,中国共产党内虽然存在民粹主义的影响,但它作为党的同盟军在动员农民起来革命方面发挥过作用,而并非全然是消极的因素。建国以后,由于全党工作的重心必须转移到经济建设上来,这时候,以农业空想社会主义为特征的民粹主义,往往导致党的大政策的失误。最明显的例子莫过于

① 同上,609~610页。

② 同上,663页。

1958年的“大跃进”、“共产风”以及1966年开始的“文化大革命”。前者,是民粹主义的平均主义思想的大膨胀,而后者,则是民粹主义对“资本主义复辟”的恐惧症所导致。可以这样认为:中国共产党的历史上之所以屡次犯“左”的错误,与民粹主义有相当重要的关系。

三 中国当前的经济改革与民粹主义

在中国加快经济改革的步伐,朝着建立社会主义市场经济前进的今天,中国社会出现民粹主义的可能性并没有减少,反而增加了。

首先,社会转型的“异质同构性”。中国当前的经济结构调整,是从计划经济向市场经济过渡。虽说这种过渡不同于中西历史上从传统社会向现代工业社会的过渡,但两种过渡之间却具有一种“异质同构性”。即是说,伴随着两种过渡出现的社会变迁,都反映了同一方向社会结构的变化。例如,都市化趋势、流动人口增多,城市犯罪率上升、功利主义的抬头、商品意识和竞争意识的加剧以及传统道德的瓦解,……等等,而这些,正是都市文明和工业文明为人们所诟病处,也为民粹主义对社会改革的批评提供了口实。

其次,社会思维的“定势性”。经济体制改革以前,不少政策,如吃大锅饭、平均分配、缺乏竞争机制的工资、用人与福利制度等等,其实都是民粹主义思想残余的反映。以市场经济为导向的改革破除了这些政策,但长期在计划经济以及与之配套的政策措施下生活惯了的人们,一旦被抛入到陌生的、由市场导向的经济与社会生活中,他们的不安定感增加了。这种不安定感引起人们的“怀旧”情绪,有助于民粹主义的出现和蔓延。

再次,经济体制转轨的复杂性。从计划经济向市场经济过渡,是一项难度极大的社会工程。如果说从传统社会向现代工业社会的过渡姑且可以利用传统社会中的一些自发因素,如商品经济的发育成熟自然而然地进行,那么,计划经济一旦成形,就具有一种顽固性,它会本能地锄掉社会内部可能诱发市场经济的因素。因

此,中国当前朝向市场经济的改革,在很大程度上是由政府推动,具有人为干预的性质。这就给社会转型带来特有的阵痛。尤其是在旧的体制已经破除,而新的体制尚未完善建立之际,社会问题不是减少而是增多,社会矛盾不是缓和而是加剧。其中,最具有爆炸性的热点问题就是伴随市场经济而来的人们之间收入差距的扩大和社会财富的重新分配。在新的一轮社会财富重新分配中,工人、农民并不处于有利的地位;而由于历史和现实的原因,大多数知识分子的物质境况和生活条件改善不多,这样,一旦有以平均分配社会财富和实现社会正义相标榜的思潮,它将在相当一部分社会成员中获得共鸣与支持。

此外,国际思潮的转换。本世纪60年代以后,西方发达国家先后步入“后现代化”国家之列。后现代国家面临的最大问题,不再是如何发展资本主义工业文明的问题,而是如何防止和解决资本主义工业文明带来的环境污染、生态破坏、社会犯罪、道德败坏等诸种社会问题。由此,西方发达国家掀起了对资本主义工业文明的“文化批判”,流行的是“后现代文化”。尽管社会条件大不相同,但目前发达国家出现的“文化批判”与民粹主义的文化理念——批判都市文明与歌颂美化农业文明,有着相通之处。尤其是,某些西方有识之士针对西方社会弊病提出的“学习东方文明”的说法,与东方民粹主义的想法不谋而合。由此,西方“文化批判”理论和后现代文化的涌入,在一定条件下极易与本土文化结合,成为新的民粹主义的引发剂和催化剂。

虽然自改革开放以来,理论形态的新民粹主义尚未在中国出现,但随着改革的深入,目前的中国有利于民粹主义滋长的土壤和气候已经形成。而从前几年的“毛泽东热”到当前社会上部分人中间的“怀旧”情绪,从对“黄色文明”的着力歌颂到目前“传统文化热”中出现的某些对“东方文明”的过分渲染,尽管这只是一社会的“集体无意识”,但这是否预示着民粹主义的胎动和集结?

(胡伟希:清华大学思想文化研究所 教授)

现代化进程中的民粹主义

俞可平

许多历史现象具有惊人的相似性,它们周期性地重复出现,使得诸如马基雅维利、黑格尔等不少杰出的思想家坚信历史不过是人类行为的循环。我们不是历史循环论者,但我们却不能否认某些社会现象重复发生的周期性和共时性。它们产生于此时此地,却在彼时彼地再度重复,虽然由于时空的差异,现象复发的形式与意义不尽相同,但某些实质性特征则依然如旧。民粹主义便是这样的社会现象之一。

民粹主义最初出现于19世纪下半叶,几乎在北美和东欧同时兴起。19世纪末的美国西南部农民试图控制当地政府的激进主义行为,以及俄国知识分子和东欧农民对平均地权的强烈要求被认为是第一代民粹主义。20世纪六七十年代,民粹主义的旋风差不多刮遍了世界五大洲,它成了一个游荡世界的幽灵,从西欧到南美,从西亚到北非,而拉丁美洲庇隆和阿连德等人领导的民族复兴运动则被视为第二代民粹主义复兴的象征。80年代,尤其是90年代以来,民粹主义再度在东西两半球,尤其在东欧和北美,成为人们关注的热点,从而形成民粹主义的第三次高潮。

在各个东欧前社会主义国家中,“走向民粹主义”成了知识分子和政治家的一句响亮口号;而在西欧和北美的大众传播媒介中,“下列这些领袖和运动均被称之为民粹主义:在法国,‘左翼民粹主义者’是贝奈德·泰皮(Bernard Tapie),而极右的民粹主义者则是让·玛丽·勒佩(Jean - Marie Le Pen);在意大利,‘电视民粹主义者’是西维尔·伯鲁斯克尼(Silvil Berlusconi)及其‘振兴意大利运动’;在

奥地利是约克·海德尔(Jorg Haider);在美国则是自我标榜‘草根美国’的罗斯·佩罗(Ross Perot),据称他是代表‘众多百万富翁的民粹主义者’;在阿尔及利亚,超越伊斯兰原教旨主义被认为是政治上的宗教民粹主义;在俄国,叶利钦据称也是一个民粹主义者;在秘鲁,1990年当选的总统阿尔伯特·藤森(Alberto Fujimori)被当作是民粹主义者。最近,在上述清单中又加上了‘塞族民粹主义’(Serbian Populism),从政治的意义上说,这也就是民族主义。在90年代,伊斯兰原教旨主义被视为邪恶,于是它与民粹主义便在媒介中交互使用”^①。

正像任何重要的社会政治范畴一样,人们对民粹主义也没有统一的定义。不少学者认为,民粹主义一词从本世纪60年代后便走出学术领域而成为一个通俗的术语,关于民粹主义的讨论已经超出了学术领域,政治家、新闻记者和知识分子都在谈论诸如“民粹主义的动向”、“民粹主义的努力”和“民粹主义的祸患”。民粹主义成了一个万能的术语,它无所不包,可以用来指涉各种不同的现象。诚如保罗·皮可尼(Paul Piccone)所说,大家对民粹主义“这个概念的理解是如此地模糊,以至于它可以指一切东西,同时又什么也无所指。人们把罗斯·佩罗看作是一位‘民粹主义者’,因而,克林顿和里根也被认为是‘民粹主义者’。在标榜人民主权的政治体制中,政治家总是声称‘代表’人民,因而从这个最基本的意义上说,他们都是‘民粹主义者’^②。”

民粹主义概念的模糊性,最主要的原因是民粹主义作为一种社会思潮和社会运动所具有的内容的丰富多样性。民粹主义既是一种政治思潮,又是一种社会运动,还是一种政治策略。这样一种复杂的社会现象,当人们从不同的视角看待它时,便会得出极不相同的结论。

^① 皮尔-阿德里·塔奎夫(Pierre-Alexandre Taguieff)“政治学遭遇民粹主义”(Political Science Confronts Populism: From a Conceptual Mirage to a Real Problem),见《泰洛斯》(Telos),1996年春季号,17页。

^② 保罗·皮可尼“后现代的民粹主义”(Postmodern Populism),《泰洛斯》1996年春季号,45页。

作为一种社会思潮,民粹主义的基本含义是它的极端平民化倾向,即极端强调平民群众的价值和理想,把平民化和大众化作为所有政治运动和政治制度合法性的最终来源,以此来评判社会历史的发展。它反对精英主义,忽视或者极端否定政治精英在社会历史发展中的重要作用。从这个角度,正如皮尔—阿德列·塔奎夫所说,人们“可以把民粹主义定义为一种意识形态,根据这种意识形态,合法性即在人民的意志之中,因此它体现了激进的民主理想。这种民粹主义对应于直接民主,其特征是民主的极端主义”^①。

作为一种政治运动,民粹主义主张依靠平民大众对社会进行激进改革,并把普通群众当作政治改革的惟一决定性力量,而从根本上否定政治精英在社会政治变迁中的重要作用。平民化便成为民粹主义政治运动的本质特征,从这个意义上说,所有群众性的社会政治运动都带有民粹主义的性质。有人把它定义为“惟一的诉诸和求助于人民群众的所有运动和学说”^②。根据这一定义,凡是平民大众的政治运动,尤其是带有自发性的运动,都可被纳入民粹主义的范畴。不少学者之所以把六七十年代拉丁美洲的政治改革看作是典型的民粹主义复兴,是因为在他们看来这些政治运动是“城市工人阶级和农民群众支持的政治运动,但缺乏组织化的权力和独立自主性。它也得到了其他不满现状的人们的支持”^③。

民粹主义也是一种政治统治的策略。作为一种政治策略,它指的是动员平民大众参与政治进程的方式。若从这个角度出发,“民粹主义就只能被理解成一种社会和政治动员,它意味着一种政治行动和政治讨论的趋势。不能把它界定为一种特殊的政权类型,它也不是一种特定的意识形态,而是一种可以应用于各种意识

① 同前页注①,38页。

② 参阅《法语百科全书》(Trésor de la Langue Française),加里马特出版社,1988年,780页。

③ 托尔夸托·迪特拉(Torcuato Di Tella):“民粹主义与拉丁美洲的改革”(Populism and Reform in Latin America),见C. 维利茨(C. Veliz)编《拉丁美洲变革的困难》(Obstacles to Change in Latin America),牛津大学出版社,1965年,47页。

形态的政治风格”^①。这种政治政策的主要特征是通过强调诸如平民的统一、全民公决、人民的创制权等民粹主义价值,而对平民大众从整体上实施有效的控制和操纵。于是,民粹主义又成为“操纵群众的一种特殊的具体方式,是表达其利益的一种手段。也可以把它看作是统治集团组织权力的方式,在工业和城市发展过程中新兴的群众的主要政治表达方式,统治集团进行统治的机制,同时也是威胁这种统治的一种潜在危险”^②。

这种政治动员的方式,在现实政治生活中常常堕变成政治领袖出于政治控制的需要而对人民大众进行蛊惑人心的宣传鼓动,因此之故,民粹主义在不少人的眼中几乎完全等同于政治家的蛊惑鼓动技巧,除此之外它便什么也不是。民粹主义研究者弗朗西斯·威福特(Francis C. Weffort)这样说过:“存在着这样一种诱惑……即把民粹主义当作是一种个人而非社会的和政治的现象。因此,像盖图利奥·瓦加斯(Getulio Vargas)和贾尼奥·夸德洛斯(Janio Quadros)^③这样的领袖在政治上的急速转变可能给人以这样的印象,即民粹主义不是什么而只是某些追逐权力的领袖的机会主义与几乎无限的操纵群众的能力的结合。……民粹主义意味着对群众的操纵,但这种操纵从来不是绝对的。”^④

民粹主义的模糊性和歧义性不仅体现在其定义上,也体现在其作用上。民粹主义既有积极的一面,又有消极的一面。它强调平民大众在社会历史进程中的作用,它把平民群众的愿望、需要、情绪等当作考虑问题的出发点和归宿,它肯定平民大众的首创精神。因此,从重视人民群众的历史作用方面来看,它具有积极的意义。但另一方面,民粹主义抹杀精英人物在历史进程中的应有作

① 同前页注①,9页。

② 弗朗西斯·威福特:“巴西政治中的民粹主义”(Le Populisme dans la Politique Bresilienne),见《现代杂志》(Les Temps Modernes),1967年10月号。

③ 盖图利奥·瓦加斯和贾尼奥·夸德洛斯,均为巴西政治家。盖图利奥·瓦加斯曾于1930~1945年与1951~1954年两度任巴西总统。贾尼奥·夸德洛斯曾于1961年当选总统。

④ 同上注②。

用,它强调对大众情绪和意愿的绝对服从,哪怕这种情绪和意愿从长远看明显不利于社会进步时,也坚持这种极端平民化的主张,它常常通过大众的普遍动员,而对全体群众实施高度集中的操纵和控制。因而,从社会发展和平民大众的长远利益看,它又有着消极的意义。

民粹主义的这种双重性,使得人们遍常在贬义和褒义两种意义上使用这一概念。在传统上,民粹主义更多地被当作是一种贬义词。它是一个消除合法性的概念,常常被等同于蛊惑人心、假民主、狭隘的平民主义、极端的民族主义、盲目的排外情绪、非理性选择等等。总之,“按照以前的解释,民粹主义首先与人民统治的黑暗而相联系:暴民统治、3K党的集体非理性、法西斯主义、种族主义和外国恐惧症”^①。所以,当人们想反对一个政治领袖或一个政府时,一种常见的做法是把这位领袖或这个政府斥为“民粹主义的”。

然而,也有人在褒义上使用民粹主义的概念,而且这样的人自本世纪六七十年代后越来越多,以致于有人认为,“‘民粹主义’意味着‘人民’。因此,在大多数情况下,它是一个褒义词”^②。民粹主义被视为崇尚全民利益、直接民主、平民化、大众化、爱国主义、反帝国主义、反外来干涉、反个人专制,简言之,正像奥地利政治家约克·海德尔所说的那样,“我们的民粹主义简单地说就是,代表一切对公民有利的东西,它既不代表红色的官僚(社会主义者),也不代表黑色的官僚(基督教民主党人)”^③。

民粹主义概念的歧义性及其作用的双重性,决定了它具有复杂多样和丰富多彩的社会政治经济意义。它几乎与当代所有最重大的社会政治经济问题都有某种特定的关系。在民粹主义的思想

① 保罗·皮可尼,“后现代的民粹主义”,同前;第45页。

② 克莱德·威尔逊(Clyde Wilson):“美国民粹主义探要”(Up at the Fork of the Creek: In Search of American Populism),《泰格斯》,1995年夏季号,77页。

③ 约克·海德尔(Jurg Haider)《画像》杂志(Profil)访谈录,1990年8月6日。

与实践中,人们既可以隐隐约约地看到民主政治、社会主义的影子,也可以看到权威政治、民族主义的因素。反之,在现代的民主政治、权威主义或民族主义身上,人们也可以不时发现民粹主义的烙印。

民粹主义与民主政治。

民粹主义的基本意义就是极端的平民化,强调“全体人民”、“全体群众”是所有民粹主义的共同出发点。在政治上,这种民粹主义表现为倡导直接民主,普遍的群众参政,广泛的政治动员及反对专家治国,反对阶级政治,反对政治权力的扩张。例如,“美国的民粹主义从一开始就表示对国家权力以及对那些运用或力图运用国家权力的人的敌视。所以毫不奇怪,大多数美国的民粹主义者都追随痛恨统一权力的托马斯·杰佛逊。所以,美国的民粹主义历史与把宪法看作一种权力的制约而不是权力的赋予这种观念紧密相联。民粹主义认为国家权力永远是腐败的”^①。由此可见,民粹主义与民主主义在主权在民和人民统治这一基本点上是一致的,所以它们之间有着一种难分难解的联系。若仅仅就这一基本点而言,人们极难将民主主义与民粹主义明确区分开来,把民粹主义说成是民主主义并不过分,反之亦然。

但是,民粹主义与民主主义从差不多同一的前提出发,却最终走向了不同的甚至截然相反的目的地。它们在以下这一关键点上开始分道扬镳。民主主义认为,在现代国家,人民主权的现实机制是代议政治,即通过普选制选出民意代表,由民意代表组成主权机关,代替普通群众行使对国家的政治统治。换言之,在民主主义者看来,真正的人民统治只有通过间接的民主制度才能实现。与此相反,民粹主义把主权在民的理想惟一地、直接地诉诸全体人民,它反对在社会政治生活中存在执政者和非执政者两大阶层,反对

^① 克莱德·威尔逊“美国民粹主义探要”,同前页注^②。

把普通群众排除在政治决策过程之外。因此,民粹主义反对建立在间接民主基础上的代议民主,认为代议民主排斥直接民主,从而使自己堕落为“自由民主”,而“自由民主”是虚假的民主。对于民粹主义政治家来说,必须超越代议民主机构以便重新确立统治者与被统治者之间的联系。在他们看来,若全体普通群众不能直接参与政治过程,那么这种民主政治便是腐败、无效和无用的。所以有人把民粹主义的这种民主逻辑称之为“民主的极端主义”(democratist extremism)或“超民主主义”(hyper-democratism)^①。

民粹主义把民主的理想绝对化,把民主主义推向极端,最终的结果不但可能背离民主政治的初衷,而且可能走到民主主义的对立面,成为一种反民主主义,而与权威主义的独裁政治相联系。

民粹主义与权威主义。

民粹主义诉诸直接民主,强调全体群众的普遍参与,把“全体人民”当作所有行为的惟一合法性源泉,这就要求在全社会实行一种广泛的政治动员,把全体平民无一例外地纳入统一的政治过程之中。这是推行民粹主义政治实践的一个前提条件。但正是这一前提条件的实现过程是一个十分危险的过程,稍有不慎,民粹主义就会流变为权威主义(authoritarianism,此处指介于民主政治与极权政治之间的一种过渡政治形态。它从不放弃民主,但想方设法限制民主)。其一,长时间的全民总动员在正常制度框架内往往很难做到,而必须借助于某些非常的手段,如蛊惑人心的宣传鼓动,强制性的舆论一律等,这些非常手段极可能是非民主甚至反民主的;其二,普通大众在特定的情况下通常会形成某种非理性的、情绪性的共识,盲目顺从这种非理性的大众意识,不仅可能有损其长远利益,而且可能会被某些别有用心政客利用,使大众被这些政客所

^① 参阅保罗·皮可尼的“后现代的民粹主义”和皮尔—阿德里·塔奎夫的“政治学遭遇民粹主义”,同前。

操纵,成为其专制独裁的手段;其三,在许多情况下,大众的共同意愿和一致意见是很难达成的,可能会有相当一部分人持不同意见,若强制舆论一律,意志统一,对这些不同政见者就不会有宽容,而对少数人的宽容和保护恰恰是现代民主政治的重要内容。

六七十年代拉丁美洲的实践为民粹主义与权威主义的联姻提供了一个很好的榜样。当时,阿根廷、智利和巴西等南美洲国家在庇隆、阿连德和瓦加斯等人的领导下,推行旨在实现经济现代化的社会改革。在政治上它们求助于城市的中下层工人和农村的贫苦农民,进行全社会的政治动员,广泛发动群众。为了取得普通大众的最大支持,政治领袖们向下层阶级许下种种难以兑现的诺言,进行蛊惑人心的排外宣传。这些民粹主义的政治努力,使得政治领袖们在短期内获得了广泛的群众支持,从而为政治稳定和经济起飞创造了有利条件。但这些努力的政治结果,或者说其经济发展的政治代价,则是长时期的军人政权和个人独裁,具有超凡魅力的政治领袖牢牢控制平民大众,拥有绝对的权力,现代的民主政治迟迟不能得以在这些国家确立,代之而起的则是权威主义政治的确立。拉丁美洲的这种民粹主义实验,使得至今还有人直接把民粹主义简单地等同于权威主义。

民粹主义与民族主义。

民粹主义着眼于人民的统一,强调群众的整体性,这种基本价值在遭到外敌威胁或以为遭到外敌的威胁时,便极易转变成民族主义,即强调民族统一和民族认同,抵制和排斥外国力量的侵入。由于民粹主义内在地潜藏着这样一种民族关怀,所以它又被称之为“民粹民族主义”(populist nationalism)或“民族民粹主义”(national populism)。恰如皮尔—阿德列·塔奎夫指出的那样,尽管民粹主义有很大的模糊性,但不含糊的是,所有形式的民粹主义都有一种民族关怀。因此,“所有民粹主义或多或少是一种民族民粹

主义”^①。

当民粹主义在民族遭到外敌威胁或以为遭到外敌的威胁,而转变为民族民粹主义或民粹民族主义时,其大众认同便转为民族认同,“人民的一反人民的”的思维逻辑转变为“国内的一国外的”逻辑;其批判的重点也随之从国内的政治精英转变为外部敌人,从上层阶级转变为“吃里扒外”的内奸。例如,法国的勒佩主义(Lepenist)运动^②被认为是民粹主义转为民族民粹主义的一个典型。在这一运动中,勒佩的支持者原先的“人民的一反人民的”的评判标准,明确地转为“法兰西的一反法兰西的”。

民粹主义首先是一种社会政治思潮和政治运动,从上面的论述中我们可以看到,它所涉及的主要是社会政治问题。但是,民粹主义所关注的远不局限于政治问题,尤其是从本世纪六七十年代以来,它所涉及的范围越来越广,几乎包括了所有最重要的时代问题。例如经济发展、生态环境,直至最前沿的后现代问题。

民粹主义与经济发展

当民粹主义领袖将其政治主张扩展到经济领域时;民粹主义政治便转为民粹主义经济,或者称作“经济民粹主义”(economic populism)。经济民粹主义意味着一整套经济政策,旨在调动有组织的劳工、中下层阶级和内销型商人的政治支持。它涉及到从政治上孤立农村贵族、外国企业和国内的大工业资本家。典型的政策是通过预算赤字来刺激国内需求,通过价格控制增加名义工资以影响收入的再分配,调节汇率以降低通货膨胀,以及提高非贸易领域的工资和利润。鲁迪格尔·杜布仁(Rudiger Dornbusch)和塞巴斯蒂安·爱德华茨(Sebastian Edwards)把民粹主义经济界定为“强调增长和收入的再分配,而忽视通货膨胀和财政赤字的危险,忽视外

^① 皮尔-阿德列·塔奎夫“政治学遭遇民粹主义”,同前;38页。

^② 勒佩主义运动指70年代后由法国政治家勒佩(Len Pen)领导的政治运动。勒佩是法国的极右政治家,于1972年创建“法兰西国民阵线”。

部制约因素和经济机构对非市场性政策的反作用”^①。

从拉丁美洲的经验中,经济学家已经试图概括出经济民粹主义的若干特征。其主要特征是,在强调通过宏观政策手段实行收入再分配的同时,忽视了宏观经济的制约因素。具体地说,有以下几点:1. 通过强制性的全员就业,提高工资和社会福利等措施求助于有组织的劳工和白领阶层;2. 旨在地区性自给自足和强制性工业化的进口替代政策,以及经济“飞跃”赶超发达国家的雄心;3. 支持城市化而忽视农村的政策,如将收入由农村向城市、由农业向工业的再分配;4. 强烈地偏向公有企业,而歧视私营企业;5. 很大程度上限制外国企业;6. 用预算赤字等方法来刺激需求,用控制价格、提高名义工资来影响收入的再分配,用调控汇率来降低通货膨胀和提高非商业部门的工资与利润;7. 强调经济的增长和收入的再分配,而忽视财政赤字及外部约束的危险。^②

民粹主义与生态环境。

经济现代化极大地提高了社会生产力,提高了人们的生活水平,给人类带来了前所未有的福音,因而,成了我们这个时代的最强音和主旋律。每个国家可以有各不相同的、甚至大相径庭的政治经济制度和意识形态,但没有一个国家不想实现现代化,也没有一个国家能够抗拒现代化。但人类在享受现代化甜蜜果实的同时,也为之付出了沉重的代价,其中主要的和普遍的代价之一就是环境的破坏、生态的失衡,例如大气污染、水污染、臭氧层破坏、资源短缺、人口爆炸、生态失衡等等。由于生态环境的破坏直接影响人类自身的生存与发展,所以它引起了政治家和知识分子的普遍关注和担忧。从而也成为当代各种有影响的社会思潮的共同话

^① 鲁迪格尔·杜布仕和塞巴斯蒂安·爱德华茨“拉丁美洲的民粹主义宏观经济”(“The Macroeconomics of Populism in Latin America”),见《世界银行政策、计划和研究工作论文》(World Bank Policy, Planning and Research Working Papers),1989年,第316期,1页。

^② 贝拉·克雷斯科维茨(Bela Greskovits)“东欧存在着蛊惑人心的民粹主义吗?”(Demagogic Populism in Eastern Europe?)《泰洛斯》1995年冬季号,91~107页。

题,如绿党的产生、绿色政治的兴起,“生态社会主义”、“生态马克思主义”、“生态政治学”、“生态经济学”、“生态社会学”等流派的出现。民粹主义者在这方面也不甘寂寞,90年代出现的“生态民粹主义”(ecologic populism)便是民粹主义把触角伸向生态领域的结果。

生态民粹主义反对福特主义的工业化形式下所发生的一切。它认为自由福利国家和经济合作企业的松散联盟显然滥用环境、社会制度和共同文化,它们的权威已经失去合法性。在福利国家崩溃和现代企业裂化后,新民粹主义运动正在动员人民对付后福特主义的信息主义所造成的微观生态和宏观环境中生活质量的下降。生态民粹主义将鼓励生活方式的“自愿返朴归真”。这意味着地方社区自己确定需要,从而脱离合作资本主义的“强制性连结”;意味着向新的空间的转移,它将乡村和城市融入一种新“城市”生活方式。城市主义能够分散城市的资源,将“城市”的商业、艺术、社区、通讯与乡村的手工艺品、文化、乡村生活和习惯平衡。它认为,通过自愿接受生态社区中的成员,生态民粹主义有可能使其所在的社会超越现代市场的非理性缺陷。它把重构当代的消费主义生态学,作为改造工业化与自然环境相互关系的第一步。

对于这种生态民粹主义的特征,蒂姆·卢克(Tim Luke)作了以下概括。他认为,一种真正的生态技术将出现于民粹主义的社区中。这种生态技术包含了许多民粹主义的特点。首先,生态技术将根据物质的舒适性来生产物品——习惯的住所、基于生物学的护理、舒适的环境、再生的资源利用和耐用的人造品。其次,机器工具及生产的管理组织应当为全体人民所利用和可接受。这些新过程不仅创造各种物品,而且也创造独立自主的新人,它有能力控制和管理其所在社区的全部社会经济体制。第三,能源将再生,原料将回收,劳工将合理使用,管理将民主化。这并不意味着将毁灭高科技、现代医学和复杂工程。相反,它们将物尽其用,以确保生态学作为一门实证批判科学的活力和诚实,从而使民粹主义成为

一种实用的选择^①。

民粹主义与后现代。

从上面对生态环境的关注中我们就可以看出,民粹主义在所有时代的前沿话题上都是不甘落后的。在当代西方学术界,最前沿或者说最时髦的话题还有什么呢?至少还有“后现代主义”(postmodernism)。后现代主义是一个争议极大的概念,对此的界定也众说纷纭。但大体说来,后现代主义就是超现代主义,它试图用超现代的逻辑来思考当代的问题。最初它主要出现于文化领域,尤其是文学领域,现在则已经涉及到所有重大的社会问题。后现代主义认为,人类现在已经从现代走到了后现代,所谓的“后现代状态”(postmodern conditions)业已形成,所以必须把问题放到“后现代状态”中来思考。后现代主义的主要代表人物之一弗里德里克·詹姆逊(Fredrick Jameson)说,后现代状态出现的标志就是“超越古典资本主义的新社会体制”分别在地方和全球两个层次中兴起^②。当一些激进的民粹主义者也试图用这种后现代状态来分析社会政治经济问题时,传统的民粹主义便摇身一变而成为“后现代民粹主义”(postmodern populism)。

在后现代民粹主义看来,民粹主义在历史上是不成功的,它的不成功主要是因为它的反现代主义在前现代和现代时期缺乏现实的条件。在前工业化时期,存在的是前现代条件,而前现代条件只能导致灾难性的权威主义,决不会导致民粹主义。而现在随着后现代时期的来临,民粹主义的现实条件,即后现代状态,已经具备,民粹主义从而将在历史上第一次成为一种切实可行的政治选择。后现代民粹主义者保罗·皮可尼指出,目前,在后现代阶段,民粹主

^① 蒂姆·卢克“后现代民粹主义与生态学”(Searching for Alternatives: Postmodern Populism and Ecology),《泰洛斯》1996年春季号,87-110页。

^② 弗里德里克·詹姆逊《后现代主义,或晚期资本主义的文化逻辑》(Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism),杜克大学出版社,1991年,54页。

义作为一种政治选择的前景比过去任何时候都更加明晰可见。随着现代性开始出现危机,新阶级已进入了一个失去合法性的堕落阶段,这更助长了上述这种情况。结果是,民粹主义的反现代主义便具有完全不同的意义。在后现代阶段,进步概念的解体已经摧毁了所有片面的历史理论,并推翻了现代性作为文明终极价值的地位,于是,迄今被视为落后与不成熟的民粹主义对现代性的拒斥现在开始成为另一种政治选择^①。

与传统民粹主义相比,后现代民粹主义的最大特征,是它强调现时代的诸如电脑的普及、高科技、经济一体化、全球化、快速通讯手段、普及的高等教育、文化同质等后现代条件为上述这些基本价值的实现提供了可能。在基本价值方面,它与传统的民粹主义并无实质性的区别,它仍然标榜平民政治、人民自治、直接民主,仍然强调人民的权威而不是中央的权威,强调地方而不是全国,强调国家面不是政府,强调权力共享面不是集权。但是此外它增加了新的内容,如保护生态环境,返回自然,使人类与自然处于最和谐的状态等,用一位后现代民粹主义者的话来说,后现代民粹主义没有确定的纲领说明它必须做什么,没有开列关于未来的保险处方,只提供了可能的大体设想。

从上面的考察中我们不难发现,民粹主义是一种周期性的复发现象,它常常在新的社会历史条件下与新的社会问题相结合,而后以新的面目出现于世。那么,民粹主义为什么会周期性地复发呢?或者说,民粹主义产生与存在的现实基础是什么呢?

民粹主义产生的基本原因是种种国内社会矛盾的激化,包括国内的阶级矛盾、地区间的矛盾、贫富两极的分化、各利益集团之间的剧烈冲突,以及平民与政府的尖锐对立等等。以第一代民粹主义的产生为例,19世纪90年代美国西部和南部民粹主义运动的爆发,是由于乡村的农民阶级与城市的资产阶级,尤其是金融资

^① 保罗·皮可尼,参阅其“后现代的民粹主义”,同前;45-86页。

本家阶级之间不可调和的矛盾,造成了依附于土地的农民在经济上的极大困境。他们正确地看到,当时的政府所代表的已不是当时广大农民群众的利益,而是少数资本家的利益,所以主张改造政府,还政于民,提出了“把共和国政府的权力还给普通人民”的口号。俄国 19 世纪末的民粹主义运动,则导源于小资产阶级与大资产阶级之间的激烈冲突。在工业化初期的激烈竞争中,小业主纷纷被大资本家侵吞,一部分代表小资产阶级利益的知识分子便对城市中新兴的资本主义体制感到失落,转而求助于广大的农民,提出了“到民间去,到农村去”的口号。

产生民粹主义的直接原因通常是社会的不公正,政治的腐败,政府的无能,特别是公民对政府的失望。正如一些学者所证明的那样,民粹主义并不必然出现于深刻的经济危机期间,而通常是在危机之后。从拉丁美洲的实例来看,民粹主义实践无一发生在经济衰退之时,只有秘鲁 1985—1990 年的实验例外,其他均发生于经济增长之时。在绝大多数情况下也无高速的通货膨胀。供需大体平衡,预算赤字在可以接受的范围之内。但是,民粹主义的流行与社会的政治危机却有着必然的联系。世界范围内民粹主义的历史表明,它总是伴随着下述一种或数种政治危机而产生与流行:政府缺乏足够的统治能力,不能有效对付来自国内与国外的压力;普遍的社会不公正和政治腐败,政府的合法性极大地流失,人们对政府的信任急剧下降;政府没有足够的权威推行既定的制度,某种程度的政治失控使公民缺乏必要的安全感。简言之,相当数量的公民对现实政治的不信任和对政府的失望,是民粹主义产生的一个必要条件。

民粹主义是现代化的产物,它内在地具有深刻地反市场倾向和反现代化倾向。当社会现代化进程中出现某个薄弱环节时,如在现代化过程中发生认同危机、合法性危机、经济危机、生态危机时,它就会应运而起。19 世纪末俄美的第一代民粹主义是对资本主义市场经济的自发抵制,20 世纪 60 年代拉丁美洲的民粹主义

复兴也是这些国家走向经济现代化的伴生物,90年代初东欧国家的种种民粹主义努力同样是对经济市场化的一种刺激性反应。所以,正如一位研究民粹主义的学者所说,“尽管在前现代时期中能找出民粹主义^①的雏形,但民粹主义在本质上是一个现代现象。在经济现代化中产生了农业民粹主义形式,在大众的政治动员中形成了政治民粹主义。过去半个世纪,民粹主义的观念和态度在学术界的地位有很大的变化”^②。

民粹主义的兴起还与它可能带来的短期政治和经济利益紧密相关。从政治上说,民粹主义的口号在国家面临政治危机时具有很大的吸引力。政治家的民粹主义主张通常能在短期内迅速而有效地动员广大的群众,把他们纳入政治过程,从而获得广泛的群众基础。这对加强政治领袖个人的政治权力,维护短期的社会政治稳定,以便推行其政治主张,具有直接的作用。例如,智利的阿连德总统在1970年的总统选举中得票仅36%,但当他在全国普遍实行民粹主义的政治经济政策后,支持率便急速上升,短短的一年后即在1971年其支持率便升至50%。近年来的专门研究还表明,民粹主义政策不仅可能导致短期的政治利益,而且可能带来近期的经济利益。据民粹主义研究专家贝拉·克雷斯科维茨(Bela Greskovits)教授说,实施民粹主义的经济政策后,在特殊的情况下,一些重要的宏观经济指标如经济增长率、通货膨胀和实际工资在短期内能戏剧性地得以改善。而且这些短期的经济利益在眼前不会发生意外,它所潜藏的危险要到后来才会被人们发现。例如,要过相当一段时间后,才会发生预算和收支情况的恶化以及国际储备的枯竭^③。

^① 此处原译‘平民主义’、‘人民党主义’、‘民众主义’等,为统一译名一律改译‘民粹主义’。——引者注。

^② 戴维·米勒和韦农·波格丹诺编《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社,1992年,589页。

^③ 参阅贝拉·克雷斯科维茨“东欧存在着蛊惑人心的民粹主义吗?”《泰洛斯》1995年冬季号,91~107页。

民粹主义的产生还与其他的一些因素有关,如由外族入侵或外部压力导致的民族危机感或认同危机感;由经济萧条或暂时的经济不景气所引起的群众的普遍失望或失落;某些别有用心政治家蛊惑人心的宣传鼓动;政治制度,特别是民主制度的不健全等等。显而易见,上述滋生民粹主义的所有现实条件在现代化过程中,特别是在现代化初期,始终都潜在地或多或少存在着,所以,现代化伴发民粹主义对于任何国家来说都是可能的。这一点已为民粹主义的研究者所证实:“自19世纪以来,在不同的政治文化氛围、不同的历史时期以及不同的国家中,民粹主义均在现代化的进程中出现”^①。

综上所述,我们可以得出这样的结论,在社会现代化过程中可能产生的民粹主义与其说是一种独立的意识形态或政治体制,还不如说是一种超意识形态和超政治体制。正如有人形象地说的,它是一种“政治涂料”,它可以涂在截然相反的不同意识形态和政治体制上。迄今为止,它不仅与自由主义、保守主义、民主主义等联姻,而且也与法西斯主义、民族主义、权威主义等结合;它不仅为社会党、民主党、共和党和绿党所使用,也为法西斯主义者、无政府主义者、皇权主义者和政治野心家所运用。民粹主义是一种极为复杂的现象,它有左的一面,又有右的一面;有进步的一面,又有反动的一面;有先进的一面,又有落后的一面。它有民主的内涵,但最终极可能走向专制独裁;它有爱国的情调,但常常导致极端的民族主义;它反对精英政治,但结果经常是个人集权;它貌似激进,但实质上经常代表保守落后的势力。因此,民粹主义对于现代化和社会进步来说,或许是福音,但也很可能是祸害。

(俞可平:中央编译局当代社会主义研究所 所长)

^① 吉塔·伊内斯库(G. Ionescu)“民粹主义”(Populism),见戴维·米勒和韦农·波格丹诺编《布莱克维尔政治学百科全书》,中国政法大学出版社,1992年,589页。

汇入世界主流文明

——民族主义三题

孙立平

世界将进入一个民族主义时代？

苏东巨变，苏联解体，两大阵营之间持续 50 年的冷战结束，标志着一个历史时代的终结。但这同时，也就向人们提出一个必须要正视和回答的问题：我们现在正在要进入一个什么样的时代？

实际上，各种各样的人已经开始试图对这个问题提供答案了。福山说，苏联的解体，也许是标志着“历史的终结”。亨廷顿则预见在意识形态的冲突结束之后，将是文明的冲突。然而，似乎有更多的人认为，代替社会主义与资本主义两大阵营对抗的，将是民族国家主体地位的恢复，将是不同国家或民族间的民族主义之间的对立。换言之，在政治意识形态对立结束的地方所留下的真空，将由民族主义的意识形态来填充。

从今天的世界来看，似乎也在不断地为这种观点提供着论证：原苏联中的波罗地海三个共和国分离出去，成了三个主权国家；车臣独立的枪声至今还没有完全停息下来；波黑冲突旷日持久，最近刚刚达成的协议不知是否能得到遵守；非洲的部族冲突换连不断；美国与日本的贸易战愈演愈烈。所有这一切似乎都在提醒人们，在意识形态的冷战结束之后，过去受到跨越国界的意识形态制约的民族和国家的主体意识在迅速苏醒，民族的利益，加上价值的隔阂，更使民族国家成为当今世界中的真正的“个体”。

如果，我们承认在当今世界上，确实存在着这种民族主义的

上升这回事,那么,紧接着的问题就是,这种上升中的民族主义究竟意味着什么?这当中可能有三种完全不同的判断。一是将其看作是冷战的余响,也就是说,在由意识形态的框架形成的国家阵营解体之后,民族主义表明了部分国家对新的环境的反应的调整。二是将其看作是意味着一个由民族主义支配的时代的到来。按照这样的一种看法,当今和今后相当长的一段人类社会的历史,将是以民族主义为主题的,民族间的冲突将是世界的“主要矛盾”。三是将民族主义看作是一种新的国际秩序建构的前奏,也就是说,经过由民族主义造成的摩擦和磨合,将会形成一种新的国际秩序。

我个人认为,尽管存在着种种的障碍,但最大的可能仍然是第一和第三种。也就是说,目前表面上在各地兴起的民族主义浪潮,既是旧的国际秩序崩溃的回响,也可能是新的国际秩序重构的前奏。

1. 民族主义兴起的危险,正在引起国际社会的普遍关注。1995年是第二次世界大战结束的50周年,在这个时刻,世界上的主要国家都举行了各种形式的庆祝和纪念活动。实际上,这次几乎持续了长达一年的纪念活动,一个基本的背景就是对于民族主义的警觉。毫无疑问,造成第二次世界大战这场巨大人类灾难的一个重要原因,就是极端的民族主义的发展,即法西斯主义的产生。就此而言,我们应当相信,人类追求和平的重要价值的存在。比如,最近拉宾的遇刺,在国际上引起的广泛悼念和纪念,就足以说明,当今的世界并不是如某些人所说的,完全是一个强权的世界,应当承认社会正义的存在。尽管它的作用的发挥,还受到很多的限制,在许多情况下会屈从于现实的利益。

2. 就国家间或民族间冲突的处理和解决,国际社会已经积累了相当的经验。第二次世界大战结束之后的近50年的时间,虽然总的对抗是在两个阵营之间进行的,但国家与国家之间,民族与民族之间的对立与冲突一直没有停止过。与此同时,国际社会也在不断地进行种种努力,以调节和制止这些冲突。在这个过程中,国际社会已经积累了许多这方面的经验。特别是联合国在维护世界

和平方面,起着越来越重要的作用。而且,我们还有理由相信,在冷战结束之后,一些导致长期持久冲突的因素,即过去我们分析某些冲突中的那些“根本原因”,正在消失。国际上处理某些冲突的障碍正在消失。

3. 我们通常所说的国际社会、国际秩序,并不完全是以政治意识形态为基础建构起来的。那种认为,在政治意识形态消失之后,民族主义会风起云涌,国际秩序会脆弱不堪的看法,在很大程度上是以一种相反的假设为基础的。这种看法表面上看起来有道理,而且似乎由于其洞察了背后的利益关系而显得深刻。但实际上,这种看法是相当片面的。在冷战结束前的国际秩序中,确实包含着某些意识形态的因素,但当时的国际秩序,并不全然是在意识形态的基础上形成的。经济上国际市场的形成,技术、文化、体育等各方面交流的增加,都是促进这种国际秩序形成的重要基础。即使是在冷战结束后,这些基础仍然是存在的,而且从某种意义上来说在有些方面还有所加强。

从事实上来看,说民族主义风起云涌,恐怕也不是事实。当然,苏联的民族主义的发展导致了国家的解体,巴尔干半岛的冲突是旷日持久的。非洲的部族冲突也一度激化。但这只是问题的一个方面,从另外一个方面来看,民族之间的和解和合作的趋势也在发展,中东的以色列和阿拉伯之间在走向和解,西欧在走向融合,拉丁美洲在走向合作,东亚的状况至少没有恶化。而且,我们能够看到的一个明显的进展是,利用国际力量来解决地区冲突的努力在明显增加,其实际效果是有目共睹的。

民族主义之于中国

当人们还在争论冷战后会进入一个什么样的世界的时候,在我国,特别是在知识界,在经济界,甚至在其他领域的社会生活中,民族主义也在开始成为一个引人注目的话题。在国内,民族主义

话题最初的出现,大约是在 90 年代初的时候。而在最近的一两年中,由此引出的议论已经越来越多。

就这个过程的面来看,国内民族主义思潮的出现,与国际上的民族主义的某种程度的复兴是大体同步的。特别是亨廷顿的“文明冲突论”为这样的讨论起了明显的刺激作用,尽管亨廷顿的“文明冲突论”与民族主义有着很大的差别。因此,从这个过程的面来看,似乎给人们一种感觉,即国内的这股民族主义思潮的产生,好像是对冷战后新的国际格局的反应。但如果仔细分析一下,就可以发现,过程的同步,也许仅仅是一个巧合。从某种意义上来说,即使是没有国际环境的民族主义的刺激,能够导致民族主义思潮产生和形成的那些因素,仍然是存在的。

国内民族主义思潮出现的最直接的动因,无疑也是与苏东巨变紧紧联系在一起的。不过这当中在逻辑上有一个重要的区别。

如前所述,在国际上,民族主义思潮是产生于这样的一种逻辑:将由民族主义填充政治意识形态留下的真空。而在国内,苏东巨变对民族主义形成的作用则表现在,人们从中看到了一种比社会的停滞或不变革更为严重的危险,即社会的解体。如果这种危险存在的话,民族主义则成为一种化解这种危机的武器。人们都不会忘记,在苏东事件发生之前,在中国的知识界,集中火力所抨击的是那种阻碍根本性的体制变革的取向,认为固守那套不合理的体制,是对中国的发展与生存的最大障碍。80 年代末的“球籍”的讨论就是其最典型的代表。但苏东巨变的发生,特别是苏联的解体,在相当一部分人的脑海中出现了另外一种可能性:在传统的意识形态衰落,社会矛盾和危机加重的情况下,政治的与社会的解体,恐怕是一种比停滞和保守更为严重的危险。正是在这样的背景之下,一些人开始了对民族主义的倡导。这在很大程度上意味着将民族主义作为转型期意识形态的一个重要的思想资源。从这个意义上来说,这种民族主义带有很强的实用主义的性质。或者说,民族主义的倡导者们更加看重的是它的一些重要而实用的社会功能。应当说,无论

是在历史上,还是在当代的世界上,民族主义之所以屡屡成为政治家最钟爱的武器,应当是在于民族主义往往可以起到其他的意识形态所不能起到的一些重要作用。比如,在社会缺少凝聚力的时候,民族主义可以在国民中造就一种共同意识;在政权的合法性基础受到威胁的时候,可以起到强化政权的合法性基础的作用;在社会的内部分化导致不同阶层间的巨大裂痕的时候,可以使人们减少对这些裂痕的关注,而去更多地关注其间的一致性。可以说,当初一部分人对民族主义的提倡,在很大程度上是出于对这些重要的功能的看重。

然而,如果我们更深入地分析一下90年代初中国民族主义形成的原因,就可以发现,这种思潮的产生,除了这些实用价值之外,还有着更为深刻的原因。这当中最重要的是十几年的发展在很大程度上改变了中国与世界的关系。

中国近些年来的迅速发展,是与改革开放联系在一起的。而在这个过程中,对外开放,起着至关重要的作用。但同时应当看到的是,在这十几年的时候里,中国与国际社会,特别是与西方国家的关系,也已经发生了逐渐而深刻的变化。我们都不会忘记,在改革开放的最初阶段上,西方社会的制度结构和价值观念,曾经对我们的社会发生过重要的影响。在那个时候,虽然在意识形态上与西方是敌对的,但具体的利益冲突,特别是具体的经济利益的冲突并不频繁。在当时的情况下,西方之于我们,主要是作为一个令人羡慕而又非常遥远的模仿对象存在的。在那个时候,在人们的印象中,西方就意味着发达的物质,充满活力和理性的精神,严谨而合理的制度安排,高级的技术和充裕的资金。但在十几年后的今天,中国,特别是中国的经济,已经更深地进入到国际社会中去了;而西方也已经由过去现代化初级阶段上的一个遥远的模仿对象,变成一个现实的竞争者。在此种情况之下,利益的冲突,特别是贸易的摩擦,在越来越频繁地发生着。当人们满怀期望进入世界市场的时候,突然发现这个市场远不如原来想象的那样理想,发现这

当中还有一个不合理的国际经济秩序的存在。进入“关贸总协定”的苛刻条件,无疑在人们心目中留下了阴影。而大量进入的外资,在经过了一段时间之后,也出现了一些原非人们预期中的结果。于是,不合理的国际经济秩序,跨国资本与民族资本的关系,开始成为人们热衷的一个话题。

同时,另外的一个因素的作用也是不能不令人注意的。经济的迅速成长,不仅使西方由一个令人羡慕的模仿者变成一个现实的竞争者,而且,随着经济的迅速增长,由屈辱的历史和长期贫困所窒息的民族自尊和自信心也迅速复苏。然而值得注意的是,在这样的条件下复苏的不仅是民族的自信和自尊,在一部分人那里转变为一种膨胀心理。这就为民族主义注入了一种更为深厚的社会基础。《第三只眼睛看中国》一书中有一段话虽然过于尖刻,但距离事实恐怕并不遥远:“笔者在中国旅行期间,曾随同许多衣装入时的中国人乘船游览中朝界河鸭绿江。当船抵近北朝鲜的新义州市的岸边时,船上的中国人高声向岸上比他们更面黄肌瘦的朝鲜人呼喊:过来吗,这边有狗肉吃。其民族优越感和沙文主义情绪给人极深的印象。……而在中国南方的一些城市,游荡于饭店前厅的操非法皮肉生意的中国少女却更愿意兜揽南韩客人,因其出手阔绰,且比日本人更易哄骗。……向富邻居卖淫和讥笑穷邻居,都是一种令人厌恶的社会习气”。在这个过程中,对于改革以来的成果的片面的宣传,对于苏东等国家改革以来的经济困难的夸大性的描绘,都对这样的情绪起了重要的推动作用。

汇入世界主流文明

在今天的世界上,民族主义似乎是一个令人难以琢磨的怪物。在不同的具体条件下,民族主义所起的作用简直“判若两物”。

民族主义存在的基础,在于在当今的世界上,民族国家是一种最基本的结构单元。从这一点来说,它很类似于一个社会中的个

人主义。在一个社会的内部,个人是最基本的结构单元,在这个基础上形成了个人意识和个人主义,如果我们不是将个人主义理解为自私自利的话。同样的道理,在人类世界的范围内,民族国家是最基本的结构单元,在这样的基础上,也会形成与传统的种族主义相区别的现代民族主义。这种与现代民族国家相联系的民族主义,在很大程度上可以理解为一种国家主义。由于上面所说的道理,由于民族国家是国际社会中的最基本的结构单元,民族意识的形成,可以说是一件自然而然、天经地义的事情。热爱自己的国家,热爱自己的民族,都是一种正当的、无可指责的感情。但应当引起注意的是,在朴素的民族感情、民族意识与民族主义甚至极端的民族主义之间,并不存在可以清晰界定的界限。

如何面对民族主义提供的巨大力量,而避免民族主义可能造成的巨大灾难?有些人据此认为,关键是在对民族主义的“度”的把握。这种观点在理论上应当说是不错的。但问题是,如何把握这个度?什么是对于“度”的把握的保证?

更重要的是,民族主义情绪的兴起,以及这种民族主义的情绪在社会生活中的影响的不断加深,使得一个问题再一次提到我们的面前,这就是中国要不要继续进入和融入世界主流文明中去。只要回顾一下民族主义在一些发展中国家历史上的不同作用,就令人不能不产生这样的担忧。在帝国主义和殖民主义统治的时期,民族主义曾经是唤醒人们的觉悟,将殖民地人民团结起来,反抗殖民主义统治的重要工具。没有民族主义的强烈意识,我们就很难想象会有那么多人投身于民族解放的事业,很难想象在一个弱小的民族中会积聚和爆发出那样大的力量,很难想象力量相当强大的殖民主义者会“同意”殖民地人民的独立。但在独立后的发展中,民族主义的作用却发生了明显的变化。在有的国家,民族主义成为激励人们奋发努力的精神力量,但在另外的一些国家,民族主义情绪却成为自我封闭的理由,成为社会与经济发发展的障碍。只要看一下当今的世界,我们就不难看出,一些最旗帜鲜明地坚持民族主义的国家,往

往也就是最抗拒现代化的主流文明的国家,有的甚至也就是当今世界上最落后的国家。这一点对于正处于改革的转型期的中国来说就具有更为至关重要的含义。在对社会主义国家的经济体制改革进行研究的时候,加利福尼亚大学圣迭戈分校的罗纳—塔斯(Akos-Rona-Tas)提出一个区分,即:将向市场经济的转型划分为计划经济的侵蚀阶段与向市场经济的转型阶段。在罗纳—塔斯看来,侵蚀阶段基本上是自下开始的,推动这个过程的就是那些追逐个人利益的人们;而转型阶段则基本上是自上启动的,它主要是通过以建立市场经济为目标的关键的立法行动实现的。

由此可见,在转型的阶段上,要解决的一个重要的问题,就是新的体制框架的确立。从某种意义上来说,这个阶段是一个更具有根本性意义的阶段。在这样的历史背景之下,民族主义的作用就尤为值得注意。从前面的分析中,我们也许可以引申出一个问题,这就是作为手段的民族主义与作为目标的民族主义这两层含义之间的关系。所谓的作为手段的民族主义,主要是指其在社会整合和民族凝聚等方面的作用;作为目标的民族主义,则是指片面夸大本民族某些特质的优越性,并以这样的优越性来拒斥其他民族文化中有益的东西。当然,这样的分类并不是很确切的,但这两种含义之间的区别却是显而易见的。就一个正在进行现代化的落后国家来说,前一种意义上的民族主义往往会对现代化起推动的作用,而后一种意义上的民族主义则往往使这个民族的现代化走向歧途,甚至出现对现代化的反动。

应当看到,体制框架的建设和定型,并不完全取决于当时的那些客观的社会条件,同时也取决于这个社会的积极主动的选择。

在这种情况下,能否自觉地选择世界的主流文明,将自己自觉地融入到这个主流文明中去,并在这个主流文明中成为一个积极而活跃的角色,仍然是中华民族面临的一个关键的抉择。选择这样的一种世界主流文明,并不仅仅是出于主观的偏好,尽管不可否认有这方面的因素,因为这种人类社会的主流文明代表了一种文

明的一个更高的层次；更重要的是，在中国社会进一步发展的过程中，将会再次遇到主流文明形成中所曾经遇到过的那些问题。世界主流文明已经经历了几百年的发展，汲取了几千年人类发展的历史经验，它决不仅仅是某一些国家和地区人们智慧的结晶，同时也可以说是整个人类几千年发展的积累和结晶。在它发展的过程中，曾经遭遇到一系列问题的挑战，而对于这种挑战的回应，大多数已经以经验，特别是以制度安排的形式积累起来了。

我们可以预期，在中国进一步发展的过程中，类似于如何建立一种能够合理配置资源同时又具有自我发展动力的经济体制，如何建立一种以法治精神与法律体系为基本框架的社会生活的运行机制，如何建立一种能够有效沟通国家与民众、政府与个人的关系并能够具有较高效率的体现宪政精神的政治和政府体制，如何在保证社会的总体进步的同时最大限度保护个人自由，如何建立一种使科学和理性的精神能够正常发育和存在的人文环境，所有这一切，都是在中国现代化和发展的过程中将会遇到的具有挑战性的问题，但是可以说，迄今为止，还没有另外的一种文明能够为我们解决这些问题提供更为成功的系统经验和制度框架。

在这种情况下，如果狭隘地以民族主义作为一种基本的标准，由此设定一个国家或社会的发展目标，将会对中国社会的发展造成极为有害的影响。这一点在落后的发展中国家，是经常可以看到的。尽管人们从善意出发，试图将民族主义加以理性化，但由于民族主义是建立在一种感情的基础上的，因此，对其进行理性化的可能性是很有限的。这些国家的民族主义者的一个惯常的做法，是以本民族的独特性作为出发点，排斥作为人类文明在价值、制度安排、运作规则上已经形成的种种的积累，完全是出于一种对立心理地想形成一个所谓的“第三条道路”。但事实表明，这样的“第三条道路”，往往是一种民族主义的乌托邦，其结果与我们在前些年以意识形态为指导的乌托邦没有什么两样。

（孙立平：北京大学社会学系 教授）

自由主义与民族主义的契合点在哪里？

——回应盛洪先生的“挑战”

秦晖

盛洪先生的《经济学怎样挑战历史》^①一文连同其姊妹篇《什么是文明》^②以“新蛮族征服论”重写了近代以来的中西关系史，视角独特，立论新颖，引起了学界关注。但笔者认为，把近代中西关系描写为反自由贸易的西方蛮族征服了维护自由贸易的文明中华的历史，于史实有违。而他从“文明”定义出发建构的一整套关于由中华文明以自我牺牲的精神弘扬自由主义并进而拯救世界的理论，在逻辑上也是混乱的^③。

然而，盛文提出的问题却很重要：自由主义与道德理想、与民族文化及合理的民族主义应当协调，这是笔者对盛文的认同之处。但如上所述，盛文的论述无论在经验上还是逻辑上都大可商榷。那么这种协调究竟可不可能？我以为是可能的。试循以下逻辑思路推论之：

—

应当承认自由主义价值是超民族（亦即超“文明”）的普世价值。换句话说，效用不可比，个人选择应尊重，个人基本权利与个性应维护，个人效用的社会整合应根据合意原则或契约原则。这

① 《东方》1996年第1期。

② 《战略与管理》1995年第5期。

③ 见拙文《关于“新蛮族征服论”与拯救文明之路》，《战略与管理》近期拟刊。

些是对各民族各“文明”都适用的。当然,这些价值得到弘扬有个过程。任何民族都是从野蛮时代过来的,其成员的自由个性是逐渐形成的。但这一过程根源于普遍人性中的潜能,因而它的实现从本质上说不能归因于其他民族的“文明移植”。

二

既然存在普世价值,就可以这一价值为尺度确立制度可比性原则。即在把个人整合为社会的那些规则中,对个人选择的尊重程度、对个人基本权利的保障程度,对个性自由的容纳程度以及因此达到的全体社会成员能享有的总效用是有差别的。因而制度确有优劣之分:“自然”的制度优于“人为”的制度,市场经济优于命令经济,民主政治优于专制政治,政教分离优于政教合一,信仰自由优于宗教审判,等等。根据这一原则,即使是宗教,按宗教哲学大师别尔佳耶夫的说法,纯粹作为“个人信仰”的“真宗教”是不可比的、无优劣的,但宗教制度是有优劣的:宽容的宗教制度优于神权的宗教制度。

三

那么“文化”(或“文明”)是否可比?这要看怎样定义它了。为避免学理上的纠缠我们可以很经验地认为:当前人们倾向于以民族定义文化,以文化定义民族;文化是民族的特征,民族是文化的载体。在这样的语境中“文化”实际上是“民族性”的代称。这样定义的文化当然是无优劣的——这与其说是经验判断,不如说首先是逻辑判断,因为肯定文化有优劣就等于说民族有优劣,而这违背当今人类的价值。

但这样的判断就要求把可比较其优劣的一切因素(如制度)排除出“文化”(指与民族性相联系的“文化”)范畴。换句话说,文化

相对主义的基本命题(凡文化都有价值,文化无优劣、不可比)在这里应该倒过来说:“凡是无优劣、不可比的民族标识都是文化。显然,它主要是一整套无制度意义的(或者说可与多种制度相容的)纯粹审美符号。中餐与西餐、英语与汉语、唐装与西装、过圣诞与过春节都是“文化”,中国的龙、日本的菊花、西方的十字架与阿拉伯人的新月等各自能唤起人们审美认同的符号也是“文化”,它们都不可比。但民主与专制、宗教宽容与宗教审判这类可以人类价值判断优劣的范畴,就不是这个意义上的“文化”。

四

综合二三点可以推论:民族认同或文化(文明)认同的本质不是制度认同,不是“思维方式”或“价值体系”认同,更不是对特定权力的认同,而是纯粹符号审美的认同。这不仅是逻辑推论,而且符合人们的日常经验:人们可以拥护帝制或拥护共和,可以长于形象思维或抽象思维,可以有功利追求或道德追求,可以是新儒家或马克思主义者,但只要他们都说汉语,吃中餐、过春节,都对龙、长城、黄河之类象征符号产生审美愉悦,等等,那么他们就会被承认为中华文明中人。反之,同样是共和拥护者,长于抽象思维者,追求功利价值者,或者同样是马克思主义者,如果有些人认同上述符号,有些人则讲英语、吃西餐、过圣诞,对龙一类符号麻木不仁而对十字架之类符号产生审美愉悦,那么他们就会被承认为分属两种不同的文明。

那么为什么要认同这些符号,或者说为什么要认同民族或文明呢?这没有道理可讲。因为我们已判定民族不可比,文化无优劣。因此我们认同此而不认同彼就完全是感情问题而不是学理问题,或者说是前定条件问题而不是选择问题。就像说我为什么要爱母亲?不是因为她比别人漂亮、比别人有钱有权有学问、比别人聪明能干,而仅仅就是因为是她而不是别人生育抚养了我。母亲

无法选择,哪怕她很丑很穷很无能,她也仍然是我的母亲并为我所敬爱。母亲不可比,但母亲可亲可敬爱,所谓民族认同或文明认同也是如此。

五

至于“民族主义”在国际关系中主要是个利益认同而非文化认同问题,与利益冲突而不是与“文明冲突”相联系。英国人发动鸦片战争主要是为捞钱,而不是为了在中国传播“基督教文明”,他们后来与尊崇儒教的清廷联手打击皈依“基督教文明”的太平天国就更能证明这一点。当时英国的制度优于中国,所以他们胜了。中国人的利益受到英国的无理侵犯,所以要抗英;而英国的制度相对优越,所以国人又要学英;外部利益冲突于是带出了内部的制度冲突。至于“文明”(上文论述的非制度性文明)因素的作用无非是为上述两种冲突提供象征符号而已。文明、制度、利益三者冲突中的作用与关系就是如此。把什么问题都扯到“文明”上去,只能把本来明明白白的道理弄得云山雾罩,神秘兮兮。没有利益、制度背景而纯粹为“文明”发生的冲突就是在古时也很少见。但应当说,文明、制度与利益这三者在民族冲突中的作用是随着社会的发展而依次淡化的。像十字军远征那样相对而言“文明冲突”色彩较浓的“圣战”古时很多,现在少了。制度冲突在冷战时代很多,冷战后也在减少,而利益冲突犹如商业竞争,就是在市场——民主原则——统天下的条件下也不会消失。“文明冲突”随社会发展而淡化的现象在当代世界的横向比较中也可得到证明。瑞士、比利时、加拿大这些发达世界中的文化多元国家,远比东欧的同类国家“文化冲突”更缓和。加拿大的法裔即使将来终于分离出去,也会是和平分家;美国的种族矛盾更纯粹是利益矛盾,无论黑人还是其他族群都并不要求脱离美国而建立独立的文化共同体。在东欧内部,相对较发达的捷克与斯洛伐克能和平分手,相对欠发达的前南斯拉夫

则发生了战争，而前南境内最不发达的波黑，打得也最凶。在前苏联，俄罗斯与其西边相邻民族的关系也比南边较为理性，而不发达的前苏联南部，尤其是高加索，则“圣战”气氛最浓也最凶。有人说那是因为非基督徒的高加索诸民族与基督教俄罗斯的文化差异比俄与西部诸邻的差异更大，其实未必，因为在高加索不仅信基督教的俄罗斯人与穆斯林车臣人、基督徒亚美尼亚人与穆斯林阿塞拜疆人在打仗，同为基督徒的阿布哈兹人与格鲁吉亚人、同为穆斯林的车臣人与印古什人也冲突剧烈。因此说“文化冲突”是落后社会的现象大致不差。

当代的民族主义主要以利益认同为基础，亨廷顿大讲“文明冲突”其实是在替美国的国家利益打掩护，我们切不可跟着起哄！

自由主义承认合理的民族主义并把它理解为利益共同体之间的合理竞争。比如说在市场中你我都承认自由竞争制度，但我想赚你的，你也想赚我的。谁也不会因想赚钱就否认自由竞争制度，也不因承认这一制度而“自我牺牲”，因此我以为盛洪所讲的“中华文明”以自我牺牲来救世的设想是行不通的，也是不必要的。因为我并不认为“文明冲突”严重到了要毁灭世界的地步。

当然，如果对方否认自由竞争原则，那么合理的民族主义就不仅要为利益而争，而且要为制度而争了。但无论哪种情况，与民族对手在制度上认同与否都并不妨碍合理民族主义内部的利益认同，如同它并不妨碍第四点所讲的文化(文明)认同一样。

六

由此又导出两个推论：其一、民族主义既以利益认同为基础，民族主义者就必须首先成为利益评价的主体。没有自身独立利益的奴隶是无所谓利益认同的。因此合理的民族主义以公民权利的实现为前提。正如鲁迅当年所言：“弘扬民族主义决不是要宣扬这样一种观念：做异族的奴隶不好，那么我们倒不如做自己人的奴隶

吧!”这种观念的实质就是以民族主义为口实来压制公民权利。显然,这是与合理民族主义不相容的。

民族主义所要捍卫的民族利益只能是民族中每个成员个人利益的整合,因而民族利益的体现者只能通过自由公民意志的契约整合程序(即民主程序)产生。任何人不能超越这一程序而自称为民族利益体现者并要求别人为他所宣称的“民族利益”作出牺牲。换句话说,合理民族主义是以民主主义为前提的。

其二,自由主义归根结蒂意味着普世主义,这是因为:经济自由化的公正性要求全球范围内的全要素流通自由化,即不但要有世界性商品贸易自由,还要有投资自由、人口流动自由与信息自由。如果只是部分要素(例如商品)自由流通而其他要素被凝固,那就会出现要素回报率的壁垒性(非竞争性)不平等。因此对于自由主义来说,普世主义高于民族主义。

全要素的全球性流通自由化将使资本、劳动等要素在市场规则下从过剩地区流向不足地区,使各地区要素配置比例趋向均衡,要素回报率在公平竞争条件下趋向平均。人口、环保、贫富不均等全球性问题在这种环境中才有希望解决。在当代世界,“施舍”是靠不住的,“剥夺”是得不偿失的,与其寄望于重新分配资源与财富的产权,不如为所有资源与要素争取均等的交易与收益机会。单纯商品的国际贸易自由,如今是富国所要求于穷国的,因为这对前者有利并对后者的弱势产业形成威胁。而全要素的国际流通自由,则将是富国所害怕于穷国的,因为这会使两者的就业机会、工资与社会福利的巨大差距被市场这只看不见的大手迅速拉平。穷国与其向富国要“援助”,不如向其争自由,与其日益无望地抵抗商品国际贸易自由的潮流,不如反守为攻,推进全要素国际流通自由。因此,以全要素国际流通自由为经济诉求的普世性自由主义虽然不是民族主义,但却比现行的许多“民族主义”更能维护穷国的民族利益并让富国的民族利己势力害怕。而更重要的是它提供了一种新的、超民族超文化的道德理想、一种普世性自由与公正竞

争的前景、一种新的“世界大同”(不是分配的“大同”，而是机会的“大同”)理想。自由主义与道德理想主义的结合点在这里，而不是在关于“死而复生”的宗教观念中。

七

自由主义虽然本质上是普世性的，但用本民族符号系统来象征自由主义价值是一种可取的操作方式。缅甸的昂山素季以佛教典籍解释自由、民主之类概念即是一例。之所以可取，是因为自由主义要获得本民族公众的认同，就不能张口斯密、闭口哈耶克，只以洋符号来象征自己。而它之所以可行，一是由于自由主义的人性本源是普世性的，因此每个民族的人们都应当能通过本民族象征符号来理解它。二是由于语言符号中能指与所指间关系存在着索绪尔所讲的那种“任意原则”，这为同一能指背后的所指转换提供了无限的可能性。因此，诸如以“因民之所利而利之”解释经济自由主义，以“天下为公”解释民主原则这类“老内圣开出新外王”的尝试是富有意义的。

但这里需要指出两点：首先这只是操作意义上的解释。从学理上说，很难讲古儒先贤真懂得今天所谓的自由主义。这是因为自由主义虽源于普世人性，但人性潜能的发挥有个过程，即人的自由个性是从不发达达到发达的。因此我不认为古代中国真有自由主义，正如西方古代也未必有自由主义一样。虽然自由主义的人性根基应当是中西皆有的。

其次，这种解释的有效性还取决于索绪尔指出的符号化语言中能指与所指关系的另一原则——“差别原则”，亦即：任何意义的确定只能在比较的差别中存在，任何一个概念如果不与其他概念相对，就没有什么确切意义。因而一组语符要确定一种新的意义，关键在于能指的否定指向，而不在于其肯定指向。它的肯定意义是借助这种否定确定的。昂山素季以佛经阐释民主，是以缅甸人

政权“违反佛教精神”之举为靶子。70年代我国大陆“批儒评法”时大讲《盐铁论》，以法家“盐铁官营”的统制经济政策来隐喻当时极左的经济体制。在这一背景下一批台湾学者如侯家驹、李玉彬等以“儒家的自由经济思想”与“法家的统制经济思想”对举，以儒家反对法家“官营”政策的话语来象征“自由经济思想”，取得了很好的“解释”效果。这里的关键不在于古代儒家话语实际上主张什么，而在于它反对什么，今之论者就是以这种“能指否定”来象征他们所想表达的肯定意义的。

但由此看来，盛洪给“中华文明”赋予自由主义解释的尝试就很难说会起怎样的效果。问题还不在于古儒是否真是自由主义者，而在于目前反自由主义的现实因素人所共知的情况下，盛洪借用儒家话语的“能指否定”却不是指向这些因素，而是指向通常被认为是、而且盛洪自己也以为是（他明言自己的武器也属于“西学”）自由主义大本营的“西方文明”。这样，不仅别人在解读盛洪的文本时难免会“误读”，就是他本人走笔到最后也似乎为自己的“解释”所困惑（“心惊肉跳”），以至于宣扬了半天自由主义最后却得出个显然非自由主义（姑且不说是反自由主义）的结论——“死而复生”来。

但是我想，他的初衷——解决自由主义与道德理想主义、自由主义与民族主义的契合问题还是可能达到的，以上这七点论述就算是对这一初衷的回应吧。

（秦晖：清华大学历史系 教授）

民族主义：复兴之道？

陈少明

民族主义正在成为 90 年代中国知识界的热门话题。1992 年在香港及 1995 年于深圳，先后便有“民族主义与中国现代化”及“世纪之交的民族主义”两个讨论会。有些杂志也发表了引人注目的文章。虽然不能说它已是一门显学，但这种现象如出现在 80 年代，则是难以想象的。由于民族主义涵义宽泛，歧异较大，且即使理解一致者，立场也可能不同，故它作为一种思潮的话，仍有较大的可塑性。在这种情势下，站在理智的立场上，对其批判性的分析，也许仍有益处。

毫无疑问，问题有它的国际背景。冷战结束，伴随着东方阵营的瓦解而出现的是一系列民族危机，其中最引人瞩目的便是苏联的解体与南斯拉夫的分裂。冷战演变为热战。由于社会主义与多民族两个共同的特征，使不少人产生联想而把焦点转移到中国上来。同时，以美国为主的某些西方国家的对华政策，也在刺激人们的民族主义情绪。除人权争论外，像银河号事件，申办奥运及“人关”的麻烦，在知识界看来，也都不属意识形态对立的范畴。与此相应，亨廷顿教授那篇策论式的《文明的冲突？》恰好给人一种为华盛顿的对华政策作注解的印象。该文几乎受到华人学界（尤其大陆知识界）的共同拒斥绝非偶然。

国内的情形，则是 80 年代以来实施的改革开放政策给社会造成深刻的影响。从计划经济向市场经济的过渡，在提高国家经济实力的同时，也导致原有社会阶层的变迁及民间生活方式的变化。这就把原来的意识形态置于尴尬的局面。外交上，虽放弃意识形

态标准而尽量务实,但又不可能与西方国家采取共同的价值准则。这反而导致需要单方面承受外部意识形态的压力。对内,空泛的政治口号在变迁的生活而前已失去其现实意义,但需驾驭复杂多变的改革过程,政府仍需掌握对社会有感召力的精神工具。在这特定的历史情势中,民族主义又被推举为“候选人”。

民族主义虽复杂,但有必要区分民族主义信仰与民族立场。前者是思想学说,即本文评论的对象,后者指具体的利益原则。有民族立场不一定要支持民族主义。以学界对亨廷顿的文章的反应为例,也许可说明问题。《文明的冲突?》对宗教、民族及文化关系的说法虽然很暧昧,但是他用民族冲突说明文化冲突时,其挑起的问题具有民族主义的性质,不过,对他的反驳可以设想出两个不同的类型。一种是站在儒家或伊斯兰文化的立场上,针锋相对,攻击非难西方的民族文化传统。另一种是站在普世主义的价值立场上,反对任何一种狭隘排外的民族主义立场。或者是民族主义的,后者则(用已往的说法)是国际主义的。因此,不支持民族主义并不等于不爱国,更不是主张爱国,他同样可以有一份关心国家、民族利益的中国情怀。

近代史是今天民族主义主张灵感的源泉。近代中国是民族危机的时代,但对危机的反应却有两条不同的思想路线。一条是康有为为代表的大同主义。在民族危机面前,其着眼点不是强调维护民族传统的特殊性,而是要求落实一种人类共有的普遍价值。这种价值蕴涵在文化传统中,但在历史变迁中失落,而现代西方则保留着,启示我们及重新发扬它。因此,他试图通过制度的改革来满足这种普遍价值的要求。另一条是章太炎为代表的国粹主义。章的国粹观念虽有区分满汉、反清革命的需要,但也有反“欧化主义”的功能。他要通过历史文化的梳理来塑造民族灵魂,振奋民族信心。

两种思想走向都同许多枝蔓相联系,严复、梁启超、胡适总体上更接近康氏这种类型,而其极端发展,便是“全盘西化”的说法。而现代新儒家或其他传统主义的国家,与章氏更一致,但它有时又与

复古主义划不清界限。不过，如果提取其抽象特征来比较，大同主义与国粹主义，也可以是改革主义与保守主义的区分。一般来说，前者的具体立场是对立的，而后者又自然被当成民族主义的。但大同主义实际也是拯救民族危机的战略。谁又能承认，在普遍价值的追求背后，也是一种炽热的民族情怀。两者的合理性，都有相对的界限。保守主义要限定在同体验生活有一定距离的精神文化领域，而大同主义则体现在行为制度领域。而近代以来，正是“改革—大同”的思想领域，为中华民族摆脱危机，传统中国走入现代世界起更决定性的作用，这是今日的民族主义需要加以考虑的历史前提。

就最受关注的情形而论，民族主义讨论可分离出两个不同的焦点。一是民族统一与民族独立，一是民族利益与国家利益。前者大陆学界少有争议，后者则不甚明朗，需要辨析。从“民族—国家”统一体的角度看，国际上，国家是民族的政治组织形式，维护、争取国家利益就是为了民族利益^①。任何国家代表都应是其民族利益的代表；但一国之内，两者未必能等同。国家表现为政府等具体的组织形式，民族则是由其领导的大众。政府的意志是否代表大众的利益，则得由具体的制度及历史情势决定。以第二次世界大战为例，法西斯与反法西斯主义的国家都声称为民族利益而战，其时国家意志都凌驾于个人利益之上。但结果是，有些国家利益与民族利益是一致的，有些是背离的。纳粹时代的德国，国家牺牲了人民，即最终损害了德意志民族的利益。民族主义很容易、但却不应演化为国家主义——即盲目强调贯彻国家意志。在和平的年代里，如果我们热衷于强调国家意志的话，那只有一种选择，就是

^① 《布莱克维尔政治学百科全书》对“民族国家”(Nation - State)的解释可以参考：“两种不同的结构和原则的融合，一种是政治的和领土的，另一种是历史的和文化的。……民族的公民要素和领土要素越明显，其融合过程便越为容易；反之，民族概念中的种族要素越突出，国家与民族融合和合一的可能性便越小。在为数不多的情况下，国家和民族甚至于在同一领土范围内共存，并在社会的文化混合中和谐共处，造成这种结果的原因更多的是因为一种种族民族主义，它刻意追求的是使某一特定的种族取得独立的地位，而不是使国家制度和公民的民族性获得同步发展。”（中文版，中国政法大学出版社，1992年，490页）

从市场经济退回到计划经济,因为只有计划经济才能体现国家对社会的全面干预能力,市场经济中政府可能主要扮演裁判员的角色。倒退是否明智,这不难辨别。

有人担心,若以“改革一大同”的方向发展,会诱发我们原本不存在的问题,或者最终会削弱我们的中国性,因而重提恢复、发扬传统文化的战略任务,迎来以“国学热”为表征的文化保守主义思潮。与之相应,有人以某些发展中国家在现代化的起步阶段,政府权威下降,社会失去中心而陷入无序状态为教训,从而呼唤民族主义,以期作为政府进行社会动员的后备精神资源。这用心良苦,但想法似乎过于简单。

以民族主义进行社会动员是有条件的,一般是民族危机时期,它才对社会有感召力。这方面,抗日战争是较好的例子。但一旦这种危机消失,社会复又一盘散沙。近代以来,无数政治家、思想家都慨叹对老百姓的政治动员很困难。究其原因,是因为常规时期,民众对社会政治事务的参与程度一直较低。如果没法将自己的切身利益同有组织的行为联系起来,对任何政治动员的反应自然冷淡。50年代以后,似有一个例外的时期,民众的政治参与于“文革”达到高潮。但那不应看作常规时期,而且,民众的参与同自己的利益不但脱节,甚至是一种损害,结果便有一种上当的感觉。被滥用过热情是很难恢复的。要提高社会动员的效率,从长远看,切实的措施是通过改革,提高民众参与政治事务以表达其愿望的机会,而不是提些文不对题的口号。

外交与内政不同。国际政治游戏实际是不同国家利益的角逐。在这里,国家利益同民族利益一般可看成一致的。每个政治家都站在民族利益的立场上而对国际事务。现在问题的关键是,这套游戏规则可取吗^①?

^① 关于规则的简短议论,是读完盛洪先生的《什么是文明?》(《战略与管理》,总第12期)以后所想到的。——作者著。

无须否认，当今世界上通行的那套复杂的政治、经济、外交规则，主要是现代史上在西方几个主要大国的影响下制订的。甚或可以说，它是西方文化的产物。许多非西方国家都可对它感到不适应或者有抵触。结果导致不少国家被排除在游戏之外，或者企图向其挑战而没有成功。但是，这些规则是否公正，不能靠部分国家的态度来判断。我们首先来看看，这个规则对所有的参与者是否都同样适用。如果答案是肯定的，那就意味着，西方国家（地区）之间也遵循着同一规则，故不能将其当作欺诈性的。但是，有人也许还会说，由于发达国家（地区）同发展中国家，或西方国家同非西方国家属不同类型，而这些规则在这种划分中恰好是利于一类而不利于一类的。那我们也可看看，已经加入这种游戏的非西方或发展中国家（或地区），到底是获利，还是被损害。例如，我们的近邻日本或所谓亚洲“四小龙”。如果大家也肯定这种观察的结果，那我们就暂时得承认，它总体上是合理的。

当然，这套规则即使在总体上是合理的，也可能包含着对我特别不利的因素。这样，你就面临着对抗、妥协与合作三种选择。全面的对抗有两种旗帜，一种是意识形态，另一种是民族主义。两者的共同点都是拒绝规则的普遍性。如果有实力，你还可以摆出进攻性的姿态，强行修改规则。武器是否先进，综合国力大小都是实力的指标。但更重要的，是建设有竞争力的内部制度。否则最终都会失败。苏联并不缺少先进的武器，也不缺少民族自信心，但最后还是解体了。

民族主义又最容易招致民族的对抗。而对抗中你的实力不足的话，便会承受巨大的压力。这种压力会转嫁到国内，形成一种高压的社会生活局面。在实行高压政策的社会中，最有说服力的理由不外两条，即生活资料的匮乏与外国颠覆的威胁。因为生活资料的匮乏，如果自由竞争的话，有可能因分配的不平衡而造成部分人的生存危机，而这种危机会引发动乱。因此，通过政府的计划供给是最低安全保障。但它却也是政治权力干预整个社会生活的经

济根源。而要对付外国颠覆的威胁,在保卫国家利益的原则下,最自然的选择便是加强政府权力、强化国家意志。在这种情形中,个人的、民间的生活都退居次要的地位。这也是社会被控制的表现。社会高压的两个宏观条件,都在这 10 多年的改革开放中慢慢消失,知识界千万不要因某些具体因素作情绪性的反应,从而给社会开错药方。

人们当然不会天真到以为同西方世界的全面合作是可能的。基本的合作即使可能,部分的对抗仍不可避免。但国家利益的角逐,在正常的环境中,还是诉诸公共价值原则为好。即使有一天,中国真的有能力提出修改游戏规则,也应当以大同主义为旗帜。民族主义是陷于民族危机时不得已的法宝,滥用不得。

大同主义者同民族主义者一样,都希望民族复兴,国家强盛。在这一点上,双方都具有一份中国情怀。但具体主张的差别,可以导出不同的后果。提倡大同主义,说到底,是对改革开放方向的不可逆转,持一种更支持的立场。

(陈少明:中山大学哲学系 教授)

文化批判理论与当代 中国民族主义问题

旺 晖 张天蔚

张天蔚(以下用问):从1993年开始,“东方主义”、“西方文化霸权主义”、“后殖民主义”等理论一时成了中国一批青年知识分子的热门话题。一些西方国家对中国的态度及处理国际事务的做法,促使中国青年,尤其是青年知识分子开始重新认识这些西方国家的真实利益和面目。我们觉得这一话题尚有可开掘之处。特请你对此发表些看法。

旺晖(以下为答):我想在开始谈话之前,首先有几个概念要搞清。美国学者萨依德提出的“东方主义”,以及后来的“后殖民主义”理论,与我们现在通常所说的民族主义并不是同一个东西。在萨依德的理论中,所谓东方主义,主要是指西方人心目中塑造出来的一个东方,它是随着近代西方的发展而不断表现出来的。萨依德是一位巴勒斯坦人,他在美国出书、当教授,但同时还是巴解的高级顾问。他的理论观点非常激进,且带有强烈的民族文化背景。他所提出的“东方主义”,是指西方霸权主义在文化上的一种表现。在他这一理论的基础上,印度裔的美国学者如史皮瓦克等人继承了产生于印度本土的“贱民研究”的传统,发展出了“后殖民主义”的理论。

不管是“东方主义”,还是“后殖民主义”的理论,都和我们现在所说的第三世界国家对西方的态度这样一个概念是很不相同的,原因在于萨依德、史皮瓦克等都是在一个现存的西方教育体系之内从事研究。换言之,他们是在一个大的西方文化或称美国文化

内部,从一个“少数民族”的立场对美国的主流文化提出批评,在这一批评过程中,他们援引了他们本土如印度、中东这样一些非西方文化资源,来作为他们批评的某种出发点。虽然他们都有着本土文化的背景,但他们都同时有着双重身份,他们发言的主要市场在美国,他们的理论都非常激进,但这种激进的理论本身只是在美国现存的文化制度里面出现的一种文化批判。除了上述理论之外,还有所谓“多元文化”理论,这一理论主要是由一些黑人学者提出来的。这一理论出现较早,表面上看它是要求有所谓“多元”的文化,实际上它是针对认为美国文化是一个大熔炉的说法而提出来的。这些黑人提出,美国文化中有多种种族成分,各种文化间并没有什么“熔”,每个社区如唐人街或黑人社区,谁和谁“熔”了呢?没有,如果说融了,也是华人、黑人融到了白人文化中,如一部分华人、黑人成了高等华人、高等黑人,与白人生活在一起,这并不构成各个民族间的融合,只是白人文化对一部分少数民族文化的同化。在这个基础上,那些黑人学者提出“多元文化”理论,强调某一少数民族内部要有一个基本的认同和团结,来对抗美国的主流文化。关于这些理论的背景资料,现已刊发在《读书》上的李欧梵与我的对话,有进一步的介绍。

我之所以特别进行上述强调,在于国内学界已经对一系列文化理论进行了介绍,但在不同的文化语境中,同一命题可能有完全不同的涵义,譬如“后殖民主义”理论在美国出现时是一种非常激进的、从特定立场出发的、寻找少数民族认同感的对西方主流文化的激进主义的文化批判,但当它移植到中国这样一个非常独特的语境中时,很自然地与本土的民族主义传统结合在一起,这一民族主义不再是单纯的文化理论问题,而变成了和本土知识分子内心深处的情感和民族国家利益结合在一起的、有着实体意义的文化选择。另一方面,上述产生于美国的理论均属于激进主义文化批判理论,而激进主义在中国近代历史中,特别是“五·四”传统中,一直是和反主流、反传统连在一起的。可90年代初期,上述西方激

进主义的理论传入中国之后,激起的恰好是一股加强主流的力量。换言之,部分西方激进主义理论进入中国,加强了部分中国知识分子的文化民族主义。并且将这种文化民族主义与民族国家问题结合在一起。“五·四”以来,一方面有反传统运动,另一方面,也有非常强烈的文化保守主义运动,这种文化保守主义在90年代初期得到相当多的知识分子,尤其是青年知识分子的拥护。这有许多重要的历史缘由,也可以区分出不同的取向。其中一种表现为对近代激进主义的反思,而另一种是把对传统文化的继承和对民族国家利益的维护纠结在一起,它无论在文化上或政治上都不是激进的,而是加强主流的,这与同样的理论在美国的涵义截然相反。

我认为产生这种文化现象的原因是多方面的。这一是因为一百年来中国的变革运动,同时也是一个民族主义的运动,争取民族国家富强独立的目标始终没有改变。不论在文化取向上如何不同,或走向了哪一极,如“五·四”后不论是取西方价值体系或中国传统价值体系,在民族国家的主权或发展这一点上,从来没有真正的分歧,始终是共同的目标。此外,80年代末90年代初,相当多的知识分子开始从文化的角度探讨80年代中国社会变革中所遇到的问题,其中很重要的一部分,就是对所谓激进主义的反思,由此探讨诸如社会文化失范等问题,开始重新考虑传统文化在社会变革中的价值和地位。这种理论的思考与一般所说的民族主义倾向不是一回事。不过,从社会意识形态的变化来说,在一批知识分子中产生了从自身的文化中寻求文化的规范和权威的来源的倾向,这也可能促成民族主义的文化倾向。

从国际上看,其背景也十分明显。冷战以后,世界上原有的那种以意识形态的对立作为基本形态的对立格局基本解体,代之而起的是更加赤裸裸的民族国家间的利益斗争。冷战结束之后,尤其是苏联解体之后,美国突然面临一个意识形态上的真空。过去美国的意识形态体系一直是在与以苏联为首的意识形态体系的对立冲突中构筑起来的,现在对手突然不见了,就为了维系一个社会

的意识形态体系,进而维系社会政治的正常运转而言,它需要一个真正有力的对手。西方一些人对中国经济的过高估价中也包含了这种心理上的需要。此外,冷战之后,世界政治格局发生了非常大的变化,中国也好,苏联也好,其社会政治运作都已经脱离了原来在冷战格局下所形成的固有模式,而此时美国的地区研究学科,他们的学者对苏、东及对中国的政治形势以往所作的预测大多不准确,这也说明美国以往的地区研究的方法论深刻地受制于冷战的格局。

实际上对美国的理想化也是冷战的产物,它产生于冷战格局下的资本主义与社会主义的对立中。为了批判自己的社会价值体系,而将美国的意识形态体系当成了某种批判的源泉。而为了使这种批判更加有力,便自然会将其源泉理想化。

问:我们注意到有一批曾经十分激进的青年知识分子在上述变化和冲突中表现出相当强烈的民族主义倾向,和他们过去竭力主张西化的态度形成强烈对比,不知你对此作何评价?

答:实际上主张西化与坚持民族主义之间并不矛盾,一个主张西化的知识分子可能同时正是一个政治民族主义者,不过在这里需要对民族主义这个概念进行一些分析。我们目前所谈的民族主义是随着西方在现代化进程中民族国家的产生而产生的,它与民族国家的国家主权及其他政治上的内涵紧密相关,因此这个意义上的民族主义通常又称为“政治民族主义”。这种民族主义在中国历史上并没有自发地出现过,近代资本主义列强的侵略使中国产生了国家主权的意识,产生了政治民族主义,并且一直伴随着中国一百年来变革历程。中国文化传统中存在着另外一种意义上的民族主义,它是对民族的文化历史的认同来作为认识自己,或同外部交往的基础,某些西方学者称其为“文化民族主义”。

在中国近代史中,主张西化,以西方的价值体系来批判自身文化传统的知识分子中的民族主义,大多为政治民族主义。它的基本前提是认同民族国家的主权,而为了维护自己国家的主权,就必

须向西方学习,学习的结果是一同走向“现代化”,也只有通过“现代化”才能保持民族国家的利益。而“文化民族主义”则是在自身文化传统的基础上,建立与其他民族相处的文化立场。当然,在面临外部入侵时,这种文化态度也与国家主权问题结合在一起。例如清末文化上的所谓“夷夏之辨”,最终也是以政治性的手段来付诸实施。

与此相关的一个有趣的事情是,美国哈佛大学教授亨廷顿在美国《外交》杂志上发表了一篇题为《文明的冲突》的文章,提出了所谓“文明冲突论”,其基本观点是认为冷战时期的意识形态对立消除之后,世界格局将是以不同文明间的冲突为基本范式。例如伊斯兰原教旨主义与基督教文明间的冲突、东亚儒教文明与基督教文明的冲突等等。这篇文章表现出强烈的西方文明中心的倾向,并试图通过这种论述来为美国当前的外交政策作理论奠基。此文一出,就在美国学者中引起了相当多的批评,因为为了描述他们建构的这个范式,亨廷顿显然对历史和现实都进行了大量的省略和简化,并且有些基本的问题无法解答,譬如同一文明中的不同国家是否会为了文化上的认同而放弃其国家利益呢?据我所知,国内已有许多家杂志、许多人都在介绍、评价这篇文章和它的“文明冲突”的观点。评价的见解不一,但引起重视是肯定的。亨廷顿的文化冲突的未来图景在进入中国的语境之后,可能对中国传统原有的文化民族主义产生刺激,因为此时有相当一批知识分子感觉到自己是文化上的西方的异己者。亨廷顿的“文明冲突论”在国内所激起的这种反应,与“后殖民主义”理论在国内激起的反应十分相似。而这两种理论在美国原来的语境中,却恰好是处在对立的两极:一方面是从西方文化中心出发的主流,而“后殖民主义”,则是从边缘出发的反主流文化。在美国,这两极共同构成了一个完整的“话语场”。可是这些理论转移到中国之后,它产生的一个可能的结果是把社会文化中的许多基本力量,整合到一个民族主义的基本立场中去。我以为这是需要探讨的问题,因为这可能带

来许多麻烦,民族主义是一柄双刃剑,一方面它可以凝聚整合民族精神,一方面也会产生很大的负面效应。

问:在我国近代历史上,曾有人将整合民族精神的希望寄托在西方价值体系引进上,但现在似乎有更多的人倾向于利用民族主义。

答:在中国这样一个庞大而又复杂的国家,又处于改革这样一个剧烈动荡的时期,必须找到一个“同一性”或认同的基础。在中国近代史上,历来存在着两种理论或称理想,一种便是以西方的以自由民主为代表的价值体系;另一种则是试图以传统文化,如梁漱溟提出的以“五伦”作为价值中心。但在中国的条件下,这两者显然都未能形成全民族的价值认同。例如在目前这样一个商业化的社会中,传统的“五伦”如何可能成为有例可循的社会公认的准则呢?西方的或产生于基督教文明基础上的那些价值观能否在中国社会中成为认同的基础,则是更大的疑问。那么什么能够成为这样一个整合的力量呢?许多人的看法是民族国家利益,及在这个基础上形成的民族共同体的情感,这恐怕是社会凝聚的一个基本要素。这也是民族主义之所以会在现在的中国产生发展的一个基本的前提。民族主义的产生,一定是与一个国家的基本需要联系在一起,而不是依某个人的意愿形成的。

问:刚才你已谈到,民族主义是一柄双刃剑,走向极端时,它会产生很大的负面效果,那么当它成为一个社会的基本价值中心时,它潜在的危险究竟何在呢?

答:中国这样大的一个国家,这么博大深厚的文化历史,及作为一个民族共同体的悠久历史,尤其是以中原地区为主的华夏民族共同体的历史,在世界上现有的民族中是少见的,世界上几乎找不到任何一个民族或地区,可以找到这么多民族主义产生的资源。如果被推向极端,当它变成一种向外对抗的力量时,会是非常危险的,而且它会拒斥外来的文化,这无论如何不是一件好事。

问:那么究竟有没有一种可以作为整合民族精神的,又有利于

中国社会的长期健康发展的价值体系呢？

答：我的看法是，应该有一种高于某一民族具体利益之上的东西，类似的想法，香港中大的陈方正教授曾有专文论及。我认为在近百年来中国现代化的进程中，这种价值追求是存在的，但却不断地被忽略。这种忽略当然有着现实的原因。例如，孙中山或在他之前的一些人，无疑都是坚定的民族主义者，但他们还有一个共同点，那就是从来没有将“现代化”本身当作最终的社会目标。这一点是非常重要的。孙中山讲的是“天下为公”，他所提出的“民生、民权、民主”的三民主义中，贯穿着这个“天下为公”的思想，这个“公”的概念，产生于中国传统文化资源之中，它所承载的内涵也异常丰富而复杂，但无论如何，孙中山的这一思想，以及“五·四”运动中那些推进现代思想运动的知识分子所提出的“劳工神圣”、未来世界的公平合理等一套理想，都有着高于一般的国家民族利益的基本方面。这也证明，中国的现代化进程从一开始就不单纯以追求民族国家的富强为惟一的目标。

“现代化”本身成为社会基本目标，而高于它的社会基本价值却不断失落，这可能是我们今天社会所面临的最根本的问题。“现代化”究竟会把我们每个人和我们的社会引向何处，谁都不清楚了，“现代化”成了一个民族国家在现代世界利益斗争中取胜的一个首要条件和基本手段。也正是在这个前提下，民族主义被一些人设想为中国文化认同的基础。

但问题在于，如果一个社会的文化没有基本的价值目标，则不能对自己的改革过程进行必要的评估，也无法建立一个对自己的社会进行分析和评判的价值来源。物质发达的指标是现代化的基本标准，但几乎所有的人都已经意识到，单纯的物质增长是会将人们引向歧途的。像中国这样大的一个国家，十几亿人口，幅员如此辽阔，如果它变得非常强大——这是非常可能的——而它如果仅仅以民族主义作为政治与文化的同一性的基础，那将是非常危险的。

问：这种高于民族国家利益之上的基本价值究竟应该是什么呢？

答：在中国现代化进程中，确实存在着一个基本价值失落的过程，一方面现代化进程开始之初，这个价值是存在的，另一方面则在不断地丢失。而这些基本价值失落之后，又没能有任何东西能够形成新的价值。至于说到文化资源，我一直不同意将文化问题简单地分为“东方的”、“西方的”或“自我的”与“别人的”，实际上，人类有许多基本的经验是超越民族和文化的界限的。我们在寻求整合民族的文化价值时，也不应仅仅从本民族的利益和资源出发，而应该在更广泛的基础上追求一种合理性。你的问题涉及现代社会的合理性的基础是什么的问题，我没有明确的答案，仍在思考之中。就一个文化工作者来说，我们需要自问，当我们批评现代社会的种种问题时，我们的批判性的前提是什么？

（汪晖：中国社会科学院文学研究所 研究员
张天蔚：《中国青年报》社 记者）

论民族主义的发展

尹保云

“民族主义”是一个十分复杂的概念。有的学者在“民族主义”的标题下探讨国与国的关系,有的学者却探讨少数民族的分裂主义;加拿大魁北克法裔人的独立运动,有人称之为“民族主义”,有人称之为“种族主义”;有的经济学家把“民族主义”作为“国家干预主义”的同义词;有的学者只用它来指民族排外的情绪;在第三世界国家,正如人们经常指出,“民族主义”的替代概念是“爱国主义”。

本文是在一般通行的意义上使用这个概念。类似于“民族主义”的东西,在西欧也可以追溯到很遥远的古代;对于什么算“民族”什么算“种族”?也难以界定清楚。而一般所说的“民族”(nation)和“民族主义”(nationalism),是一个现代政治学的概念,它和新的(即法国大革命以后的,严格说来应是1918年一战结束后)世界秩序联系在一起,而这个新世界秩序是以民族国家(national states)为基本单元的。nation这个英文词语可以翻译成“国家”,而nationalism则可翻译成“国家主义”。有的学者划分出不同层次的民族主义,如:亚国家民族主义(sub-state nationalism),泛国家民族主义(pan-state nationalism),超国家民族主义(hyper-state nationalism),种族主义(ethnicism),超国家种族主义(hyper-state ethnicism)^①等;也有人划分出不同种类的民族主义,如:社会主义的民

^① Stephen Iwan Griffiths, *Nationalism and Ethnic Conflict: Threats to European Security*, Oxford University Press, 1993, p. 14.

族主义(socialist nationalism)、保守的民族主义(conservative nationalism)、自由的民族主义(liberal - nationalism)^①,经济民族主义(economic nationalism)等,这样的划分都是以国家为尺度的。

对于民族主义和民族国家的产生,学术界素有否定和肯定两种绝然相反的看法。两种看法各有一定的道理,很难得出定论^②。以往研究的不足之处是,过多地陷入概念的探讨,而对民族主义的现实运动缺乏动态的把握,尤其是用停滞的眼光看待第三世界的民族主义。本文作者认为,民族主义的产生是一个既成的历史事实,至少目前的世界政治地图是由它画的,而国际社会又不得不在相当长的时期内以民族国家为基本单元。每个国家的民族主义都是在不断变化着的,它是变动着的世界的一个方面;我们只有用历史的发展的眼光对待它,才能正确地把握它的出现和存在的必然性以及它的未来趋势。

一 民族主义的内核

民族主义的内核是“个人权利”的思想,它是民族主义运动的原动力。可以把它的发展分为三个阶段。

1.16、17 世纪的英国时期

通常认为,民族主义的思潮产生于启蒙运动时期,到现在已有200多年的历史。这种划分是以其形成完整的理论形态为起点的。在政治方面,英国的实践总是在法国形成理论。多数历史学家认为,不列颠民族主义产生于16世纪;它是由同法国的百年战争所唤醒,并为都铎时期(1485—1609年)的商业成功、莎士比亚时期(1564—1616年)的文化成功、同罗马天主教会的分裂,以及同西班牙

^① Anthony H. Birch, *Nationalism and National Integration*, University of Victoria, 1989, p. 7.

^② 认为民族主义的出现是人类历史上的一个倒退的观点,以阿克顿地埃利·克多里为代表。而且,西方学者在谈起“民族主义”时,多数都带着一种反感情绪,尽管现实中每个人都不可避免地具有民族情感。

无敌舰队的战斗等一系列因素所加强。16到17世纪英国的民族主义,被有的研究者看作民族主义的“重商主义阶段”或者“王权阶段”。在这一阶段,民族主义主要表现为一种排外和民族共同体认同的力量,政治上形成中央集权和国王的垄断权限,经济方面国家的干预比较突出;为了支付战争费用,强调国家财富的增加,并实现疆土内的经济一体化。

另一方面,英国16、17世纪的现实中的民族主义运动,包含着重要的现代人权的因素。英国的现代化时钟显然比法国跑得快。英国加强王权而建立集权国家,其动力是打破封建壁垒,实现贸易的自由;归根到底,是个人自由、自决的渴望推动了社会的发展。霍布斯和洛克对这一历史过程作了理论的概括。霍布斯在《利维坦》中,既表达了他的极端的王党的政见,又宣扬“一切人生来平等”,以及个人为了“自我保全”的绝对权力甚至可以对抗君主的人权思想;洛克则把私有财产权称为“不可分割的人权”,认为“在自然法的限度内,人有完全自由规定自己的行动,处理自己的财物和人生;不请求许可,也不依从任何旁人的意志”^①。所以,无论在现实中还是在17世纪的英国哲学著作中,都充满了现代人权的因素。此时的人权思想,强调“个人权利”(individual rights)同王权国家(民族国家的早期形态)的结合。也许正是因为这一特点,它才能和“王权”达到某种统一,从而决定了英国现代化的渐进式道路。

2. 法国启蒙时期

18世纪法国启蒙运动时期,是民族主义理论的形成阶段。其重要特征是,明确地以“人权”否定“王权”。它以理性主义否定“君权神授”的王权合法性,规定了现代民族国家或“理性国家”的框架。约翰·斯图亚特·米尔(John Stuart Mill)写道:“在民族感情以任何力量出现的地方,就会有一个诉讼案以求把这个民族所有成员联合在一个政府之下,一个他们自己的政府。这就是说,政府的问题应该

^① 转引自罗素《西方哲学史》,商务印书馆,1986年中文版,下卷,157页。

由被统治者决定。^①”换一句话说,民族感情同“个人自决”或由公民选择政府的要求一致。加塞特(Gasset)描述道:“在18世纪,一些少数民族集团(Mimority Groups)发现,人从一出生,不需要任何特殊的限定,都具有一定的基本政治权利,即所谓的人的权利和公民的权利;并且,严格说来,这些权利对所有的人都是共同的……这在开始仅仅是一种理论,少数人的思想;然后,那些少数人开始把它付诸实践,推行它和坚持它。^②”总之,18世纪的民族主义的思潮,进一步地强调人权思想的内核;这一内核要求民族国家必须是民主的国家,是社会个人的平等的基本权利的保障。所以,它对于推动美国的独立、法国革命、以及拉丁美洲的独立起了重大的作用。

18世纪民族主义的人权内核,与英国时期有重要的区别:“人权”不是 individual rights,而是 human rights。它包括两个方面:(1)社会个人的权利;(2)集团的权利,即一个民族一个国家的理想。这两个方面一起构成早期的“民族自决”理论。但是,后一个方面,即一个民族一个国家的理想,是18世纪民族主义思想中的消极因素。它势必导致两个难以解决的问题:一是领土收复主义,一是国家内部的种族分离主义。历史上的人口迁徙所造成的种族杂居,很难做到一个族体一个国家,若强行为之必须带来无休止的种族纷争成战争。以人种血缘的纯粹性来规定现代国家,可以说是人类文明的一个倒退。18世纪法国民族主义中的这一消极因素,在欧洲大陆上越往东越是走向极端化,最终发展到本世纪希特勒的种族同质化运动。

在整个19世纪,以民族结构来规定现代国家的理想一直主导着西方思想界。然而,即便是法国自己,现实也没有理论那样鼓舞人心:“革命”打烂了王权,却也带来了血腥专制、暴民政治,以及复辟。法国民族国家的建设过程注定要走曲折的道路。一个民族—

^① J. S. Mill, *Utilitarianism, Liberty, Representative Government*, introduction by A. D. Lindsay, London, 1957, ch. 16.

^② 转引自 James Mayall, *National and International Society*, Cambridge University Press 1990, p. 38.

个国家的理想在法国也没有得到贯彻,而是拿破仑大刀阔斧地对外扩张,走上“扩张的民族主义”。民族主义在现实中的实际胜利,是由美国推动的。1918年,美国总统威尔逊提出“民族自决的”呼吁,是新的民族自决理论,它强调的是打破殖民体系。

3. 二战结束以后

1948年公布的《联合国人权宣言》和1950年公布的《欧洲人权保护公约》,标志着人权理论的新变化。这两个文件都只是列举了各种“个人权利”(individual rights),而没有提到集团的权利。它们与18世纪的民族主义思潮的人权内核相比,重要的区别是去掉了一个民族一个国家的设想;各种“文化少数集团”(少数民族的、种族的、宗教的)的权利实质上被限定在一般的个人权利之内。有研究者认为,这样的结果是取消了文化少数集团的权利,使文化少数集团遵从一个共同的社会标准,而他们特殊的要求得不到同意,比如伊斯兰教的信仰允许一个男人娶四个妻子等^①。但应当看到,这一界定的意义是它为战后世界秩序奠定了基础。从100多年的教训看,在强调个人权利时同时强调集团权利,容易把问题搞得复杂化;甚至导致沙文主义以及各类种族分裂主义,使国际秩序难以稳定。

这并非说必须把世界政治地图“硬化”而使历史终止。民族、种族、宗教的冲突,其关键是“个人”而不是“集团”。多夫·罗南(Dov Ronen)评论非殖民主义时写道:“基本的因素不是人在一个民族中去找到他的身份或成为民族一部分的渴望,而是自己控制自己的生活、实现他或她的自决的个人的存在的渴望。为了达到此一目的,个人有时采取民族的身份方式,有时采取阶级、少数民族或种族的身份方式。”^②这种见解适合迄今的人类文明历史的任何时期,与马克思等人的关于“人的本质自由”的思想是一致的。这些对人的本质的理解和对未来的预测,给我们以方法论的启示:

^① Anthony H. Birch, 1989, p. 54.

^② Dov Ronen, *The Quest for Self-Determination*, New Haven and London, Yale University Press, 1979, p. 52.

立足于“个人权利”，更符合人类发展的趋势。集团或集体的名义常常被某些人所利用，许多的亚民族主义、种族主义、宗教主义的运动，常常是少数精英在运动；不仅是发展中国家，即便是发达国家目前也受到少数民族问题或种族问题的困扰，比如加拿大的魁北克问题、英国的北爱尔兰问题、美国 70 年代后黑人要建立自己的文化共同体的努力等。这样的运动像其领导精英宣传的，有其合理的成分；但是眼前的事实说明它的危害性很大，尤其是发展中国家的种族主义运动，为了达到目的常常采取极端的方式。

总之，民族主义的基本内核是“个人权利”。由于有了这一内核，民族主义不仅仅是一种民族排他的力量，而且是社会内部的经济、政治、文化的发展的推动力量。个人自决和个人权力的需要选择了民族国家的管理形式，国家必须为社会个人权利的充分实现而提供保障。民族国家是替代帝国或氏族、部落的一种新的管理形式，人类社会可能会像马克思所预言的那样，最终抛弃“国家”这个管理形式，建立“自由人的联合体”。但是，在马克思的预言里，新的管理形式不是种族或宗教的共同体。

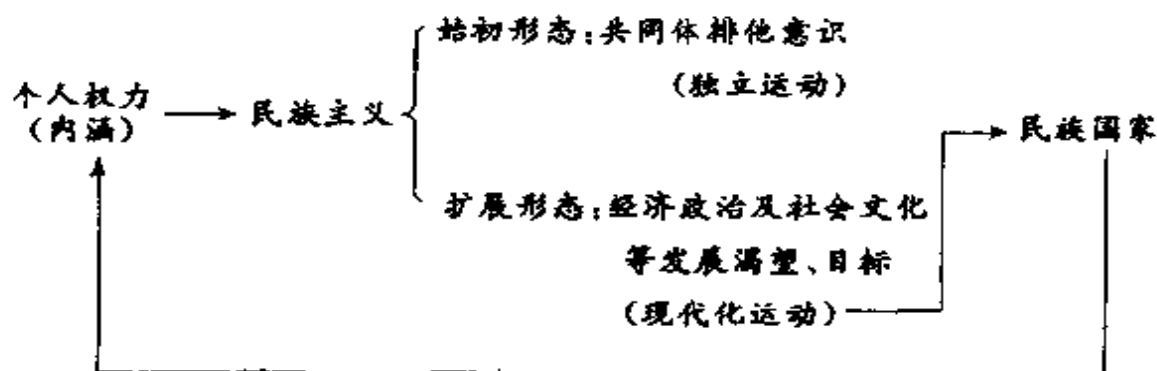
西方有些学者把“民族主义”同“自由主义”对立起来，把民族主义看作国际贸易自由的对立场。19 世纪中期，在西方大国之间建立起了自由主义的国际贸易体制，但是这个体制被第一次世界大战打破了。战争打破贸易体制的这段历史常被用来论证民族主义对自由主义的胜利。其实，这只是世界现代史的一个小阶段。二战以后，欧共体各国之间，以及北美同西欧之间，民族主义和自由主义又达到了新的统一。

当“个人权利”这个内核充分展现时，民族主义就同自由主义相通。在一个发展出现代民主的国家，如果国际间的种种壁垒影响了贸易自由而伤害了公民的利益时，民族主义的力量就会去打破这些壁垒。1918 年美国总统一威尔逊提出“14 点和平纲领”、二战期间罗斯福总统到北非访问鼓励摩洛哥国王摆脱法国的统治，以及美国政府在战后全力促使大英帝国解体的种种活动等，从一方

面看显然是在搞美国的民族主义,从另一方面看却又是在搞自由主义。人权内核充分展现的民族主义,不可能把一个国家封闭起来,在目前,美国的“经济民族主义”(economic nationalism)一方面在搞关税壁垒,一方面又在推动国际自由贸易^①。这种特点,英国、法国、加拿大、澳大利亚等西方国家的民族主义也一样具备。民族主义同自由主义的联姻,也决定了人类发展的趋势不是种族主义或宗教主义。

二 民族主义的多样形态

在非西方国家,民族主义的产生和发展因为各国历史文化的差异而表现出复杂多样的形态。民族主义的发展经历着下图指示的过程:



这个图形只是一个逻辑的框架。按照图形的顺序,民族主义似乎先具有共同体排他的内涵,然后发展出经济、政治等方面的民族渴望与行动。各国的现实情况并非都是遵照这个时间次序,现实常常是杂乱无章的。

在对中欧、东欧与西欧的对比中,汉斯·科恩(Hans Kohn)指出:“西欧的民族主义同变化着的社会、经济和政治现实相一致”,

^① James Mayall, 1990, pp. 89~110.

而在中欧和东欧，“民族主义常是来自于过去的种种神话和未来的种种梦想，它创造一个紧密地同过去相联系而避免同现在有任何直接联系的理想主义祖国，并期望在某时成为政治现实”^①。因此，当16、17世纪西欧朝着建立民族国家的方向运动时，中欧、东欧和阿拉伯地区却沿着相反的方向运动。在这一地带出现了土耳其、奥地利和俄罗斯三个大帝国。随着第一次世界大战结束和三大帝国的解体，从1917—1943年之间，这一地带出现了30多个国家。不过，这些国家的出现并不意味着这一地区的民族主义摆脱了旧的传统特征，在第三世界多数地区，把“各个国家称作民族国家仅仅是徒有其名”^②。民族主义的发展同民族国家的建设是并行的，而“民族国家”的概念，不仅包含着民族语言文化上的整合，也包含经济发展和政治民主化的建设等。事实上，许多国家只完成了众多任务中的一件最简单的：即建立一个中央集权政府。

但是，这一地带最近发生了较大的变化。民族主义社会学和历史学权威欧内斯特·盖尔纳(Ernest Gellner)在1991年写的一篇文章中，把1815年以来中欧和东欧的民族主义的发展分为五个阶段：19世纪的领土收复主义阶段；1918年以后的民族主义胜利阶段；1939年以后的希特勒和斯大林的同质化过程；1945—1989年的极权主义阶段；1989年以后属第五个阶段，在这个新的阶段，民族主义具有“一些温和的特征”，并且表现了“真正地渴望市民社会和多元主义，渴望摆脱政治的、意识形态的和经济的垄断，首要地是渴望摆脱三种集权主义的灾难性混合物”，对该地区的民族交往与联合将产生有益的影响^③。

拉丁美洲作为天主教的移居殖民地，其发展在17世纪就已经落后于作为新教移居殖民地的北美。拉美各国的特点是：先有“国

① P. F. Sugar and I. J. Lederer (eds), *Nationalism in Eastern Europe*, University of Washington Press: Seattle, 1969, pp. 9 ~ 10.

② James Mayall, 1990, p. 112.

③ Gellner, E. 'Nationalism and Politics in Eastern Europe', *New Left Review*, no. 189, Sep /Oct. 1991, pp. 127 - 134.

家”，后有民族主义，再形成新的民族。拿破仑战争时期的拉美独立运动，不可视作其民族主义的产生阶段。这一地区有共同的语言（葡属巴西除外）、共同的宗教信仰、同属于失去种族学意义的混血种人。但是，脱离西班牙的独立战争，“是一次保守的运动，而不是自由的运动”，保守的金融寡头、土地寡头以及教会，都希望在运动中扩大自己的财富，参加斗争是“为了维护传统社会的权力和制度，而不是摧毁它们”^①。所以，独立运动并没有按照领导人玻利瓦尔、圣马丁等人的意愿建立一个统一国家，而是出现了一批“国家”。

18世纪20—50年代，是拉美各个国家的民族主义形成的时期，在这个时期自由主义思想出现，它把西欧和北美的民主国家形成作为拉美的样板。50年代到80年代，在自由主义和保守主义的激烈争论中，欧化派的自由主义取得了最后胜利，并主导拉美以后的发展道路。这是由拉美独立运动的特点决定的；由于拉美独立运动反对的是伊比利亚半岛而不是西欧，所以从西欧引进意识形态是自然的。拉美的民族主义没有反对西方文化和自由主义经济制度的成分，属于开放型的，可归为“积极的民族主义”。拉美以后的发展，以“现代化”为口号，崇奉经济自由主义、坚持兴办实业，并采取从欧洲移民的政策^②。由于其开放性，民族主义意识形态没有给拉美的的发展带来消极的影响，拉美发展迟缓主要归因于难以改变的旧经济结构和保守的天主教文化。从独立起，拉美各国的“考地略”们把国家当作猎物。独裁、政变和混乱延续了100多年，而旧的社会经济结构并没有什么变化。到19世纪30年代，拉美各国才相继发展成稳定的民族国家，并产生了以国名命名的新兴民族，如阿根廷人、智利人、墨西哥人、巴西人等^③。

^① Howard J. Wiarda and Harey F. Kline (eds), *Latin American Politics and Development*, Westview Press, 1985, p. 31.

^② 参看林被甸“拉丁美洲国家对现代化道路的探索”，《北京大学学报》1992年，第6期。

^③ 参看宁疆“论民族国家”，《北京大学学报》1991年，第6期。

黑非洲国家以及东南亚和南亚的有些国家,其民族主义在产生时期的形态主要展现为摆脱殖民统治的初始内涵。一旦这个目标达到,“民族主义”就没有了。这一点同拉美刚独立的情况十分相似。与拉美不同的是,这些国家在战后独立时,殖民帝国帮助建立了一个政府,没有出现拉美独立时那样的权力真空。但是,拉原有伊比利亚文明和南美自然风光长期融合而形成的深厚文化土壤,而黑非洲、东南亚、南亚的许多国家却缺乏深厚的传统文化资源。在殖民地时期,宗主国的思想价值体系以及统治机制,是这些国家赖以凝结社会的力量。迟发现代化有一个至今尚未被充分认识的规律:从先进国家输入意识形态同输入技术和资金一样重要。但是由于反殖民主义,这些国家感情上难以像拉美国家那样从西方引进意识形态,所以,就出现了三种情况:(1)引进马克思主义,而对马克思主义也仅仅从国营企业的角度加以简单地理解(比如扎伊尔、阿富汗等国);(2)努力建立新的意识形态,企图把各个种族、宗教的价值观,以及资本主义、社会主义等都包容一起(比如印度的“甘地主义”、印度尼西亚的“五个原则”和苏加诺“统一战线”等);(3)渲染领袖的开国功绩,利用其卡里斯马形象的力量。

结果表明,以上几种作法,无论是单独采用或是交替采用,都不成功。最大的问题是,新的政权没有实现它们许下的发展经济的诺言。所以,尽管政治领导人把“民族建设”或“爱国”强调到突出的位置,民族主义的加强和发展常常落后于亚国家意识形态(种族主义、地方主义、宗教主义等)的发展,因为后者有不竭的力量源泉。所以,这一地带的许多国家长期摆脱不掉种族、部族、宗教以及各种地方主义的激烈冲突的困扰,作为国家意识形态的民族主义向传统部落文化汲取营养,并进而导致政治和军事的“再部落化”,这种情况在黑非洲以及南亚、东南亚都很普遍^①。

^① Ali Mazrui, *Africa's International Relations: the diplomacy of dependence and change*, London, 1977, p.240; Bhabani Sen Gupta (ed.), *Regional Cooperation and Development in South Asia*, VOL. 2, New Delhi, 1987, pp. 1-5.

中国的民族主义属于另一种类型。在传统社会,中华帝国是以高度中央集权制的方式存在。中国传统社会的政治体制被称为“早熟的官僚制”。在马克斯·韦伯等人看来,它具有有一些“现代的”特征;因为西欧的现代化过程包括形成中央集权以及等级官僚体系的过程。这也是为什么中国的传统政治体制曾经受到欧洲人赞赏的原因。这种早熟的官僚制帝国,由于官僚集团(包括儒学士)是既得利益集团,并且要由他们来制定并推行改革政策,所以很难有实质性的变革。但是,长期的中央集权制使各民族融合的程度很高,大一统的观念根深蒂固,社会凝聚力很强,并形成了同“中央帝王”的骄傲与自豪感相一致的帝王主义的“爱国”意识形态。上个世纪中期,中国在西方挑战下,民族主义的初始形态出现,但基本上是沿袭帝王主义的传统。因此,从洪秀全以来的历次农民运动,都是反世界市场的、反西方制度的、“帝王主义”的。上个世纪,有意义的运动是“洋务运动”,民族主义表现为追求西方的技术以自强,是一个务实的目标;在甲午战争失败后,少数有志之士认识到要得到西方技术必需有政治体制的革新。但是,“中体西用”的哲学根深蒂固,中央帝国意识和官僚集团的现实利益结合,形成巨大的排斥西方的制度与文化的力量。这就使中国民族主义意识形态体系内部,及其推动的运动的目標和手段之间,都存在着不可调和的矛盾。所以它对中国现代化的作用常常是正反抵消的,或者在此一时和彼一时是不同的。

一些西方学者把新中国成立以后的民族主义和苏联的民族主义一同划归“社会主义的民族主义”是很不恰当的。苏联没有“民族主义”,列宁在原俄罗斯帝国的疆域内推行国际共产主义原则,十月革命使立陶宛、爱沙尼亚、拉脱维亚独立,1922年的联盟条约使各个加盟共和国都成为享有主权的民族国家;列宁也不主张统一语言,苏联在20—30年代出现了民族文学、民族神话以及民族语言的大繁荣,一些原来已经高度俄语化的地区(比如乌克兰),使用俄语的人数迅速减少。“苏联”是一个超国家的联合体,按照列

宁的话说是“民族的形式,社会主义的内容”,各加盟国的维系链条是党官僚体系和共产主义的意识形态^①。斯大林一边把“民族主义”斥为“资产阶级的”,一边在二战以后采取民族同化政策,这一政策又为戈尔巴乔夫温和的方式继承。但是,从斯大林到戈尔巴乔夫,都是用“俄罗斯的民族主义”充当“苏联的民族主义”,而真正的苏联的民族主义始终没有形成^②。这种没有建立起民族主义的情况,同捷克斯洛伐克一样。所以,在1985—1989年改革的刺激和经济困难加剧社会矛盾的情况下,俄罗斯人也是分裂苏联的积极推动力量。

中国的情况不同。中国共产党把马克思主义同中国的具体国情相结合。新中国并没有像近几年来一些呼吁“新儒学”者所说的那样同传统发生了“撕裂”,而是大量地借用了“传统文化的资源”。解放以后,中国的民族主义体现为对党和领袖的忠诚,另一方面体现为经济建设上的急于求成,提出了“超英超美”的激进口号。60年代起,“反帝”、“反修”、“反封”三个口号并行,使中国既不能从西方或苏联引进意识形态,又不能借用传统。但是,传统的延续主要是通过日常语势,它是不可能割断的。“文化大革命”期间,中国民族主义的特点是:打着马克思主义的旗号向封建主义倒退,“爱国”一方面体现为扼杀社会个人的欲望,另一方面强调对领袖的个人崇拜。这种极端的情况,既是经济困难和权力斗争白热化的产物,又是意识形态引进渠道断绝的结果。

到了80年代初期,中国的民族主义发展到一个崭新阶段。它明显地朝着“经济民族主义”的方向转变,表现为发展经济的务实主义。这一转变是同对内改革和对外开放的一系列政策的实施联系在一起。因此,中国的民族主义意识形态中反对、排斥西方文

^① 参看 Gerhard Simon, *Nationalism and Policy Toward Nationalities in the Soviet Union: From Totalitarian Dictatorship to Post-Stalinist Society*, translated by Karen Forster and Oswald Forster, Westview Press, 1991.

^② Miron Rezum (ed.), *Nationalism and The Breakup of An Empire: Russia and Its Periphery*, London, 1992, pp. 11 - 22.

化和体制的因素迅速减弱;90年代后,尤其是近两年来,日益强调法治秩序的建立并逐步加强民主党派参政议政作用,说明了中国在民族国家的建设中正迈向新的历程。

三 民族主义发展中的问题

以上对几个分析单元的论述说明,民族主义的发展同民族国家的建设并行。第三世界许多国家的民族主义由初始形态而进入到扩展形态,遇到了种种困难,长期停留在排外的初始形态上。因此,多数国家的民族主义并没有成为推动社会经济进步的有效资源。

长期以来,迟发展国家的民族主义之所以给人造成“强”的印象,一是由于西方媒介的渲染;二是由于迟发展国家领导人发动的爱国主义宣传,比如电台广播、报纸、张贴标语、游行示威。这两个方面都制造了假象。其实,即便是在初始形态上(即共同体认同意识或排外意识),也不能说第三世界民族主义强于西方国家。西方人的民族主义情感是隐匿的,当马岛事件发生后,人们才发现大不列颠的爱国主义的强烈程度。

战后第三世界国家民族主义的发展有以下几点教训:

第一,民族主义的陷阱

历史的经验说明,在一个国家内部少数集面保持自己的文化的努力,降低了集团成员现代教育的水平,从而使他们的经济状况难以改善。这就是所谓的“种族主义陷阱”^①。波特(Porter)的研究指出,加拿大魁北克中小学的大量天主教神学经典和法语的教育,严重影响了法裔人提高他们在北美经济中的成就和地位^②。对于

^① N. F. Wiley, 'The ethnic mobility trap and stratification theory', *Social Problems*, vol. 15, no. 2, 1967, pp. 147 - 159.

^② J. Porter, 'Ethnic Pluralism in Canadian perspective', N. Glazer and D. Moynihan (eds), *Ethnicity: Theory and Experience*, Cambridge, 1975, p. 98.

一个国家来说,也会遇到这样的情况。只停留在初始形态上的民族主义,很容易成为社会发展的一个陷阱。

由于历史上受到帝国主义的侵略、剥削和压迫,第三世界国家对西方国家积蓄了强烈的民族情绪。所以,第三世界国家战后的一个普遍的倾向是,由反对帝国主义到反对资本主义,努力谋求一条不同于西方的民族主义的发展道路,结果是西方积累了几百年的发展经验被抛弃;强调自己的一套,因而都采取了闭关自守的进口替代战略。在从50年代到70年代中期的几十年时间里,南亚各国的出口额都在逐年下降,一直降到可以忽略不计的程度^①。工业主义和自由主义是双生兄弟,脱离世界市场的发展是不可能的。

在30年代,以斯宾格勒和汤因比为代表的历史悲观主义预言西方文明已经没落。他们的学说在东方国家很有市场;现代西方文明在发展中国家受到普遍的非难,甚至在西方国家,资本主义也被说成是“人类的共同敌人”^②。这样的种种因素,都对第三世界国家的民族主义朝着保守的方向发展产生影响。

传统是不可能消灭的。历史说明,普鲁士大选帝侯的西化、俄罗斯彼得大帝的西化、土耳其的西化、日本的西化(脱亚入欧)等西化运动,不仅没有丧失掉自己的文化传统,反而使他们的民族崛起;上百年、数百年的殖民统治没有使非洲的土著文化消灭,也没有使印度的种姓制度改变。东方文明是如此,西方文明也是如此。汤因比等人的错误是没有看到工业资本主义的扩张性,它势不可挡地席卷全球并吸收一切对它发展有利的东西,即使有新的文明战胜它或取代它,这个新文明必须首先汲取它的全部精华,也就是说必须在它内部产生。

^① Gustav F. Papenek, 'Economic policies of the South Asian Countries and Their Impact on the Pacific-Asian Region', in Scalapino R. A., et al(eds), *Pacific-Asian Economic Policies and Regional Interdependence*, University of California, 1968, pp. 148 ~ 175.

^② Michel Albert, 1993, p. 253

第二,意识形态的迷宫

发展中国家的领导人都希望利用民族主义意识形态资源。“在第三世界国家,‘民族主义’同‘爱国主义’紧密地混淆在一起”^①;在民族主义成为意识形态方面,“亚洲、拉丁美洲和阿拉伯国家有共同的特点”^②。希望利用民族主义意识形态资源是无可非议的,但是多数国家都没有得到期望的效果。主要原因是,要利用这个资源,不能只靠规划意识形态或喊口号,而主要地是靠动员社会各集团平等地参与民族国家建设尤其是经济建设的实际运动。

然而,从50年代到70年代中期,第三世界国家的领导人普遍地不重视经济建设,而是把中心放在意识形态的建设上,陷入了意识形态的迷宫。政府领导人忙于意识形态领域的说教或革命,国家的管理和经济建设被扔在一旁。过多的意识形态努力反面会使问题复杂化,这里有一个“托马斯定理”,毛泽东也从另一个侧面说出了这个道理:“阶级斗争一抓就灵。”越抓问题越多。印度尼西亚的苏加诺总统沿着“五项原则”的路线,努力发展出新的“统一战线”的国家意识形态,以便能容纳种族主义、宗教、民主制和共产主义,这种意识形态偏好的结果是把社会矛盾搞得越来越复杂,最终导致他的下台。他的继任者苏哈托总统1967年以后的“新秩序”,没有意识形态的偏好,而是“通过强调现代化和发展来替代以往的意识形态的影响”,从而使经济建设和民族整合渐渐走上正轨^③。

现代国家的国家意识形态就是“科学意识形态”,按照丹尼尔·贝尔的话说就是传统的“意识形态的衰落”,按照霍克海默的话说就是“管理化社会”。对于加强公民的民族意识来说,政府积极推

^① T. V. Sathyanurthy, *Nationalism in the Contemporary World: Political and Sociological Perspectives*, London, 1983, p. 35.

^② 同上, p. 67.

^③ 印尼的“五个原则”即:信仰上帝、博爱、民族主义、民主、社会主义,是其1945年宪法的基础。关于苏加诺到苏哈托的转变,参看:Robert A. Scalapino, *Asian Political Institutionalization*, Berkeley, 1986.

动现代化发展以及加强国家管理,比任何“主义”的说教都更有力量。宗教的、主义的偏好是社会个人或集团(政党)的事。战后的经验说明,经济和管理失败是第三世界国家的最大的失败。民族、种族、阶级、宗教等等,都是个人实现其权利的借用手段,而最基本的权利是接近经济利益的权利,当他的民族国家不能为他提供这一保障时,意识形态的说教只能使他反感,产生对政府的离异情绪。

第三,“载体”(carrier)虚弱症

由于民族主义既是一种意识形态,包括民族的文化教条、愿望以及实现民族抱负和愿望的种种处方,又是一种为了实现种种民族目标和愿望而进行的运动^①,所以,并非所有的人都是民族主义的载体。一个国家内部的亚民族主义或种族主义的载体是其中的一些精英;而一个国家的民族主义的“载体”则主要的是社会上层,包括各类知识精英,尤其是政治家和政府高级公务员。

战后新独立的国家,很快建立起官僚体制(文官队伍和军队),这既是推动现代化的杠杆,又为民族整合提供了有利的条件。但是,许多国家长期摆脱不掉“腐败”的困扰,政府号召人民去实践、守法和对国家“忠诚”,而政治领导人和高级公务员却把国家权力私有化,极端腐败甚至出卖国家利益。在50年代和60年代,南亚、东南亚的国家,如缪尔达尔的权威性研究所指出的,除了新加坡外,腐败不仅恶化了经济环境,也导致“软政权”,“即使制定了法律,它们也不被遵守、不易实施”^②。在撒哈拉沙漠以南的有些非洲国家,一会儿搞国有化,一会儿搞私有化,无论怎样搞,既没有摆脱帝国主义金融体系的控制,又没有摆脱新生官僚阶级控制经济的恶劣局面,“国家是垮了的”,“国家官僚不是刺激生产,而是体现了非生产,甚至实际上是反生产,……把潜力上最富的国家变成了

^① Smith, A. D., *National Identity*, Penguin; London, 1991, pp. 72 ~ 82.

^② (瑞典)冈纳·缪尔达尔著,顾朝阳等译《世界贫困的挑战:世界反贫困大纲》,北京经济学院出版社,1991年版,191页。

乞丐和穷光蛋”^①。

迟发现代化国家中,民族主义成为社会发展的巨大推动力的,是那些行政效率高的国家:德国、日本、60年代以后的韩国、新加坡等。在官僚体系严重腐败的国家,民族主义只在其排外的内涵上有载体。“爱国”仅仅在反对外来侵略上有意义,而对于增强敬业精神上无意义。由于缺乏现实的载体,尽管许多第三世界国家民族主义的内涵早已由单一排外而扩大到内部社会的领域,民族发展的目标也订得很具体,但这些都只是纸上文章,不能动员广大公民。

尽管第三世界的民族主义的发展和民族国家的建设在过去存在着许多问题,但目前总的趋势是朝好的方向变化。特别是东亚的经济崛起鼓舞了第三世界国家,大大地推动了各国政府向经济务实主义的转变,这不仅包括东南亚、南亚的国家,也包括中东伊斯兰教的国家 and 黑非洲的国家。尤其是阿拉伯伊斯兰教国家近来积极主动地加强同西方国家合作和交流,具有重要的文化学意义。

发展中国家民族主义朝着进取的方向发展的趋势,对下一个世纪世界的前景将产生有益的影响。民族主义问题在近几年成为国际学术界讨论的一个热点,原因是80年代末苏联社会主义阵营解体之后,在中欧和东欧一些地方出现了旷日持久的民族或种族冲突,威胁了欧洲的安全,在中亚地区几个新的伊斯兰教国家的出现以及土耳其对它们的亲近与支持,也引起了西方国家的注意。但是,这并不意味着民族的、种族的、宗教的等各种文化冲突已成为或将成为世界的重大问题。它们现在之所以显得突出,是因为冷战时期社会主义与资本主义两种尖锐的意识形态的冲突消失了。水落石出,石头原来就有。目前的总趋势是,不同文化、不同制度国家之间的经济和文化的交往不断加强,近190个国家都希望在联合国、世界银行、国际货币基金组织、七国首脑会议等国际

^① David J. Gould, *Bureaucratic Corruption and Underdevelopment in the Third World: The Case of Zaire*, Pergamon Press, 1980, p. 122.

组织的作用之下加强协作和共同解决问题,这会进一步引导各国民族主义的健康发展。

所以,在目前渲染民族、种族或文化矛盾,是缺乏对历史和现实的深刻洞察。矛盾和冲突伴随人类始终,即使没有这些冲突,也会有同族相残、同室操戈。日本幕府时期家族内部的残杀、中国的军阀战争、韩国 1980 年的光州暴动,激烈程度都不亚于近年来的波黑种族冲突。

退一步说,即使民族主义的问题真的会给国际政治带来大的危机,那么问题也会出在西方大国之间。前年,法国学者米歇尔·阿尔贝(Michel Albert)写了一本题目为《资本主义反对资本主义》的书,他认为社会主义与资本主义阿种意识形态的对立结束之后,世界的主要矛盾是英、美模式的资本主义与莱茵河模式(德、日)的资本主义的矛盾^①。这种见解,要比那些渲染文化冲突的人的见解深刻得多。

还应该指出,民族主义问题的“复杂”,一半是它在现实中就很复杂,另一半却是被各种文献搞复杂的:语言学的、历史学的、民俗学的、文化人类学的、以及政治学的等。目前,无论是就现实的关注而言,还是就学术本身的发展而言,在民族主义问题上都需要简约思维的方法。

(尹保云:北京大学)

^① Michel Albert, *Capitalism Against Capitalism*, translated by Paul Haviland, London, 1993.

反西方主义与民族主义

许纪霖

《中国可以说不》本来是一本按照商业方式操作的通俗读物,因为种种阴差阳错的原因,竟然在海内外一炮走红。这本反映了“网络时代义和团精神”的伪政论作品,由于其内容粗糙拙劣,本来不具正面讨论的价值,但从社会思潮的层面来说,却又是值得注意的。应该说,它的出现并非偶然,而是中国社会潜在的反西方情绪的新一波表现。

自从90年代以来,中国的反西方主义有三波发展。第一波是90年代初何新的种种反西方言论,但在社会上基本是孤家寡人,应者寥寥。第二波是1994年以来,在知识界出现的反西化思潮,张颐武、陈晓明的后殖民文化批评,甘阳、崔之元的制度创新说和盛洪的文明比较论,从各种不同的学科和角度,对西方主流文化提出了批评,并且在知识界引起了相当广泛的注意和争论。而《中国可以说不》可以说是反西方主义的第三波,它直接迎合一部分社会群体的非理性心态,以一种极端化的话语方式表达了社会意识中潜在的、非主流的反西方情绪。

这种弥漫开来的反西方主义,是否像有的评论所说的,象征着“在当今世界格局中,中国民族主义的觉醒”?我们知道,在现代化的过程中,民族主义的觉醒或建构的确是一个十分重要的主题。但问题在于,反西方主义是否等同于现代的民族主义?中国民族主义的重构,是否有可能通过反西方的情绪煽动,而简单地加以解决?如果不能,又如何建构中国的民族主义?我认为,比较起其他问题,这也许是应该引起公众重视的问题之核心所在。

中国的民族主义：一个亟待充实的符号

在中国的知识界里，曾经流传着这样的观点，中国的历史不同于欧洲，很早就形成了自己的民族国家，因而民族主义思想在中国也是渊源流长。这种观点无疑是对历史的误读。从严格的意义上说，古代中国从来不曾出现过民族主义观念，仅有的只是对一家一姓之王朝或华夏文化的认同。梁漱溟先生就认为：“中国人传统观念中极度缺乏国家观念，而总爱说‘天下’，更见出其缺乏国际对抗性，见出其完全不像国家。^①”这种并非以民族国家或政治共同体，而只是以王朝（国家）或文化（天下）作为界定群体的观念，只是一种“王朝中国”或“文化中国”，而且王朝的合法性在于代表文化的正朔，“它原是基于文化的统一而政治的统一随之，以天下兼国家的”^②。传统的中华民族的边界十分模糊，只要在文化或政治上臣服于自己，便可承认它为华夏大家族的怀抱。钱穆说：“中国人常把民族观念消融在人类观念里，也常把国家观念消融在天下或世界的观念里，他们只把民族和国家当作一个文化机体，并不存有狭义的民族观与狭义的国家观，民族与国家都只是为文化而存在。”^③因此，古代中国与其说是民族主义的，毋宁说是以文化为中心的普世主义的。

只是到了19世纪下半叶，当西方列强以血与火打碎了华夏中心论的古老梦想之后，中国人才被迫以陌生的国家观念取代了传统的天下观念。在国与国之间的交往和对抗之中，人们对由种族、地理、文化和历史纽带联结在一起的民族共同体逐渐有了自我确认，才产生了现代意义上的民族意识。然而，对民族共同体简单的、质朴的认同，仅仅是民族主义的原生形态，还带有强烈的情感

① 梁漱溟《中国文化要义》，《梁漱溟全集》，山东人民出版社1990年版，第3卷，160页。

② 同上，294页。

③ 钱穆《中国文化史导论》，19页，上海三联书店影印本1988年版。

成分,如果要上升到理性的层面,还必须对该共同体所特有价值体系、社会制度以及行为规范作进一步的建构。也就是说,原生形态的情感认同仅仅为现代民族主义提供了一个形式性的外壳,更重要的工作是要使这样一个外壳“实”起来,在其内部拥有实在性的内容。

认同民族主义的外壳,是比较简单的事情,只要通过国际间的交往和对抗,就可以实现,而确立其独特的内涵,则复杂、困难得多,因为它与整个国家的现代化变迁紧密地联系在一起,没有现成的东西可以凭借,需要实实在在地建构和再创造。这里要着重指出的是,一个国家民族主义的形成与现代化的变迁,几乎是同时发生的过程。现代化,成为民族主义“实在化”过程中一个不可或缺的背景,甚至可以这样说,民族主义的“实在化”本身,就是一个国家现代化的过程。

从理论上说,民族主义与现代化呈现一种正相交关系,西欧、北美的民族主义形成历史,也证明了这一点。但是,对中国这一后发展国家来说,这两者之间的关系要更复杂一些。中国的民族主义情感,主要是受到西方列强侵略的刺激,而现代化在当时又无异为西化。于是对于中国人来说,西方具有了敌人和老师的双重身份。正是这双重身份,使得现代化与民族主义的关系变得扑朔迷离起来,在许多时期,尤其是民族危机的时刻,西化与质朴的民族主义情感常常显得格格不入,甚至直接发生着冲突。

美国当代政治学家白鲁恂谈到,民族主义的发展必须超越种族或民族归宿的要求,建立实质性的内容去激发大众的情感,设立规范和准则,限制领导人的行为。但现代中国的民族主义缺少像美国的《独立宣言》、《人权宣言》、宪法这样的神圣象征,也没有英国那样的议会制度和一整套行为规范,显得分外的单薄^①。这样,尽管中国的民族主义情感形式形成较早,大致在甲午海战以后就

^① 见白鲁恂《民族主义与现代化》,《二十一世纪》(香港),1992年2月号。

初具形态,但它的内容却迟迟不能完全“充实”起来,相当程度上只停留在反抗的情绪上。而且,民族主义的情感越是炽烈,它的现代化内容就越是难产。徒有激情洋溢的爱国情绪,而始终缺乏稳定的、持恒的为共同体的人们所基本认同的价值体系、社会制度和行为规范是远远不够的。这些迫切需要建构和认同的实质性内容,恰恰又是中国的民族主义所最匮乏的。

反西方主义是一种粗鄙化的种族主义

由于近代以来中国的民族主义徒有一个巨大而空洞的躯壳,一个世纪以来,不少党派、社会集团和知识分子企图以某种东西去填补这一空洞,比如用某种政治意识形态的内容作为民族共同体认同的对象,或者回归中国古老的文化传统,重新弘扬儒家的价值理想等等。但是,这一切努力不是以某一集团的特殊利益冒充民族的普遍利益,就是一厢情愿地以古代的文化认同替代现代的政治认同,其实质依然等同于传统观念中的“王朝中国”或“文化中国”,这样的“民族主义”内容建构尽管可能具有某种一时的填补真空的功能,却经不起稍长一些时段的历史检验,一一暴露出无法整合民族,凝聚人心和规范行为的拙处,很快被时间所抛弃。

一旦民族主义失去了其内在的精神灵魂,就会出现这样的情形:民族主义成为盲目排外、妄自尊大或自以为是的代名词,蜕变为粗鄙不堪的反西方主义。本世纪初的义和团就是反西方主义的一次不成功的表演。尽管义和团是反抗西方的强权伊始,有令人同情之处,然而,由于这种“爱国”的反西方主义不具有任何现代性的精神内容,甚至与现代化的发展趋势背道而驰,所以其实无疑或为一种最糟糕、最落后的种族主义,一种顽固拒斥现代文明的种族主义。这种发端于社会底层的粗鄙化的种族主义,因为是以传统的“王朝中国”或“文化中国”为认同背景的,所以一方面容易与知识分子中的民粹意识合流,另一方面也因其极强的保守主义性格

而被利用,成为抵抗现代变革的最好借口和最现成的社会资源。在《中国可以说不》那里,我们似乎又看到了昔日义和团那种反西方的种族主义阴魂的复活。尽管反西方情绪者按所依赖的语境有了很大变化,但那种精神脉络依然清晰可辨。

有评论认为这种民族主义所凭借的中华文明传统是和平的、温和的和非扩张性的。固然,中国文明较少具有极端排他的、原教旨的侵略性格。然而,我们也应该看到,一种民族主义如果长期缺少现代理性的实质性内容,而始终停留在非理性的情感层次,那么,其中内含的排他性成分仍然具有潜在的暴力性。当种族化、粗鄙化的反西方主义处于劣势时,可能是“温和的”、“和平的”,然而一旦真的实现了“富国强兵”,圆了“强国梦”,由于没有现代理性的内在制约,民族主义中那种情绪化、非理性和种族化的成分膨胀的后果也是令人担忧的。

在本世纪,反西方主义曾经有过两次大规模的社会实践,一次是世纪初的义和团运动,第二次是60年代的“文化大革命”(火烧英国领事馆是当时最具象征性的事件)。产生这样全社会的排外骚动,自然取决于一系列历史因素的偶合。在建设现代化的今天,我们则应该对此保持足够的警惕。要防止反西方主义的恶性发展,最好的办法也许是尽快使中国的民族主义“实”起来,使之具有一种开放的、现代的精神内涵。

建构开放的、现代的民族主义

作为一种开放的民族主义,其意义在于,它不是封闭的、种族的、排外的,而是与整个全球的现代化变迁接轨,成为本民族现代化过程中的一个环节。在发展中国家,由于其现代化发生的历史是外部刺激型的,而现代化的经验典范又往往是具有殖民主义面目的西方国家,所以民族主义与现代化常常发生冲突。这种冲突在现实中可以理解,但是有两个重要的问题需要厘清。

其一是西方文明与西方霸权的区别。反西方主义往往将这两者混为一谈,将西方霸权当作西方文明中的一个有机部分,甚至核心内容,因为要反对西方霸权,索性连西方文明也一起拒绝。然而,我们知道,西方文明虽然是随着殖民主义的扩张到东方,但两者并非是一个有机的不可分离的整体。霸权主义是西方发达国家狭隘的“国家利益”的体现,而西方文明并非以此作为必要的前提。文明的价值是可以脱离狭隘的“国家利益”而独立存在的。在西方现代文明的多元结构中,既有支持霸权主义的资源,也有抗拒它的成分,不可一概而论。反对霸权主义自然必要,但没有必要连西方的现代文明也一并拒绝,从而丧失民族主义自身的开放性格。

其二是现代化与西方化的区别。反西方主义通常也将这两个概念不作区别,以为现代化就是西化。固然,从发生学的意义上说这也许是对的,因为至少在 50 年代之前,作为现代化成功的模式,只有西方诸国。然而,二次大战结束 50 年来,全球的情形发生了很大的变化。现代化的模式,不仅有西欧、北美,还有日本、东亚以及南美、东欧若干国家和地区。再以西化这样一个狭隘的概念来概括现代化的丰富多样性已经远远不够了。即使仅论西化,也有美国、英国、法国、德国和北欧等多种模式,它们之间文化和制度的差别比我们所能想的要大得多。在当今世界,现代化已经呈现出一种多种模式并存和竞争的多元化格局。现代化不再是西化的另一种说法,而是东西方多种现代模式的一种理论抽象,一种韦伯意义上的理想类型。这就意味着,现代化无论在理念还是经验层次上,与民族主义并不存在着必然的冲突关系,因为现代民族主义的最重要目的,就是实现本民族的现代化,建构具有本国特色的现代化模式。

无论哪一种现代化模式,即使是非西方的现代化模式,都没有必要以反西方尤其是整体性的反西方主义为其前提。至于究竟何为现代化,我们不妨以维特根斯坦的“家族类似”观念来理解它。所谓的“家族类似”,是指没有一个特征是所有“家族”的成员都共

有的,但所有“家族”成员彼此之间都有相似之处。从经验的层次来说,一般认为市场、自由、民主、法治等等是现代化的公共元素。从“家族类似”的观念加以解读,没有一个特征——比如“民主”,是所有现代化“家族”成员中所共同具备的,比如香港就是有自由而无民主,而日本恰恰倒过来,有民主而无自由,但这并不影响他们都是现代化“家族”的成员,都有彼此类似的特征,至少现代化元素中的大部分,无论是香港还是日本都共同具备。在现代化的诸元素方面,西方国家是最典型的。如果整体性的反西方,就等于拒绝了现代化的大部分元素,也就失去了现代化的相似性意义。历史证明:斯大林时期的苏联和毛泽东时代的中国只具有个别性的现代化元素,自然不具有“家族”的相似性,无法归类于现代化的“家族”成员。

由此可见,一种具有现代性质的民族主义之建构,必须是开放的、非种族的,必须置身于全球性的现代化大背景。中国的民族主义自然需要反抗形形色色的世界霸权,但同时也需要借鉴包括西方在内的各种现代化模式。近代以来,中国并不缺少民族主义的价值符号和文化象征,所真正缺乏的倒是其实质性的政治内容,特别是具有现代化元素的,拥有公共利益的政治内容。现代的民族主义认同,不仅仅是一种种族的、文化的认同,更重要的在于民族国家的认同,而民族国家不是一种形式的、主权的和法律意义上的抽象,而是关于共同体生存方式、社会制度和价值体系的实质性的内容。这就是说,现代的民族主义认同,不是无原则,无内容的,不仅是对民族国家的外壳认同,而且也是对其内在的价值体系和政治体制的认同。而且,这不是一个简单的事实性认同,而是一个有待创造的建构性过程。中国民族主义的实质性内涵依然处于探索之中。

民族主义的开放性格不仅意味着对外的兼容并蓄,全方位借鉴,而且也要求内部的开放,容许共同体的每一成员在社会公共领域,对什么是最最好的共同体生存方式进行自由的、平等的讨论,并

且借助一定的社会空间,进行试错性的社会实验。而民族主义的现代性格则要求这样的讨论和实验必须置身于现代化的背景之下,必须对现代化的那些公共元素诸如市场、自由、民主、法治等等,在中国的特殊语境下加以重新地选择和配置。通过民族主义的构建过程,使中国真正获得一种现代性,即现代化的“家族类似”性质。

可以说,只有当这种开放的、现代的民族主义政治内容基本确立,而且通过立宪的方式,确确实实为共同体的成员所自觉认同的时候,中国的民族主义才会真正“实”起来,才会具有稳定的、长久的整合功能,成为全民族的认同对象。这,将是下一世纪中国所要实现的目标。

历史已经证明,而且将继续证明,这一目标不是仅仅通过反西方的种族煽情所能实现得了。反西方主义只是一种饮鸩止渴,它只能倒过来加剧民族认同的危机本身,而无助于走出历史的循环,走出现代化与民族主义冲突的传统困境。

当代中国所需要的不是粗鄙化的反西方主义。而是一种开放的民族主义,一种通向世界现代化大“家族”的民族主义。

(许纪霖:上海师范大学历史系 教授)

民族主义与当代中国

张旭东

随着“中国威胁论”在西方流传，“(中国)民族主义”也转眼成为中外报刊上频频出现的字眼。以此为题的形形色色的论说中不乏宣言式的肯定和末日启示般的诅咒，却往往缺少对民族主义这一复杂现象的历史的、理论的辨析。无论以新闻语言还是知识语言的形式出现，这一话题都在不断复制自己的同时确认了一种假象，仿佛狭隘、仇外的民族主义在20世纪90年代又一次席卷了中国。犹如谎言重复一千次就成了真理，“民族主义”也在没有任何严格界定的使用或滥用中变成了不言自明的东西。无论在文化心理范畴还是在社会政治范畴，“民族主义”标签所到之处，一系列需要冷静分析的问题和矛盾不是被灼热的道德主义和心理主义伪命题所掩盖，就是简化为立场、态度、身份、认同的非此即彼的选择。这样的讨论或许能为臆测民族主义的直接政治用途助兴，却无益于认识民族主义问题的实质。也就是说，它无益于探讨民族主义在世界范围内产生的客观历史条件，无益于分析这些条件同当前中国社会、文化、思想环境之间的关联和差异，无益于阐明当代中国民族主义理论的主体立场和话语策略。

留心的读者不难把当前“民族主义”这个字眼在具体涉及中国的种种语境中的用义作一番梳理，看看哪些是关于当前中国的信息，哪些是关于“解读中国”的西方理论构架或主观眼光的信息（在此，“西方的”当然不限于“西方人的”）。不难看出，在有关“中国民族主义”的写作中，“中国”的形象经常是局部的、零碎的、歪曲的，而写作者所赖以存在的西方认知框架却是整体的、系统的、全面的；前

者在明处,后者在暗处;前者提供物质生活场景中的材料和意象,后者组织这些材料意象,对其进行叙述学和意识形态的“编码”。从蜻蜓点水式的新闻报道到缜密精工的学院论文,关于中国的写作,无论其善意或偏见的多寡,都较少以拙劣的意识形态(包括狭隘民族主义意识形态)面目出现。相反,作为发达资本主义知识分工和社会分工的一个部门,这种写作有机地结合于一个按自身逻辑描述他人、表现他人、分析他人以至宰制他人的意义定位系统;它植根于西方市民社会对自身经济、政治、文化总体利益的高度自觉,融会于将这种利益和意识合法化并不断“再生产”出来的强大的知识优势、符号渗透力和价值观念的稳定性之中。认识和批判这个知识—权力系统是所有非西方知识分子无可回避的工作,也是探讨包括民族主义问题在内的当代中国社会、文化问题的一个内在步骤。

中国知识界,特别是理论界迄今未曾对民族主义问题及其在90年代中国的表现作出进一步的理论上的界定、区分、澄清和说明。几个最基本、也最亟待讨论的问题包括:

其一,民族主义出现的一般社会经济条件,即它同“现代性”历史阶段的结构共生关系。对这一问题的讨论有助于破除对民族主义的一个普遍误解,即它在一般人心目中的“非理性”、“狂热”、“反西方”甚至于“抗拒现代化”的形象。当代民族主义理论研究重镇如盖尔纳(Ernest Gellner)、霍布斯邦(E. J. Hobsbawm)、安德逊(Benedict Anderson)等人曾反复强调,民族主义、民族性及民族国家诞生于近代欧洲,其特定的历史条件是通称为资本主义的近代经济、社会巨变。作为跨文化、跨地域的历史潮流,民族主义通过一系列社会运动、政治变革、观念更新、文化创造,乃至不惜千万人的流血牺牲而倡导和推行一个功利理性的规划:摆脱前工业社会种种限制劳动力、资本、信息流动的等级界限和地区间的相互隔绝状态,拓展和保护统一的国内市场,培育适应新的社会生产方式和交流方式的标准化的“国民”大众。简单地说,它在历史、文化遗留下来的百衲衫似的差异性地图上为“时代精神”的世俗普遍化确立

最大有效单位或“现实形式”。因而盖尔纳在其经典著作《诸民族与民族主义》一书中简明扼要地指出,民族主义是一种“关于政治合法性的理论”,其基本理念是“政治单位与民族单位应该重合”。在此,现代性是理解民族主义问题的关键。盖尔纳在书中套用黑格尔有关现代性的名言来说明民族主义的历史起源和归宿。在黑格尔看来,从前只有一个人是自由的,随后一些人是自由的,而最终所有人都将是自由的,这就是现代性的本质。同样,在盖尔纳看来,一旦有了第一个民族国家,就会有第二个、第三个,最终所有的社区和政体都不得不按照民族国家的样式重新设计自己,每一个现代人都不得不成为(或沦为)民族国家的“国民”,而这就是迄今为止的民族主义发展史。

民族主义的历史使命决定了它的非文化主义性质。尽管多数民族国家和民族主义意识形态似乎是建立在特定的“民族文化传统”之上,但其基本理念却源自普遍的现代性经验。这不但解释了为何民族国家的政治边界经常无视传统的民族文化边界(比如“德意志民族文化”被几个独立的国家分割;英国或瑞士境内又各有好几个截然不同的“民族文化”;而几乎所有民族国家都内含了相当的“少数民族”。和多元异质的文化传统),更说明了像美国这样发达的现代民族国家为何能在多民族、多文化的“个人主义”基础上立国并形成高度一体化的“美国文化”、强烈的民族自豪感和明确的国家认同(尽管它们往往以所谓“美国生活方式”或“美国代表普遍人性”之类“超民族,超国界”的神话形式出现)。作为现代性规划的一个特定方面,民族主义运动和民族主义理念无疑有其内在的暴力成分;而作为“国家”这种“合法的暴力”(韦伯)的具体阶段,一切民族国家的确立和维系无不是以对各种地方的、民间的、私人的生活形式的压制或强迫性改造为前提。但就其历史发展来讲,民族主义不仅是“理性的”,而且是“合理的”。研究民族主义问题,必须首先把握这一问题的经济学、社会学性质。这有助于尽可能地摆脱道德主义、心理主义、文化主义和所谓“身份政治”(identity

politics)的干扰,在宏观历史和具体社会语境的辩证法中展开讨论。

其二,民族主义的理论内涵和政治效用的随机性,即它同现代社会中的种种差异和不均衡之间的相互作用。民族主义“普遍性”并未带来民族国家的无条件确立,也无法解释为什么资本主义和“现代性”的历史大潮在无情地冲破一切既有的传统、习俗、地域、社区、观念界限的同时却能与民族国家的框架“和平共处”至今。盖尔纳在论述民族主义的普遍性与合法性的同时一再强调,并不是所有的民族都能够获得自己的“政治庇护所”(即国家形式),建立民族国家的客观条件或主观愿望都不意味着其现实性。这个问题又立即导致了对民族国家赖以成立的“理论”基础,即“民族性”和“民族主义”的“本质”的追问。其结果只能是一个非本质主义的发现:民族性和民族主义都是具体历史场合下的观念构造,是特定群体关于自身境遇的记述或虚构,是复杂的经济、社会、政治矛盾在一个“命运共同体”意象中的想象性解决。这也是安德逊的名著《想象的社区》的主题。民族主义的普遍观念内部的抽象性和含混性及其外在化的相对偶然性甚至武断性从反面迫使我们为民族主义寻找具体的情境、问题、形态和内容。于是研究民族主义问题就转化为研究其一般历史条件内部的种种特殊性、差异性、不均衡性,转化为对不同“民族情境”的实在考查。

不言而喻,民族国家的形成经常是现代性普遍趋势与复杂多变的现实地形相互作用、相互妥协的结果。种种经济、社会、种族、文化、政治的条件和障碍都可能在民族国家民族主义的形成上留下决定性的印记。而民族主义的非文化主义性质并不意味着人类学和文明史意义上的文化不是民族国家形成的天然依据和屏障。经验告诉我们,共同的语言、习俗、伦理规范、历史记忆往往是特定人群致力于建立民族国家,为自己的“文化”提供“政治保护伞”的充分条件。这同时也预设了民族主义深刻的、难于充分理性化的历史、文化、心理和感情纠葛和潜在的排他性。在文化差异性之

外,我们亦不能忽视空间的差异性。这指的未必是地理或地缘上的不同,而是在资本主义由中心(欧洲)向周边作不均匀扩展过程中各民族在现代“世界体系”中的不同位置和体验。正如资本主义和“现代性”在中国文明史上不是“原发的”而是“衍生的”,民族主义在中国亦属“拿来”之物。近代中国在由一个以“文化”为本的世俗帝国向以经济为本的现代民族国家转变的过程,要求我们的研究视角由“时间维度”向“空间维度”作适度的倾斜。这不但有助于我们考虑民族主义的自然史、社会史、文化史制约,也提醒我们在发展当代中国民族主义理论的同时,注意这一概念框架本身对中国本土经验的压抑和扭曲。对这些问题的考虑将有益于我们以民族主义研究为切入点把握当今世界上复杂的权力、利益关系,进而对整个现代性问题及其理论体系进行建设性的修正和批判的反思。

其三,如何辩证地描述和分析民族主义问题及其同当代中国的相关性。在此,立场同它的理论表述之间,理论表述同它的立场之“再现”之间必然形成一个充满张力的“解释的循环”。换句话说,当代中国民族主义理论无法脱离它在全球资本主义语境中的自主意识和话语策略而存在,而这种自主意识和话语策略和活动又反过来指示出置于全球环境中的当代中国社会、政治、经济、文化和思想的状况。这一切对我们介入当代生活的程度和我们的知识准备提出了新的要求。

让我们先对媒体中的“中国民族主义”作一点语用学分析,随后再来讨论民族主义理论的当代进展。稍事留意身边的报刊就可以看到,相当一部分“民族主义”的用法同民族主义的现代所指和理论内涵毫无关系,却恰恰还是在拿“华夷之辨”、“天朝心态”这类长久存在于民族国家出现之前、与近代民族主义原则誓不两立的传统世界观作文章。不言而喻,这种自我中心的宇宙观在中国近代史上虽经以西方列强为代表的近代民族国家一而再、再而三地打击却一直阴魂不散,也一直是意识深处以“欧洲中心论”为天经

地义的西方媒体主流学术界锁定的“研究对象”。在一百多年来的“东西碰撞”之后,近一二十年来在西方后工业社会内部兴起的多元论和相对主义不但没有给大中国主义的回潮提供捷径,反倒使它在许多人眼里显得更加丑陋背时,无处栖身。顺便一提,一些新儒家学人视全球资本、信息的多极化为“儒教文明”的复兴提供了历史舞台,引起了学界的广泛讨论。批评“儒学复兴论”忽略了在“前现代”与“后现代”之间发生的“短路”的危险是必要的;但把它也算作中国民族主义的表现,则是指鹿为马,只能引起概念上的混乱。因为新老儒家“修、齐、治、平”的道德理想主义所持的正是与“民族国家”工具理性世界观针锋相对的文化主义“天下观”(这一文化遗产在后现代多元社会里有何新意是一个复杂的理论和实践问题,在此存而不论)。列文森(Joseph Levenson)在其《儒教中国及其现代命运》的第一卷里,由“天下”和“国”的对立着手探讨近代中国思想史的断裂,可谓抓住了问题的核心。在他看来,中国几代读书人而对近代化这一“千年未有之变局”所经历的痛苦的思想转变可以概括为放弃“文化主义”而提倡“民族主义”,以冀“在‘天下’的失败中夺回‘国’的胜利”。从我们今天的眼光看,一旦“传统”本身无法继续成为中国人生活世界的自明的目的,“民族国”或“民族国精神”(我个人以为后者比“民族主义”更能传达“nationalism”这个概念的确切含义)就必然成为“向新的生路跨进第一步去”^①的所有中国人命定的理念。在这个意义上,指责中国“民族主义”就好像抱怨中国人竟也要自强、要启蒙、要现代化,不想做“世界民族之林”中的二等或等外公民,很有些假洋鬼子不许阿Q革命的味道。老实讲,20世纪中国的社会、经济、政治、文化、思想发展早已突破了要“天下”还是要“民国”这一梁启超、章太炎时代的问题框架,并深深卷入了晚期资本主义全球范围内的一系列矛盾。但与此相左的是,西方大众媒体和主流“中国研究”界在塑造当代中国形象时

^① 鲁迅《伤逝》。

却仍在情不自禁地弹奏“东方主义”的古典旋律：神秘莫测的东方，在梦想中占据着世界的中心，没有时间，没有历史，一切周而复始，一成不变。无论出于无知还是有意，这种概念和时序的错乱都暴露了以近代民族国家为基本单位的资产阶级“公民社会”对现代性时代的后来者的优越感和盲视。而国内报刊上俯拾皆是的“神秘的东方”、“古老的文明”（这里既有赤裸裸的商业广告用语，也有其貌似高深的学术版）则好像是说不这样对号入座就不够“全球化”，有碍同“国际大循环”“接轨”。

与此相反，另一种“中国民族主义论”谈的则是所谓“现实政治”，其推理无非是中国经济规模的膨胀必然带来地缘政治意义上的扩张，在国际事务中越来越“牛”，以致挑战和动摇现有的“国际秩序”。中国经济的快速增长是一个事实，对于这样的局面，一切现存等级制度的既得利益者们都会戒心重重，更不用说经历过两次资本主义世界大战的老牌西方发达国家了。他们可真是“前事不忘”、“未雨绸缪”，不但重温未能处理好德国和日本崛起的惨商教训，更不时地提醒自己在近代史上曾使中国经历了何等的挫折和屈辱。作为当今世界上最大的一个“有历史积怨的崛起民族”^①，中国内部的“民族主义”或“国民意识”自然成为列国纵横家们跟踪取样的重要情报参数之一。但这种从“国家利益”出发的考虑，正点明了现代民族国家之间的利益分歧和维护各自利益的竞争关系，并从反而承认了民族国家和民族主义的政治合法性。

在中国民族主义问题上，从资产阶级战略利益和意识形态着眼的西方右派策论家，有时比立足于文化意识形态“正确性”的西方自由派和左派“国际主义知识分子”对问题有着更为清晰的把握。美国麻省理工学院退休教授白鲁恂（Lucien Pye）有句名言：“中国现代化的根本麻烦在于它身为不折不扣的文明体系却想混入民族国家之列。”也就是说，中国的“大一统”虽使中国免于神圣

^① 美国《外交事务》月刊语。

罗马帝国式的分崩离析,但也窒息了社会与民间各种利益和思想的自由竞争和表达,因而中国民族主义不是现代公民个体意识的矛盾集合体,而往往是体现统治者意志的“强加于人的道德秩序”。显然,白氏的民族主义或民族国家的模式来自现代资产阶级“市民社会”理念。以此为根据,他认为中国的现代化“需要生机勃勃的民族主义形式^①,尽管他的潜台词是:(1)中国还没有现代意义的民族主义;(2)中国要成为现代民族国家,必须首先完成向“市民社会”即资产阶级社会的演变。撇开其明显的政治倾向,白鲁恂的观点提示我们,民族国家是中国进入现代世界政治经济体系的惟一角色,而这一角色还有待于按照当代中国自身的逻辑进一步完成。

于是我们而对的问题不是民族主义对不对、合法不合法,也不是中国人有没有资格谈民族主义,而是谁的民族主义建立在更为深厚、广泛的国民意识和政治参与的基础上,谁的民族主义具有更丰富的经济、社会、文化资源;在内部更为坚实柔韧,在外部较多开放性和包容性、较少排他的文化或种族自我中心主义,从而在全球性竞争中占据道义上、理论上、意识形态上和舆论方面的优势和主动。这种竞争不但发生在社会文化背景截然不同的国家和地区之间,也同样发生在形态相近的民族国家及其意识形态体系之间。在这个意义上,各国知识分子如何在学理上分析民族主义思潮及其理论表述是一个问题,如何在集体幻觉和生存政治上客观地从属于、服务于民族国家的社会生产和文化生产体制则是一个完全不同的问题。竞争和认同本身不是目的,它们的意义只来自为争取一个较为理想的社会形态所作的集体努力。

在上述有关中国民族主义的两种主要话语形式之外,还有其他各种相对次要的“民族主义”用法。它们有的点到中国人有意无意流露出来的种族偏见和大国沙文主义。在更多场合,给别人戴

^① 参看 Pye, "How China's Nationalism Was Shanghaied", 收入 Jonathan Unger 编 *Chinese Nationalism*, 1996 年英文版。

的“民族主义”帽子同留给自家用的“爱国主义”并无实质区别。在此,对家园、土地、语言、文化、历史、族群以及种种民族图腾,国家象征的感情联系,都是“民族主义”的滋生地。中国“地大物博,历史悠久,人口众多”,爱国主义的“自然资源”可谓取之不尽。依此推想,中国民族主义也一定来势汹汹。还有一种“民族主义”则是冷战结束后“自由世界”意识形态左顾右盼寻找新的“罪恶帝国”副产品。在这种眼光看来,“民族主义”顶替退出历史舞台的国际共产主义而入场,是抗拒西方“世界秩序”和价值观念的潜在形式。这些“理论”既是“中国威胁论”的依据,又是它的产物。将这些局部的、片面的意象拼凑起来,自然得不到一个关于当代中国的全而认识,而至于这样的“民族主义”本身究竟是什么,就更在云里雾里了。

事实上,从洋务运动始,中经变法、启蒙、革命、抗战,直至社会主义经济改革,一部中国近现代史,为研究中国民族主义问题提供了清晰的背景。早在20年代,新文化知识分子的大多数一边援引西方进步思想同鼓吹尊孔读经的军阀专制作近于绝望的文化、思想抗争,另一方面却没有忘记培育国民以反帝国主义为核心的民族主义意识。可以说,中国现代思想史上最“世界主义”的一代知识分子同时也是最自觉的民族主义者。两者不但不互相矛盾,反而相辅相成,共同造就了五四知识分子的知识人格。

当今,民族国家体系正经历着来自两方面的挑战:一是人类经济、文化生活的“跨国化”或“全球化”;一是民族国家内部差异性和自主意识的抬头。然而两者非但没有在理论和实践上证明民族国家的消亡,反倒为它提供了当代形式。我们只需注意当代区域性经济合作,如北美自由贸易协定或亚太经济合作组织无不以民族国家为基本单位,跨国资本的全球性运作也都牢牢地依附于民族国家的经济、法律、政治基础(香港的殖民地、国际城市、华人社会的三重性使她成为一个“证明一般法则的例外”)。60年代以后,全球性资本、信息和人才的加速流动造就了一批“跨国精英”和文

化、政治上的“边缘人”。他们或许可以成为跨民族语境交流的中介以及这种交流的艰巨性的见证,但我们对这种“边缘位置”自许的“本体论”意义却不宜高估。我们不能无视这样一个事实:对于当今世界(特别是第三世界)的绝大多数人民来说,逾越国界及其象征的经济、社会、文化、政治的不平等秩序是何等的不易;民族国家的格局又是多么经常决定了个人和集体的命运。无疑,在环境保护、扫毒、维持地区和平、救援难民、防治爱滋病等方面,人类迫切需要国际合作,但这离哈贝马斯所谓的“世界内政”(world domestic politics)和超民族文化的“世界共和国”构想还很远。哈贝马斯的启蒙普遍主义在这一点上暴露出其根深蒂固的形而上学理路和欧洲中心论思想。

另一方面,从北爱尔兰到魁北克,从巴斯克、苏格兰到库尔德人聚居区,我们又在目睹民族主义突破现存民族国家格局向“族裔自主”发展的趋势。面对这一尚不明朗的新一轮“民族独立”浪潮,我们同样不能陷人本质主义或意志论的思维,而必须把握民族国家形成的历史性和客观性。民族国家和民族主义从来不是建立在纯粹的族裔、血缘基础上,而是一个特定经济、社会、文化群体政治上的自我理解和自我规定。这种自我理解和自我规定的实现不以单纯的个人和集体意志为转移,而是有着复杂深刻的历史、社会、文化、心理和政治根源。换言之,民族国家和民族主义都是“想象的构造”,但却是在历史无情的多元决定之中具体地生成的。那种以主观、绝对的民族主义修辞有意无意为分裂中国造势的努力既没有理论依据,也没有现实说服力。

“民族主义与当代中国”不是没有答案的谜题,更不是知识话语的禁区。当代中国是一个正在展开的历史文本,而民族主义无论其概念多么飘忽不定,却是一个已有几百年历史的客观存在。在其兴起、发达、普及的过程中,人们在自觉不自觉地投身乃至献身中积累了经验、观察和初步的分析框架。从民族主义起源的经济学、社会学本质着眼,我们可以看到它在当代中国的表现与中国

经济的崛起和社会生活的多元化同步。在日益广泛的经济、文化交往中,普通中国人正逐渐摆脱经验的局限和意识朦胧状态,开始对个人、集体和国家的利益和前途表现出越来越多的体认、关心和参与意识。真正的大问题在这里刚刚开始,这就是:被现代性普遍潮流激活的当代中国社会,能否从自身历史的具体性和差异性中,创造出不同于经典资产阶级民族主义的新型民族国家。

(张旭东:美国杜克大学 博士)

民族主义与中国转型时期的意识形态

萧功秦

本文要讨论的问题是,民族主义有没有可能作为中国现代化转型时期意识形态的新的思想资源。

民族主义的基本内涵与凝聚力

民族主义有广义与狭义两种基本涵义,就广义而言,它是指主张对本民族及其利益效忠的理念和情感。民族主义主张所有的人都应该对本民族怀有最大的忠诚。就狭义而言,它是指一种特殊的政治理论和意识形态。这种意识形态认为,具有共同的文化、语言、宗教、风俗和历史的民族,应该并有权组成一个独立的主权国家或政治共同体。在一个政治共同体内存在着异质的民族的情况下,民族主义者要求民族自治和自决时就会产生分离主义运动。本文所使用的民族主义采取的是前一种也即广义的概念。

在人类历史上,民族主义是迄今为止世界上最强烈的、也最富于情感力量的意识形态。尽管各种意识形态的中心象征符号都会在其信奉者中引起不同程度的积极的反应,然而,惟有民族主义,可以如同一个家庭对于其成员所具有的天然的亲和力一样,对人们产生一种最直接、最自愿、诉诸人的亲缘本能的感召力。正是在这个意义上可以说,只要人类还存在着各个不同的民族,相对于其他意识形态的时效性而言,民族主义可以说是一种时效性是为长远的意识形态。

从国家政治层面上来看,民族主义的情感与理念是一种可以

维系和巩固政治共同体的凝聚力和共识的极为珍贵的、“天然”的政治资源。任何一个国家和民族面临外部压力和危机时,只要这个国家的政治领袖诉诸于本国和本民族的光荣历史、文化、勇气和智慧,他就能通过激发民众的民族情感,从而取得国民对该政权的权威合法性的认同。而民众也会在对国家与民族面献身的义务感中,激发出巨大的精神力量。第二次大战期间丘吉尔对英国公众富于激情的演说,以及由此激发的国民的牺牲精神便是众所周知的成功先例。

民族主义对于一个后发展国家的现代化也同样是一种巨大的精神力量。二次大战以后建立的新兴国家都无不是以民族主义作为政治凝聚力的基础。

主流文化与民族主义

这里,我们特别要强调指出的是,绝大多数国家的民族主义都是把本民族的基本价值与主流文化形态作为自己的基础。这里的主流文化形态,指的是在一个民族中占主导地位的文化价值体系。例如儒家文化就是中国的传统的主流文化形态。在后发展国家的现代化进程中,日本便是一个运用主流文化的成功的例子。推进日本近代化的政治精英们,正是运用本国传统的主流文化的价值符号在国民心目中的合法性,来缔造现代化的社会转型。自20世纪初期以来,土耳其的“现代化之父”基马尔,号召复兴传统的土耳其价值,并以此来聚合社会人心,从而成功地获得了各阶层广泛的支持。

由于主流文化是一个民族的政治精英、知识精英与民众文化认同的基础,当一个民族的主流文化价值成为这个国家的中心象征的组成部分时,它就对于这个民族的凝聚力和民族共识的形成,具有重要的意义。它也同样有助于形成现代化转型过程中的政治凝聚力。

为什么一个民族的主流文化体系对于这个民族的凝聚力具有

如此重要的作用？这是因为，主流文化体系乃是一个民族在长期适应自然与社会环境挑战过程中形成的集体经验（collective experience）。正因为如此，它在民族心理积淀中源远流长，严复称之为“国性”。他认为，“大凡一国存亡，必以国性为基，国性各国不同，而皆成于特别之教化，往往经数千年渐摩浸渍而后大成者。但使国性长存，则虽被它种所制服，其国其天下尚非真亡”。他认为“正是这种‘国性’，使一个民族能自拔于艰难困苦之中，蔚为强国”，他还认为，“国性”存在于一个国家民族的“声名文物”中，构成了一国的“灵魂”，一个失去国性的民族，就如同“夺舍躯壳，形体依然，而灵魂大异”。

这种“国性”通过什么方式得以体现出来？严复认为，“中国之特别国性，所赖以结合二十二行省，五大民族于以成今日庄严之民是，以特立于五洲之中”，乃是由于它来源于“数千年之渐摩浸渍”的“孔子之教化”，换言之，“国性”体现于中国的主流文化之中。正因为如此，他认为，“中国之所以为中国者，以经为之本源”。他还提出一个十分重要的观点，那就是，在一个革故鼎新的时代，民必求之于“经”而于“经”有所合，才能安人心并能号召天下。如果我们把严复这里所指称的“经”理解为中国传统进行过程中形成的儒家的典章文物，而这种典章文物又是中华民族在适应自身面对的自然与社会环境挑战中形成的集体经验，我们就能够理解，顺应这种儒家主流文化的价值符号，以及对这种民族集体经验的认同，何以会对中华民族的社会人心具有凝聚和感召作用。

近代以来中国“反主流文化”的民族主义

如果说，上述后发展国家与民族运用本民族主流文化价值作为民族主义的凝聚力的基础的话，那么，我们可以发现，中国近代以来的现代化过程中的民族主义，却是一种与此相反的现象。我们可以把中国 20 世纪民族主义称之为“反主流文化”的民族主

义。这种民族主义的基本特征是,在其中心象征领域中,儒家文化这一传统的主流文化被视为对民族进步的消极障碍而予以彻底的排斥。人们可以从“五四”初期吴虞提出“打倒孔家店”以后的新文化运动中看到这种民族主义的发端。

自“五四”以来,中国的政治精英与文化精英是以人类历史上相当特殊的方式,即以激进的反传统主义的方式来推进本国的现代化的。反叛自身的主流文化传统,成为中国知识分子实现民族富强的基本手段。为什么会出现这种“反主流文化”的民族主义?这一点与一些学者所指出的包括中国在内的后发展国家的传统文化在与西方文明冲突与交汇过程中“两面刃”的特点有关。

这种“两面刃”的特点是,一方面,儒家主流文化是传统中国社会秩序赖以整合与协调的基础,是适应于传统中国社会的价值体系,中华民族要实现整体的凝聚,就必须借助于这种主流文化;另一方面,它对于异质的西方文化,对于近代以来的社会变迁的历史潮流,又显示出一种巨大的拒斥力量。由此而产生的后果是,中国由于现代化的受挫和民族生存条件的日益恶化而陷入深重的民族危机。中国知识精英与政治精英充满了强烈的文化挫折感与反主流文化的心态。

这正是造成中国自近代以来以激进的反传统主义为基本特征的民族主义的原因。正因为如此,五四以来的爱国知识分子自然把批判这种传统文化与制度的消极面作为救亡图存的起点。历史地看,这种文化现象在特定的历史条件下,有其存在的合理性。然而,这种反主流文化的民族主义的片面性在于,它在为实现民族进步和变革的同时,却抛弃了中国传统主流文化作为民族凝聚力的极其重要的资源。

尤其值得指出的是,在建国以后形成的中国本土意识形态中,不但继承了“五四”以来激进的反传统主义的理念成分,儒家文化被作为“封建主义上层建筑”加以清算,而且,由于受苏联 50 年代教条主义意识形态的影响,民族主义本身也被视为一种“资产阶级

意识形态”加以否定。当时占主导地位的政治观点认为,民族主义是新兴的资产阶级用以反对封建贵族的“神权”统治的工具;民族国家的兴起是早期资本主义经济条件的历史产物,随着资本主义的国际化 and 垄断化,民族主义也将寿终正寝;而现时代的民族斗争是阶级斗争的“外在表现形式”,既然“工人阶级无祖国”,那么,无产阶级理应以“全球”的胸襟和视野来扫荡过于“狭隘”的民族主义藩篱,这种过于抽象和理想化的“全球化”成为 50 年代以来中国本土意识形态的凝聚力的基础。

固然,50 年代以来主流的政治理论确实也以爱国主义作为社会凝结力的另一基础,但是,这种爱国主义并不包含对儒家主流价值与符号的肯定。这种特殊的爱国主义主要诉诸于传统的边缘性文化的因素作为自己的思想材料。例如,传统的下层劳动民众的智慧、反抗外族侵略者的勇敢精神、四大发明和其他一些古代科学技术成就等等。可以说,这种爱国主义也包容着某些朴素的民族主义因素,但是,由于以儒家思想为基础的主流文化已经被作为“封建主义文化的渣滓”加以排斥,上述非主流的文化因素根本上并不能起到作为民族中心象征的作用,它们作为政治共同体内的社会成员凝聚力的力度是相当有限的。它们只能构成严复所称的“国性”的一些次生性的边缘性的因素。

当然,应该指出的是,在封闭自守的条件下,这种政治意识把传统的主流文化象征排斥于中心象征之外,但它并不缺乏对民众的凝聚力。平均主义的“秘思”,对彼岸大同世界的向往,阶级斗争的理念,在旧体制的条件下仍然可以起到凝结社会成员的作用。

以主流文化为基础的民族主义： 转型时期意识形态的新的思想资源

20 世纪 90 年代的中国,已经进入大规模的体制转型时期,正如世界各国现代化历史所表明的那样,政治中心必须具有相当充

沛的权威合法性资源,才能在这一转变过程中稳定政治秩序,凝聚社会人心。

作为一个积极推进现代化变革事业的政权,政治中心的权威合法性资源可以由多种因素组合而成。首先,社会主义的意识形态的基本原则,作为中心象征符号的基本组成部分,对保持政治秩序的历史连续性,具有不可替代的功能,它仍然是维系权威合法性的基础之一。其次,改革与经济发展所取得的社会实效(performance)将会不断地使政权的合法性产生增值,它无疑是权威合法性的一个新的重要来源。但是,实效合法性的基础是“发展挂帅主义”(developmentalism),它对发展的方向目标、对社会成员之间的关系以什么方式实现整合、对集体与个人之间、国家与社会之间的权力义务、对稀缺资源的分配、对精神生活与理想的追求,均无法提供足够的制约与规定。于是,中国现代化面临的问题是,一方面,以市场经济为基础的世俗化的历史潮流,使原有的、与旧体制相对应的意识形态中的平均主义的理念与阶级斗争理论,已经不再具有对社会政治生活的感召力与整合作用;另一方面,上述以边缘性的文化因素为基础的具有反对传统的主流文化性质的爱国主义,由于缺乏“国性”那种深厚丰富的历史文化资源,这种爱国主义的传统模式也显然缺乏足够的民族凝聚力。推进现代化事业的政治中心,面临着如何避免意识形态资源因缺乏必要的补充而“空洞化”和贫乏化的困扰,正因为如此,在新的历史条件下,寻求新的权威合法性资源,以实现转型中的社会人心的凝聚与整合,是当今中国现代化面临的重大问题。

中国当代的现代化是否可以启用以儒家主流文化为基础的民族主义作为社会凝聚与整合的新的资源?答案可以说是肯定的。

这首先是因为,从社会条件而言,在20世纪90年代,儒学已不具有“抗现代性”的特质。儒学在近代之所以成为排拒西方近代文明的基本支点,并起到抵制中国现代化变革的消极作用,乃是由于儒学与传统封建专制政治相结合,从而形成官学化的意识形态。

而这种结合之所以可能,乃是与中国传统社会中特殊的社会精英阶级即缙绅阶级的存在有关,而这种缙绅阶级是以地主经济、科举制度与官僚国家的三位一体的制度结构为其存在条件的,当代中国已经不具备这种使儒学保守化的社会文化前提。

其次,从儒学本身的内在结构而言,它所内涵的“为仁由己”“求仁得仁”“自强不息”的道德自主性、“为万世开太平”的社会使命感、以内在的良知为基础的忧患意识,在人们可以作为权利义务主体而享有多元选择机会的时代,反而有可能成为真正的依托点,并成为民族成员安身立命和彼此凝合为一体的基础。自20世纪前叶以来,包括新儒学运动在内的儒学复兴运动的兴起,为发掘儒学中的内在意识,并使之与现时代相结合提供了一系列模式和资源。

这里还必须涉及另外一个重要问题。从各民族历史上来看,民族主义之所以有可能成为凝结和整合社会的巨大的力量,在很大程度上是由于而面临某一个外部敌人的威胁。这种威胁使属于同一文化、宗教、风俗与历史的人群,意识到彼此间利益的共同性。正是这种利益的共同性成为民族主义凝聚力的基础。中国在当今时代并不存在某一具体的、对中国人的生存条件构成直接威胁的外部敌人,民族主义是否可能在这种条件下被“激活”?这里可以特别指出的一点是,中国近百年的历史遭遇、深重的屈辱与挫折,使中国人有一种积淀于心理深层的情结,一种被人们称之为“强国梦”的情结,希求通过自己的努力来舒解百年来的民族压抑,并对祖辈与后世有一个交代。这种隐含于近百年来中国人中的深层的心态,是民族主义得以激活的基础之一。事实上,中国为举办亚运会和申办奥运会而进行的全民努力中已经可以明显地看出这种运用民族主义的“强国梦”情结的意识动向。

一个中华民族凝聚的新时代正在到来

如果说,以上本文所作出的分析还是从学理方面着眼的话,那么,提倡以主流文化为基础的民族主义,在中国现实生活条件下究竟有多大可能?

首先,从政治层面上来看,民族主义的资源已经是新时期领导阶层政治理念中的重要组成部分。中国现代化之父邓小平本人就有着相当深厚的民族主义情感。邓小平画册首页就是他说过的一句名言:“我是中国人民的儿子,我深情地爱着我的祖国和人民。”邓小平在他退休时发表在《人民日报》上的信中写道:“中国人民既然有能力站起来,就一定有能力永远岿然屹立于世界民族之林。”他还不断地强调,中国人首先要把自己的事情办好。邓小平的上述民族主义思想情感与他对中国社会主义的现代化事业的忠诚可以说有机地结合在一起。这种民族情感和理念是中国意识形态发展的一个重要的起点和基础。

此外,为实现台湾的和平回归,为安定“一国两制”实施后的香港社会人心,也使传统主流文化的象征符号在实现中华民族的凝聚力方面具有现实意义。

其次,值得注意的是,全国政协主席李瑞环于1994年清明祭扫陕西黄帝陵,并把黄帝与炎帝称为中华民族的“人文始祖”。这一信息可以看作是30年代毛泽东、朱德曾派林伯渠祭黄帝陵,毛并亲撰祭文以来,中国新时期的政治领导层对于中国传统的主流文化的象征符号的态度所具有的历史意义的重大转变。《人民日报》与中央电视台在报道这一新闻时指出,“在共同祖先面前找到共同的语言,达到最广泛的团结,从而振奋民族精神,实现中华民族的伟大复兴”。清楚地表明了这一转变的意义。

这种对主流文化的民族主义的回归的迹象,不但在上层政治精英层中,而且可以从中国民间社会中看到,后者实际是具有更为

重要的意义。因为如果在一个民族的基层社会中没有对传统主流文化的重新认同,上层政治精英的理念设计就缺乏现实操作的条件和基础。人们可以从黑龙江的佳木斯某一中学在学生中推行的“五心教育”的实践活动中看到基层社会中这种新的文化动向。这“五心教育”中就包括“对祖国的忠心”、“对同学的爱心”、“对家长的孝心”等传统道德伦理与现代社会伦理相结合的内容。“五心教育”已经在教育实践中取得突出的积极效果,该校学生的学习成绩和品德状态与当地其他学校相比,可以称得上“鹤立鸡群”。结果是学校高兴、家长高兴,地方政府也对此给以高度评价。

徐洪刚是中国人民解放军的一名普通战士,他为制止公共汽车上的犯罪,在身负重伤的情况下,用手托着露出的肠子去追赶罪犯。这件事在中国民众中激起巨大的反响。据报道,数以万计的普通民众拥到医院去看望这位英雄。徐洪刚身上是什么引起中国普通民众如此强烈的震撼?应该说,人们从这位英雄身上更多感受到的是一种“义”的道德感召力,一种“舍身取义”、“杀身成仁”的道德激情。上述这些事实足以表明,汲取本民族主流文化中的价值与道德资源,对于重建具有中国主流文化特色的现代精神文明所具有的生命力。

无论从决策层中出现的对主流文化的象征符号的重视来看,还是从民间社会中自发出现的对传统道德文化资源的回归和认同来看,人们都可以发现,从主流文化价值中,从以主流文化为基础的民族主义理念中,寻求新的社会整合与政治整合资源的时代正在到来。

人们不但可以看到这个历史过程已经展示出来的一些具体迹象,而且还将会看到它可能出现的方式。例如,人们可以预见,爱国主义的内涵将比过去更为扩展,爱国主义的象征符号将从边缘性文化领域扩展到传统主流文化领域,传统中国的官学化的儒家意识形态成分虽然将继续受理性的批评,但儒家“为仁由己”的心性观中的某些内核,将受到渴求在“过度世俗化潮流”中安身立命

的知识精英的认同,教科书中将会越来越频繁地出现儒家先哲的充满民族智慧的格言。

人们用不着为这种向儒家价值回归的历史潮流杞人忧天,在中国人从市场经济与社会多元化过程中品尝到种种好处时,中国决不会重新回到以儒家官学化的“三纲五常”、“君尊臣卑”的意识形态来整合社会秩序的保守封闭的时代去。相反,中国人生活的精神世界将由于传统主流文化资源的新的补充,而会展示得更为丰富、充实而富于温情。事实上,从历史发展的大势而言,中国已经进入了后“五四”时代。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)

论近代以来中国的国家意识与 中外关系意识

——评余英时《飞弹下的选举——
民主与民族主义之间》——

姜义华

美国哈佛大学塞缪尔·亨廷顿教授 1993 年夏天在《文明的冲突》^①一文中断言,文明之间的冲突在未来的世纪中将会取代意识形态及其他形式的冲突而成为世界上最主要的冲突形式;文章因此要求制定世界战略来遏止儒家文明及伊斯兰文明。就在这篇文章发表后,所谓“中国威胁论”连篇累牍地出现在某些报刊上。这些高论早已为世界上许多学者所批驳。最近,亨廷顿的高论却得到一位著名教授的极高评价,被推誉为“一针见血地点破了冷战后世界新潮流的本质”;“中国威胁论”也得到这位教授的应和,中国被他说成“已隐然成为许多亚洲国家恐惧的强权”,“它已从自卫转变为攻击,它的攻击对象主要便是美国”。这位教授便是美国普林斯顿大学讲座教授、台湾“中央研究院”院士余英时先生。最后,他在台湾《中国时报》上发表了一篇《飞弹下的选举——民主与民族主义之间》^②,提出了上述论点。为了给上述论点提供历史的依据,余英时先生纵论近代以来中国的国家意识与中外关系意识。他说:“在民族——国家的认同方面,中国人自清末到今天,却始终

① 刊于美国《外交季刊》1993 年夏季号。中译文刊于香港中文大学中国文化研究所《二十一世纪》1993 年 10 月号。

② 刊于 1996 年 3 月 29 日《中国时报》。

没有取得共识”；“中国，这两个字究竟有什么样具体内容，恐怕今天谁也说不清楚。它是地理名词呢？政治名词呢？文化名词呢？还是种族名词呢？我敢断言，无论是从地理、政治、文化、或种族的观点去试图对‘中国’这一概念加以清楚的界说，马上便会引出无穷的争辩”。余英时先生还写道：“中国过去是一个文明大国，一向有‘居天下之中’的优越感。西方政治学家也注意到中国人潜意识中至今还不能接受与其他国平起平坐的事实”；“中国人师法西方确不是心甘情愿的认输，而是以此为手段，以达到与西方强国并驾齐驱甚至越而过之的境地。……今天不少中国人的心中对于西方——美国是其最主要的象征——确激荡着一股难以遏阻的‘羨恨交织’的情绪。这种情绪要求一个‘强大的中国’，向以美国为首的西方公开挑衅”。余英时先生是一位著名的历史学家，但是，他在这里所讲述的历史却明显地有悖于历史的实际。余英时先生的文章足以证明，如何认识近代以来中国的国家意识与中外关系意识，不仅关系着能否正确地认识中国的昨天、今天，能否正确地认识东亚乃至世界的昨天与今天，而且关系着能否正确地引导中国与世界走向明天。因此不可不认真对待。

历史形成的中国和“中国”这一名称的历史

中国这两个字究竟是地理名词、政治名词、文化名词，还是种族名词？这个问题，只要认真考察一下历史的中国形成和发展的总过程以及“中国”这一名词涵义演变的大体情况，本不难辨别明白。

历史的中国形成与发展经历了一个漫长的岁月，“中国”一词在不同的时代，不同的场合有过不同的用法。

王尔敏所撰写的《“中国”名称溯源及其近代诠释》一文将先秦典籍所见“中国”词称 178 次汇录成表^①,并引用其他诸多考证资料,说明“中国”一词,自商代起至秦汉统一以前,诸夏民族已普遍习用,研探其所含意旨,约有五类:一、京师,凡 9 次;二、国境之内,凡 17 次;三、诸夏之领域,凡 149 次;四、中等之国,凡 6 次;五、中央之国,凡 1 次^②。该文据此指出:

在秦汉统一以前,“中国”一词所共喻之定义已十分明确。那就是主要在指称诸夏之列邦,并包括其所活动之全部领域。至于此一称谓之实际涵义,则充分显示民族文化一统观念。诸夏列邦之冠以“中国”之统称,主要在表明同一族类之性质与同一文化之教养之两大特色。因为实际上自远古以来并无政治统一之事实,而族类之混同,则已构成一致同血缘之庞大族群,在当时则称为诸夏。同时文化之融合与同化,也已构成一致之观念意识、生活习惯、语言文字与社会结构,在当时则形容为中国。所以“中国”称谓之形成,实际显示出当时中华族类全体之民族与文化统一观念^③。

178 次中含“中央之国”之意的一次,见之于《列子》,原文为:“南国之人,祝发而裸;北国之人,鞞巾而裘;中国之人,冠冕而裳。”所强调的其实还是文教的差异。王尔敏上述研究成果清楚表明,“中国”这一名词从商代到秦汉统一以前,作为一个地理名词、文化名词、种族名词,实际已经逐渐形成了共识。地理上,它当时指黄河中下游的周、晋、郑、齐、鲁、宋、卫等国;文化上,它表现为

^① 王尔敏《中国近代思想史论》,华世出版社,1977年4月初版,1982年1月第3次印刷,第461~480页。

^② 同上,,第442页。

^③ 见王尔敏《中国近代思想史论》,华世出版社,1977年4月初版,1982年1月第3次印刷,第443页。

“以诗书礼乐法度为政”^①。如赵国公子成所说：“中国者，聪明睿知之所居也，万物财用之所聚也，贤圣之年教也，仁义之所施也，诗书礼乐之所用也，异敏技艺之所试也，远方之所观赴也，蛮夷之所义行也”^②。族类上，当时以“中国”自居者，都称作华夏族。“中国”当时正以上述这些特征而与所谓东夷、西戎、北狄相区别。

秦汉统一以后，“中国”更进而具有了政治名词的意义，它所包含的地理、文化、族类意义也与此相应而有所变迁。首先，地域大大扩展了。其次，在文化上、族类上，原先的所谓东夷南蛮、西戎、北狄，先后不同地都逐渐成了“中国”的一个组成部分。对此，王尔敏的上述论文指出：

古代“中国”在地球上所笼罩固定领域之范围，秦汉统一前，当已形成了共喻之理解。就是普通观念之中国，载于文献者，均漫指黄河及淮河流域之大部分。而沿边裔之秦、楚、吴、越则不在“中国”领域之内。至秦统一之后，形成政治大一统局面，中国行政制度改变，遂使“中国”称谓之实义又有新确立，不但三十六郡沿为正确之中国领域，而东南至于海，北至于塞，西接流沙，则俱为秦汉时代所共喻中国领域^③。

历史的进程是曲折的。秦汉统一以后，中国又经历了一个相当长的分裂时期。晋室南渡后，东晋人将十六国斥为夷狄，南北朝时，南朝骂北朝为俘虏，北朝骂南朝为岛夷，但他们都以“中国”自居。隋唐统一，使“中国”版图进一步扩大，和周围各地区联系进一步密切。经由五代十国的分裂至宋统一，又有辽、金、西夏等国与

① 《史记》卷五《秦本纪》。

② 《战国策·赵策三》。

③ 王尔敏《中国近代思想史论》，华世出版社，1977年4月初版，1982年1月第3次印刷，第445-446页。

之相峙。继此之后,经由从成吉思汗到忽必烈祖孙三代的经营,渐次统一了蒙古高原上的蒙古各部、突厥各部,东北和黄河流域的金,宁夏、甘肃的河西和鄂尔多斯一带的西夏,新疆的西辽,西藏的吐蕃,云南的大理,以及长江流域、珠江流域的南宋,形成了空前的大一统局面。所有这些地区,都成了“中国”的一部分。明朝时期,这个大一统局面又受到破坏。而到清朝建立时,经过从努尔哈赤、皇太极到顺治、康熙、雍正、乾隆六代二百多年的经营,形成了比之元朝远为稳定的新的大一统国家。而“中国”这一称谓,到这个时代终于有了相当确定的含义。

主持编绘 8 卷本《中国历史地图集》的谭其骧教授在《历史上的中国和中国的历史疆域》一文中提出:“我们应该采用整个历史时期,整个几千年来历史发展所自然形成的中国为历史上的中国。”他认为,十七八世纪的清朝版国便代表了 this 由几千年历史发展而自然形成的中国的范围。他分析了中原地区跟各个边疆地区长期以来经济、文化、政治的关系,指出:“随着历史的发展,边区各族和中原汉族之间的关系越来越密切了,形成了一种相互依存的关系,光是经济文化的交流关系不够了,光是第一边区和中原的合并也不够了,到了十七八世纪,历史的发展使中国需要形成一个统一的政权,把中原地区和各个边区统一在一个政权之下。而清朝正是顺应了历史发展的趋势,完成了这个统一任务。^①”他特别强调了“自然形成”这一根本特征,指出,当时清朝之所以能够在这么大的范围之内完成统一,决不是单纯的由于那时的清朝在军事上很强。这个统一所以能实现,首先是因为清朝以前,中原地区已和各个边疆地区关系很密切,不但经济、文化方面很密切,并且在政治上曾经几度同处在一个政权统治之下。如东北地区在唐朝时候已经建立了若干羁縻都督府、羁縻州,经过辽、金的统治和明朝奴尔干都司的治理,清朝时走向统一便是自然趋势。北方蒙古高

^① 谭其骧《长水集续编》,人民出版社,1994年12月版,5页。

原上匈奴与汉朝曾多次战争,后来降汉;唐朝一度统治了整个蒙古高原,后来突厥重新复国;元朝时蒙古高原是岭北行省。西北地区,西汉设西域都护府,唐设安西、北庭都护府,元置阿力麻里、别失八里行中书省、宣慰司等。吐蕃和唐有过相当密切的交往,后来长时间处在厄鲁特蒙古统治之下。台湾在明朝后期已有颜思齐、郑芝龙等人去那里建立了汉人政权,后来荷兰人入侵,郑成功在1661年从荷兰人手中收复了台湾,奉明朝正朔,1683年为清朝所平定。所有这些地区在清朝时走向统一,同样都是自然趋势。这个统一到清王朝时终于巩固下来。稳定下来,主要不是靠军事征服、军事胜利,“主要的原因是中原需要边区,边区更需要中原,需要统一在一个政权之下,这对中原人民有利,对边区人民更有利”^①。正是有了社会、经济的基础,中国在18世纪中叶至1840年稳定的版图内实现了政治的统一。这时“中国”作为一个地理名词,已涵盖了满、蒙、藏、维、汉等各个民族以及所有这些民族的文化。谭其骧上述文章论及清朝创建的特征时曾指出:“清朝统一基本上就是统一满、汉、蒙三区。蒙区实际上包括维吾尔地区及藏区。……1636年皇太极即皇帝位,把国号大金改为大清,臣下所进呈的劝进表就是由满、蒙、汉三种文字写成的,充分表明这个王朝是由满、蒙、汉三种人组成的。据我来看,这是顺应历史潮流的。因为到了16世纪、17世纪。汉、满、蒙等中国各民族已经迫切需要统一。”^②努尔哈赤建满洲八旗,皇太极建蒙古八旗、汉军八旗,三支八旗成为创建清朝的骨干力量,这也是谭其骧教授上述论点的有力佐证。正由于清朝系满族联合蒙、汉两族共同创建,对于各民族在政治上走向统一,文化上走向共同发展,便比之先前各个世代更为有利。尽管在这中间也有不少摩擦与冲突,但汉族以外的各民族和他们的民族文化成为中华民族和中国文化不可分割的一

^① 同前页注①,5~6页。

^② 见谭其骧《长水集续编》,人民出版社,1994年12月版,6页。

个部分,则已确定无疑。

于此可知,至17、18世纪,历史的中国已经确定无疑地、巩固地自然形成。1840年以后,当西方列强来到东方时,所面对的正是这确定无疑的中国。王尔敏先生有一篇论述近代中国知识分子应变之自觉的文章,列举当时著名的知识分子66人所提出的变局言论,其中凡述及“中国”或“中外”者,所指的“中国”,都正是这一确定无疑的中国^①。这些事实表明,当时人们对于“中国”一词的地理含义、政治含义、文化含义、种族含义,已经形成了无可置疑的共识。

主权意识、民权意识与近代国家意识

在古代自给自足的生产方式支配下,人们通常更多关心的是自己的家庭、家族,国家意识相对比较淡薄。近代以来,中国遭逢几千年来所未有的巨变,外患内忧,强烈地催生了人们的主权意识。可以说,中国人的近代国家意识正是伴随着国家独立与主权意识的高扬而逐渐形成的。

众所周知,中国从19世纪中叶起,就遭到当时最发达的资本主义国家英国、美国、法国以及俄国的不断侵袭。19世纪末,新勃起的德国、日本也咄咄逼人地肆虐于中国。附属于这6大强国的还有一批西方的中小国家。列强凭借炮船的威胁,取得了一系列特权。汪敬虞在《资本、帝国主义国家在近代中国的特权》一文中,将列强所攫取的特权分成“根据不平等条约取得的特权”和“没有条约根据的特权”两类。条约特权有:条约口岸,协定关税,领事报关,租赁土地房屋(后来侵略者歪曲条约而辟为租界),片面最惠国待遇,驻军,治外法权,免征税收,内港引水,雇佣买办,办理邮政,内地传教,内地游历通商,内河航行,协定内地通过税,贩卖鸦片,

^① 王尔敏《中国近代思想史论》,384-401页,409-414页,430-433页。

管理海关行政,掠卖华工,租借地,减征税收,沿海转运贸易,势力范围,修筑铁路,口岸设厂,内地开矿,敷设有线电报,收存税款,管理盐务行政,管理无线电台,航空运载等。没有条约根据的特权有:外国在中国开设银行,外国银行在中国发行纸币,对中国政府贷款,直接向烟农收购烟叶,外国在中国兴办农场等^①。除去这些特权外,列强还屠杀中国军民,割占中国大片领土,帮助清王朝血腥镇压中国民众运动,在租界及中东铁路附属地内为所欲为。诚如湖南巡抚王文韶在1874年一份奏折中所说:“窃惟中国之有外患,历代皆然,而外洋之为中国患如此其烈,实为亘古所未有。”^②独立与主权问题就是这样极为尖锐地提到中国面前的。

早在19世纪六七十年代,一批先觉者已经明确提出了维护国家自立与主权的问题。王韬已将列强所获取的各种侵及中国主权的特权称作“额外权利”,而要求予以收回^③。郑观应已强调必须在确定税率时坚持独立自主,指出交涉中,“一切章程均由各国主权自定,实于公法吻合”^④。到19世纪末、20世纪初,主权一词已相当流行。约翰·施莱克在《帝国主义与中国民族主义:德国在山东》一书中,曾统计了“主权”在《清季外交史料》一书中出现的次数,1875年至1894年每百页出现一次;1895年至1899年每百页2.5次;1900年至1901年每百页增至8.8次;1902年至1910年每百页更增至22次^⑤。陈独秀1904年在《安徽俗话报》上发表的《说国家》一文,指出:“凡是一国,总要有自己做主的权柄,这就叫做‘主权’……一国之中,像那制定刑法、征收关税、修整军备、办理外交、升降官吏、关闭海口、修造铁路、采挖矿山、开通航路等种种国政,都应当仗着主权,任意办理,外国不能丝毫干预,才算得是独立

① 《中国社会科学院经济研究所集刊》第十集,中国社会科学出版社,1988年,1~42页。

② 《筹办夷务始末》同治朝卷九九,52页。

③ 王韬:《除额外权利》,《改国文录外编》卷三,中华书局,1959年版,89~90页。

④ 郑观应《盛世危言》正续编卷三,1页。

⑤ E. Shrecker, John: Imperialism and Chinese Nationalism: Germany in Shantung, Harvard UP, 1997, 253页。

的国家。若是有一样被外国干预,听外国的号令,不得独行本国的意见,便是别国的属地。凡是一国失了主权,就是外国不来占据土地,改换政府,也正是鸡犬不惊,山河易主了。^①”这一认识,出自一位25岁青年之口,而且以白话阐述,足以说明主权意识这时已经在人们国家意识中占据了突出的地位。正因为如此,收回已经丧失的主权、保护主权自立,成了当时爱国者的普遍呼声。康有为发起成立保国会,第一条就说:“本会以国地日割,国权日削,国民日困,思维持振救之,故开斯会,以冀保全,名为保国会。”^②其后各地成立的各类公法学会、国权挽救会、保矿会、保路会、保界会,都将保护和收回国家主权作为他们直接的奋斗目标。

怎样才能维护国家主权?起初,人们寄希望于公理、公法,以为可以据此向列强力争。很快,人们发现,列强常常肆无忌惮地践踏这些公理、公法。人们又寄希望于朝廷励精图治,有所作为;但是,不多久,人们就失望了。于是,人们转而寄希望于民权。汪康年在《论中国参用民权之利益》中写道:“若夫处今日之国势,则民权之行尤有宜亟者。益以君权与外人相敌,力单则易为所挟,以民权兴外人相持,力厚则易于措辞。”^③严复在《原强》中进而强调:“积人而成群,合群而求国。国之兴也,必其一群之人,上自君相,下至齐民,人人皆求所以强,而不自甘于弱,人人皆求所以知,而不自安于愚。”^④他强调齐民为国家的主体,维护国权必待其群都能奋起努力,但他认为当时所可实际去做的只是鼓民力、开民智、新民德,即宣传启发民众。与此差不多同时,梁启超已更为明确地提出了振兴民权的重要性。他说:“君权日益尊,民权日益衰,为中国致弱之根源。”^⑤为此,他要求大力鼓吹民权之说,大力伸张民权,断言:“民权兴则国权立,民权灭则国权亡”,“若人权尽复,民智

① 《陈独秀著作选》,第一卷,上海人民出版社,1993年4月,57页。

② 《湘报》第68号,光绪二十年四月五日出版。

③ 《戊戌变法》资料丛刊,第3册,148页。

④ 严复《原强》。

⑤ 《饮冰室合集·文集之一》,128页。

大开,则人知爱国,下令流水,国权乃一张而不可仆,主权亦一隆而不可替。^①”其后,以“国民”为刊名的《国民报》在《20世纪之中国》一文中进一步系国家命运于全体国民:“今日已二十世纪矣,我同胞之国民,当知一国之兴亡,其责任专在于国民。^②”到邹容的《革命军》及提倡民族、民权、民主三大主义的孙中山那里,民权更具体化为建立“中华共和国”、“建一大共和国以表白于世界”^③。

主权意识的增强,推动了拒俄、抗法、抵制美货、保矿、保路等运动的高涨;民权意识的增强,促进了立宪运动与革命运动的展开。这些运动汇合在一起,终于推翻了丧权辱国的清朝的君主专制统治,迎来了“中华民国”的诞生。

“中华民国”的命名及其诞生,在中国近代国家意识的发展中具有重要的地位。这是周、秦以来第一次将已经流传数千年的“中国”两字径直用来作为正式的国名。“中华民国”四字出自中国同盟会“恢复中华,建立民国”誓词。孙中山、黄兴、章太炎等人1906年所制定的《中国同盟会革命方略》解释“恢复中华”时强调:“中国者,中国人之中国;中国人之政治,中国人任之。……敢有为石敬瑁、吴三桂之所为者,天下共击之”。在解释“建立民国”时强调:“今者由平民革命以建国民政府,凡为国民皆平等以有参政权。……敢有帝制自为者,天下共击之。^④”为推翻清朝统治,革命派曾起劲地鼓吹过“驱除鞑虏”,但是,在武昌起义后,鼓吹“反满”最力的章太炎便致书满族留日学生,说道:“若大军北定宛平,贵政府一时倾覆,君等满族,亦是中国人民,农商之业任所欲为,选举之权,一切平等。^⑤”孙中山1912年1月1日就任中华民国临时大总统职

① 梁启超《爱国论》,《饮冰室合集·文集之三》,73页。

② 《国民报》第1期,7页。

③ “中华共和国”见之于邹容《革命军》,《辛亥革命》资料丛刊,第一卷,上海人民出版社,1981年版,364页。“建一大共和国以表白于世界”见之于孙中山《在东京中国留学生欢迎大会上演说》,《孙中山选集》,人民出版社1981年10月第2版,73页。

④ 《孙中山全集》第一卷,中华书局,1981年,297页。

⑤ 冯自由《清肃王与革命党之关系》,冯自由《革命逸史》,第五集。

时所发布的宣言书中,第一条就宣布:“国家之本,在于人民。合汉、满、蒙、回、藏诸地为一国,即合汉、满、蒙、回、藏诸族为一人。是曰民族之统一。”^①明示“中华民国”是生活在中国广大领土上的所有各族共有的统一国家。

孙中山在临时大总统就职宣言书中还宣布,中华民国决心谋求实现“领土之统一”、“军政之统一”、“内治之统一”、“财政之统一”。在参议院 1912 年 3 月议决的《中华民国临时约法》总纲中明确宣布:“中华民国,由中华人民组织之”;“中华民国之主权,属国民全体”;“中华民国领土,为 22 行省,内外蒙古、西藏、青海”^②。这时,由于民众的崛起范围还很有限,中华民国的根基并不坚实。也就没有足够的力量解决收回已经丧失的主权以及防止主权继续丧失的问题。孙中山就任临时大总统时,在《宣告各友邦书》中就不得不宣布继续承认革命以前清政府与各国所缔结的各种条约、向各国所借的外债以及各种赔偿,继续承认先前所让于各国的种种权利。已经割让给日本的台湾领土收回问题,也因此未在《临时约法》中提出。但是,中华民国的建立这一实践对于主权意识与民权意识的普及和深化所起的推动作用,其力度、其广度都非往昔各种宣传和运动所可比拟,正因为如此,民众奋起为维护国家主权而进行斗争,其规模、其成效也都非往昔所可比拟。蓬勃开展的反对沙俄分裂外蒙古及反对英国侵略西藏的斗争,反对日本所提出的“二十一条”的斗争,程度不同地挫抑了列强的气焰。在第一次世界大战中,1917 年中国对德、奥宣战,废止了中德、中奥间所有条约合同、协定,收回了德国在天津、汉口的租界和奥国在天津的租界,取消所有德、奥在中国的领事裁判权等各种特权,1919 年的五四爱国运动,终于迫使北洋政府拒绝在继续维护列强特权的《巴黎和约》上签字。1920 年 3 月,中国收回中东铁路界内的主权。1922

^① 孙中山《临时大总统宣言书》,《孙中山全集》第二卷,中华书局,1982 年,2 页。

^② 《孙中山选集》,二卷,220 页。

年中国收回已被日本侵占了8年之久的胶州原德国租借地。1924年5月,中苏签订了《解决悬案大纲协定》,宣布沙俄和中国签订的一切条约一概无效,苏联放弃在中国境内的一切租界、租借地,取消在中国的治外法权和领事裁判权。这是中国近代国家意识日臻成熟,在争取国家自立、保障国家主权方面所取得的第一批成果。

对国际霸权的抗击和中国的国际平等意识

1924年1月召开的中国国民党第一次全国代表大会,实现了中国国民党与中国共产党的合作,对民族主义、民权主义、民生主义作出了新的解释,有力地推动了工人运动、农民运动、学生运动、市民运动、妇女运动的发展。中国的国家意识与中外关系意识的发展,这时,集中为一个目标,这就是孙中山以中国国民党名义发表的《北伐宣言》中所说的“造成独立自由之国家,以拥护国家及民众之利益”,“要求重新审订一切不平等之条约,即取消此等条约中所定之一切特权,而重订双方平等互尊主权之条约,以消灭帝国主义在中国之势力”。这也就是“令中国出此不平等之国际地位”,而“蹈于国际平等地位”^①。这样的要求,在余先生的眼中,竟成了“不是心甘情愿地认输”,“不能接受与其他国平起平坐的事实”!

声势浩大的五卅运动,粉碎广州商团叛乱,省港大罢工,以及北伐战争的节节胜利,给予帝国主义在中国的特权以前所未有的猛烈冲击。广大民众为使中国摆脱被凌辱、被欺侮的屈辱地位,强烈要求废除强加于中国的各种不平等条约,和各国建立双方平等、互尊主权的新型关系。借助广大民众同仇敌忾,1926年8月,中国收回了上海公共租界内的会审公廨;1927年初,中国收回了汉口、九江的英租界;接着,中国又陆续收回了镇江、威海卫、厦门的英租界,并相继与美、比、义、葡、英、法、日等国签订关税条约,废除

^① 《孙中山选集》,943页、944页。

各国在中国的协定关税权,收回了关税自主权。但是,中国并没有沿着这一趋势发展下去而取得国际平等地位,原因在于这时遇到了19世纪后半期以来最为严峻的外部及内部的挑战。

外部的挑战,首先在于日本军国主义悍然侵入中国东北,企图独霸东亚乃至整个亚洲太平洋地区。这一事件与德国在欧洲重新崛起互相呼应,在世界范围内引发了一场新的争夺世界或区域霸权的斗争,并由此导致第二次世界大战的爆发。

内部的挑战,来自以蒋介石为代表的特殊利益集团,他们在北伐战争势如破竹向前发展之时,为保障自己的特殊利益,转而向列强妥协,乞求得到他们的支持,同中国共产党分裂,将如火如荼的工农运动镇压下去。当日本军国主义的铁蹄步步进逼时,他们采取了“不抵抗政策”,致使东三省失陷,华北被蚕食,最后华北、华中、华南及中国其他广大地区都惨遭蹂躏。

而对国家危亡的严峻形势,中国人民确实没有“认输”,因为侵略者不但不让中国与其他国“平起平坐”,还要完全灭亡中国。中国人民奋起反对妥协、投降,掀起了轰轰烈烈的抗日救亡运动,推动了国共两党第二次合作,实现了全民族团结一致,坚持了8年抗日战争。这时,中国人在民族——国家认同方面,是非常清楚的,“始终没有取得共识”云云,全无根据。

抗日救亡运动与8年浴血抗战,对于中国走向主权独立、取得国际平等地位起了巨大作用。尽管中国主要工业总产值这时只达到欧洲小国水平,中国人民保卫国家的独立、主权、自由的不屈意志和而对强敌英勇无畏的斗争精神,使中国成了世界反法西斯战争中足以和苏联、美国、英国相匹敌的反法西斯主力之一,中国因此赢得了世界上众多反法西斯国家的崇敬和广大爱好和平的人民的同情,终于取得了世界大国的地位,成了1942年1月1日签署

《联合国共同宣言》的 26 国中带头的四大国之一^①, 1943 年 10 月 30 日又与美、英、苏三国共同签署《关于普遍安全的宣言》^②, 宣布将尽速“根据一切爱好和平国家主权平等的原则”, 成立大小国家均得参加的“普遍性的国际组织”^③。1945 年中国又与美、英、苏三国一道发起于 4 月 15 日在美国旧金山召开“联合国国际组织会议”。在《联合国宪章》中, 中国被确定为联合国安全理事会常任理事国。尽管在此之前, 斯大林曾对此表示过异议, 表示“无论如何, 他不认为中国在战争结束时会是强大的”, 借口“例如一个欧洲国家或许会对中国有权对它动用某种机构表示不满”^④而企图将中国排斥于“四强”之外, 但中国终于还是取得了安理会常任理事国的地位, 这就使中国有了可能取得国际平等地位, 成为维持国际安全和世界和平的一支中坚力量。这一切, 看来都使余先生不安。因为中国非但没有“认输”, 反而要求成为一个“强大的中国”, 要求取得国际平等地位!

在成为世界四大国之一的过程中, 中国先于 1941 年 12 月宣布废止对日本及意大利的一切不平等条约、协定、合同, 并明确宣布战后决定收复台湾、澎湖、东北土地。1943 年 1 月, 中英、中美签订条约, 废除英国、美国在华不平等条约及各种特权, 其后, 英联

① 美国总统罗斯福 1942 年元旦文告中首次将中国列为“四强”之一。国务卿赫尔在解释罗斯福将中国列为“四强”之一的意图时说:“对于中国, 我们有两个目标; 第一是有效地共同作战。第二是在战时和战后, 为了筹建国际组织以及在东方确立稳定和繁荣, 承认和把中国建成一个跟俄、英、美这三个西方大盟国具有同等地位的大国。”见 Hull, Cordell, *Memoirs of Cordell Hull*, Vol 2, Macmillan, New York, 1948, p.1257。1943 年 3 月罗斯福会见英国外相艾登时说, 中国一定要参加“大国圈子”, 美国希望“世界组织的真正决定, 应由美、英、苏、中四国作出”, “倘和俄国在政策上发生严重冲突, 中国毫无疑问会站在我们这一边”。见 Sherwood, Robert E: *Roosevelt and Hopkins*, pp. 716~718。

② 1943 年 10 月, 苏、美、英三国外长莫斯科会议, 是美国国务卿赫尔坚持将中国列为《普遍安全宣言》发起国之一。苏联外长莫洛托夫曾表示反对, 赫尔对莫洛托夫说:“关于中国的局势问题, 美国政府正在作一切努力, 并且已尽可能作出了一切努力。在我看来, 把中国从四国宣言中给略掉, 将是不可能的。我国政府认为, 在世界局势中, 中国一直是从事这场战争的四大国之一。”见 Hull Cordell: *Memoirs of Cordell Hull*, Vol.2, p.1282。

③ 《国际条约集》(1934~1944), 世界知识出版社, 1961 年版, 403 页。

④ *Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conferences at Cairo and Tehran 1943*, p.358.

邦废除对华不平等条约。但是,中国并没有因此而事实上真正取得国际平等地位。英国仍拒绝将新界、九龙、香港归还中国,葡萄牙仍然占据着澳门。尤为严重的是在二次大战行将结束时,世界已实际形成美、苏两大强权企图彼此划分势力范围、共同主宰世界的格局。两国大都不愿更没有真正平等地对待中国,而总试图由他们来安排和决定中国未来的命运。在1945年2月举行的雅尔塔会议上,美国与苏联首脑专门讨论了中国问题。美国国务院会前拟定的《美国对华长期目标和政策大纲》及《英、美、苏的对华政策的统一》说明了美国对华的基本要点,这就是:“由我们(指美国)负起领导责任,帮助中国发展一个强大的、稳定的和统一的政府,以便它可以成为远东的主要稳定因素。”为此,美国“应争取英国和俄国的合作来达到这个目标”^①。在罗斯福与斯大林讨论两国问题时,为换取苏联支持美国上述对华政策,罗斯福答应了斯大林所提出的“外蒙古(蒙古人民共和国)的现状须予维持”、“大连商港须国际化,苏联在该港的优越权益须予保证,苏联之租用旅顺港为海军基地也须予恢复”及“对担任通往大连之出路的中东铁路和南满铁路应设立一苏中合办的公司以共同经营之”等严重损害中国主权的条件,双方并邀请邱吉尔共同签署了秘密的《三大国关于远东问题的协定》^②。会后,美国负责说服中国政府答应上述条件,最终由中国外交部长王世杰与苏联外长莫洛托夫于1945年8月14日在莫斯科签订包含上述不平等内容的《中苏友好同盟条约》;而作为对美国的回报,苏联首脑则一再表示“帮助中国恢复起来的工作必须以美国为主”,“美国是惟一有足够资本和人才,在紧接着战争结束的这个时期内,能对中国真正有所帮助的国家”^③。实际上,就是承认美国在中国具有特殊地位,中国属于美国势力范

^① Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conferences at Malta and Yalta 1945, p.358.

^② 《德黑兰、雅尔达、波茨坦会议文化集》,三联书店1978年版,258页。

^③ 斯大林对霍普金斯的谈话,见 Foreign Relations of the United States, Diplomatic Papers: The Conference of Berlin 1945, Vol. 1, p.43.

围。

旧的霸权主义者日本军国主义刚刚倒下去,美国这个不可一世的新的霸权主义者又逞威于中国。驻华美军司令魏德迈 1945 年 11 月向华盛顿提出的报告说:“中国是东西方之间的一座桥梁。今天由于出现了强大的苏俄,中国也是世界上两个最大的强国,即苏俄和美国政治、经济角逐的舞台。^①”美国为使中国成为其仆从,以其为巩固的根据地控制亚洲大陆,运用“以华制华”的手段,全力支持蒋介石政府在抗日胜利不久就悍然发动全面内战,图谋一举扑灭 8 年浴血抗日中成长壮大起来的中国共产党及其所领导的人民力量。中华民族又一次面临整个国家盛衰存亡的生死考验。中国又没有就此“认输”,心甘情愿地去作美国的仆从。中国人民奋起斗争。国家意识在维护国家自主、独立和国际平等的这场斗争中又一次升华。中华人民共和国的建立,就是这一升华的集中表现。

中华人民共和国这一名称,比之“中华民国”旧名,保持了“中华”这一中国传统的称呼,同时,更加凸显了“人民共和国”这一国家的现代性质。毛泽东在筹建中华人民共和国的新政协会议筹备会上强调:“中国必须独立,中国必须解放,中国的事情必须由中国人民自己作主张,自己来处理,不容许任何帝国主义国家再有一丝一毫的干涉”。他还明确提出,中国和其他国家将在“平等、互利和互相尊重领土主权的原则的基础之上”发展外交关系^②。中华人民共和国的建立,表示中国人已战胜了国际霸权主义,自己掌握了国家的命运。正因为如此,人民共和国的诞生,对于中国人民来说,确如毛泽东在中国人民政治协商会议第一届全体会议开幕词中所说:“我们有一个共同的感觉,……我们的民族将从此列入爱好和平自由的世界各民族的大家庭,以勇敢而勤劳的姿态工作着,

^① For eign Relations of the United States, Diplomatic Papers, 1945, Vol. 7, The Far East: China, GPO., Washington, D. C., 1969, p. 659.

^② 《毛泽东选集》一卷本,人民出版社,1967年11月版,1354-1355页。

创造自己的文明和幸福,同时也促进世界的和平和自由。我们的民族将再也不是一个被人侮辱的民族了,我们已经站起来了。^①”请问余先生,是不是中国人只能“心甘情愿地认输”而根本不该站起来呢?

但是,历史留下的国际霸权主义的沉重负荷不可能一夜间骤然全部消除。建国伊始,中国不得不对朝鲜战争作出反应,和美国军队在朝鲜领土上直接对垒,在一定意义上可以说,这是中国40年代后期在自己的国土上同美国强权较量的继续,只是先前所面对的是美国强权的代理人。朝鲜战争结束后,“冷战”总格局仍然笼罩着中美整个关系,而且冲突又因为美国插足于台湾海峡,阻止两岸走向统一而具有特殊紧张的性质。除此之外,中国还有一个消除苏联在中国的特权及抵制苏联霸权主义新要求的问题。这方面的牴牾、冲突逐步发展,后来终于演化为中苏公开论战及在边疆地区一度兵戎相见。

因此,就中国现代国家意识及中外美系意识的发展历程看,20世纪30年代、40年代、50年代至60年代及70年代中期,可以说,是中国同一个又一个不可一世的国际霸权主义者进行针锋相对斗争而逐步取得国家独立、自由和领土主权完整以及国际平等地位的时期。经过这近半个世纪的艰难岁月,从70年代开始,一方面是美国总统尼克松来华访问,结束了中美之间敌对状态,1978年12月16日《中美关系建立外交关系的联合公报》中,美国正式承认“中华人民共和国是中国惟一合法政府”、“承认中国的立场,即只有一个中国,台湾是中国的一部分”中美关系迅速改善;另一方面则是中国正式结束了50年代初同苏联结成的同盟关系,以这两大事件为标志,中国终于开始作为世界上独立的一极而屹立于欧亚大陆的东方,尽管中国国力还比较弱小,但这却是不容忽视和轻视的一极。这些事实也证明,在民族—国家认同方面,并不是中国

^① 《建国以来毛泽东文稿》,第1册,中央文献出版社,1987年11月版,6页。

人自己没有“共识”，而是国际霸权主义者一而再、再而三地总是试图主宰中国、肢解中国、分裂中国。正是中国人民不屈不挠的奋斗，终于使这些图谋未能得逞。

中国的现代化建设与“有容乃大”的开放意识

从近代国家意识逐渐形成开始，一代又一代志士仁人都把现代化建设与现代国家的发展紧密联系在一起，而进行现代化建设，就必须吸取世界一切物质文明与精神文明的成果。正因为如此，维护国家独立、主权、领土完整和对外实行以我为主的开放，二者互相辅佐、互相补充。这样，就不难了解，为什么倡导除去“额外权利”的王韬又强调“当今之世，非行西法则无以强兵富国”^①，为什么一生倡导“三民主义”的孙中山制定了“实行计划”，主张“使外国之资本主义以造成中国之社会主义，而调和此人类进化之两种经济能力，使之互相为用，以促进将来世界之文明”^②；为什么在日本、美国、苏联三大强权而前都铁骨铮铮的毛泽东也倡导“学习资本主义国家的先进的科学技术和企业管理方法中合乎科学的东西”，认为“工业发达国家的企业，用人少，效率高，会做生意，这些都应当有原则地好好学过来，以利于改进我们的工作”，明确表示“我们的方针是，一切民族、一切国家的长处都要学，政治、经济、科学、技术、文学、艺术的一切真正好的东西都要学”^③。但是，历史实践已经表明，中国这样一个大国，当仍然处在国际霸权主义的严重威胁之下，尚未取得真正的独立、主权和国际平等地位时，不可能集中全力来进行现代化的建设，也不可能真正充满自信地坦然有效地对外实行开放政策。王韬那一代面临内忧外患，无法潜心

① 王韬《杞忧生易言跋》，《弢园文录外编》卷十一，323页。

② 孙中山《建国方略之二：实业计划（物质建设）》，《孙中山选集》，369页。

③ 毛泽东《论十大关系》，《建国以来毛泽东文稿》第六册，中央文献出版社，1992年1月版，103页、101～102页。

富国强兵不用说了；即如孙中山，虽然拟定了《实行计划》，晚年却仍不得不倾注全力于政治的、军事的斗争，显然是由于这一总的形势；而毛泽东从抗美、反美到反修防修，一而再、再而三地将自己的注意力从经济建设这一主轴上转移开去，固然有他自己对形势估计过分严重这一因素，但“冷战”总态势及中国所受到的种种威胁，不能不说也是一个极为重要的原因。

世界走向多极化，导致美、苏两霸对峙所造成的“冷战”格局终告结束，给中国集中主要力量专心致志地进行现代化建设提供了广阔的外部空间。中国的国家意识，在继续珍视国家的独立、主权、领土完整和国家的尊严、国家的利益同时，愈来愈重视富国富民。谋求国家的独立、主权和领土的完整，本就是为了保障全体人民全面而自由的发展，使他们不再为愚昧、落后、贫困、恐惧所困扰，富民富国本来就是其应有之义。同样，如果民不富，国不强，始终处于落后与贫穷状态，就不可能真正不受别国欺侮而名副其实地站立在世界上。将这二者紧密结合在一起确定国家发展战略，表明现代国家意识进一步成熟。

在20世纪最后这20多年中，一心一意进行现代化建设终于成为中国发展的现实。为推进社会主义现代化事业的积极发展，中国在确保国家独立、主权和领土完整的前提下，实行了全方位的开放政策，大量吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果。特别是拥有资本的优势、对外贸易的优势、科学技术的优势、产业结构应变能力较强的优势、劳动者素质高的优势的西方发达国家的优秀文明成果，在承认社会主义同资本主义存在着对立和斗争这一面的同时，更看到两者之间又有互相借鉴、合作和利用的一面。对于历史上遗留下的所有有损于中国主权与领土完整的问题，诸如香港问题、澳门问题、海峡两岸尚未统一问题，以及若干领土纠纷，都果取了既有原则的坚定性又有高度灵活性的办法，努力用和平的方式一一加以解决。依循这一基本国策，中国和世界各国特别是各西方发达国家的关系，从来没有像今天这样在平等、友好、互

利的基础上普遍而全面地得到大幅度地发展,同时,中国的社会主义现代化建设也从来没有像今天这样取得举世瞩目的持续、高速、稳定发展的宏伟成就。

可是,这一切,在余英时先生的眼中,却一概变了形,竟成了所谓“憎恨西方的心理,”中国对西方“羡恨交结”的民族情绪,这种民族情结“开始在新的历史阶段寻求德国式的发泄,而且明显地从自卫转向进攻”。“要求一个‘强大的中国’向以美国为首的西方公开挑衅。”余英时先生给他所说的这种“民族情绪”加了一个比之亨廷顿更加骇人听闻的大帽子,说这是“在中国制造出一个纳粹式的民族主义运动”。

余英时先生是钱穆先生的嫡传,是史学大家,应当分辨得清楚,近代以来,中国同世界的交往,特别是同西方发达国家的交往,从来也没有像今天这样广泛而密切。中国人没有将现代化等同于“西化”,这是因为中国人经过一个半世纪曲折反复的实践,已经深刻认识到,实现中国现代化,不能机械地完全仿效西方。中国必须充分吸取西方发达国家几百年的发展在经济、政治、科技、教育、文化和社会管理方面所积累的丰富经验,但是,又必须从中国的实际出发,走适宜于中国情况的自己的路。这并不是憎恨西方所致。西方所有国家,无论是英国、美国、法国、还是德国、意大利,乃至东方的日本,在实现现代化的时候,有哪一国家是机械地完全仿效别国的呢?为什么盎格鲁—撒克逊型可以不同于莱茵型,美国型可以不同于英国型,偏偏中国就不可以走自己的路呢?走自己的路,竟等同于“憎恨西方”,等同于向西方“进攻”?这是一种什么样的历史推理呢?

难道中国就应该永远衰弱,而不应强大么?不知道这是一种什么逻辑。中国人没有去对美国指手划脚,叫他们对美国经济、政治、社会、文化的发展该怎么做不该怎么做。同样中国人对自己的情况最清楚,对自己所面临的困难、问题了解也最具体、最深切,尽管中国人非常急切地希望了解各国的相关经验,认真研究来自中

外的各种积极的建议,但是,不应当也不可能听任美国国会和美国政界、学界对中国历史、文化一无所知或充满偏见的某些人的指挥来决定自己的行止。这本是常识。回顾 80 年代后期以来中美关系的历程,究竟是美国咄咄逼人地要将他们的意图、要求强加给中国,还是中国不远万里到大洋彼岸去将自己的意图、要求强加给美国,事实本来非常清楚。不知余英时先生为什么要倒过来诬指中国正在造出一个“纳粹式的民族主义运动”?

近 70 年前,孙中山在神户作过一次关于“大亚洲主义”的演讲,正面驳斥了当时一位美国学者所鼓吹的“黄祸论”。孙中山指出,美国这位“黄祸论”者“指斥一切民族解放之事业的运动,都是反叛文化的运动”,其实是要“来压制我们 9 万万民族,要我们 9 万万的大多数,做他们少数人的奴隶”。“欧洲人自视为传授文化的正统,自以文化的主人翁自居,在欧洲人以外的,有了文化发生,有了独立的思想,便视为反叛。”孙中山认为,这其实只是一种“霸道的文化”,“专用武力压迫人的文化”^①。今天,从亨廷顿教授到余英时教授,是不是又重复了当年这种“黄祸论”呢?

无论是旧“黄祸论”,还是新“黄祸论”,距离正在发生巨变的中国现实都太遥远了。轰动世界的《大趋势》的作者约翰·奈斯比特最近出版《亚洲大趋势》结论中说:

近 150 年间,当西方人享用他们创造的进步和富庶时,大多数亚洲人还生活在贫困之中。现在亚洲踏上了富强发展之路,经济的复苏使东方人有机会重新审视传统文明价值。随着技术和科学的引进,亚洲向世界展示了现代化的新型模式,这是一种将东、西价值观完善结合的模式,一种包容自由、有序、社会关注和个人主义等信

^① 孙中山《大亚洲主义》见陈德仁、安井三吉编《孙文·讲演“アジア主义”资料集》,日本法律文化社,1989年9月版,71~72页。

念的模式。东方崛起的最大意义是孕育了世界现代化的新模式。亚洲正在以“亚洲方式”完成自己的现代化,它要引导西方一起迈入机遇与挑战并存的 21 世纪。^①

这段结论同样适用于中国。奈斯比特也是一位美国学者,但是,他对“东方社会日益向功利化和高科技型,面临精神危机的西方人越来越东方化”抱着积极的态度,认为“东、西方两种文化、经济交融之时,世界将会更加生机勃勃”^②,因此,观察亚洲问题,包括中国问题在内,显然要比那些以西方为中心的霸权主义者公正和准确得多。

中国进行现代化建设和中国所实行的开放政策,没有像国际霸权主义者发展所希望的那样走向丧失国家独立、主权和领土完整的“门户开放,利益均等”,这是霸权主义者所最为愤懑不平的。但中国正因为坚持了真正的独立自主,包括不和世界上任何大国及国家集团结盟,不插手任何国家的内部事务,方才真正做到有容乃大,突破地域性联系的局限,而将东西方文明的优秀成果结合在一起,将中国的发展置于人类文明所提供全部优秀成果筑成的基础之上。这是中国近代以来国家意识在更高层次上的发展,真正关心 21 世纪人类的和平与发展者,都应当对此表示欢迎,并积极给予支持,而决不应持与此相反的态度。作为一个严肃的学者,应当像奈斯比特那样,努力帮助西方,对中国、对亚洲有一个客观的了解,从而推动西方国家和企业对中国、对亚洲的理解、尊重和合作,使中国和西方各国,特别是美国的关系,建立在更高的更有成效的基础之上,这方才是对西方世界真正负责,对包括东西方世界在内的整个人类的未来负责。

(姜义华:复旦大学历史系 教授)

① 约翰·奈斯比特《亚洲大趋势》,蔺文译,外文出版社,1996年中文版,275页。

② 同上,274~275页。

中国民族主义的历史与前景

萧功秦

近年来,西方媒体与学术界对中国当代的民族主义表现出相当强烈的关注,有关当代中国发展过程中兴起的民族主义问题的专著与论文集正在陆续出版,1995年11月的《远东经济评论》就是以“中国的新民族主义”作为封面主题,该期还发表了一组有关当代中国民族主义思潮评论性文章,其中有一篇题为“锋芒毕露的民族主义”的文章,开宗明义地提出“中国会不会出现它自己的日里诺夫斯基”这样的问题,作者认为,虽然中国目前还没有出现这样的人物。但是“产生日里诺夫斯基的条件却正在成熟”。

该文所列举的“理由”,几乎与前苏联右翼的民族主义产生若干原因如出一辙。这位作者认为,在中国人的心态中,存在着这样一些思想印痕:一个泱泱帝国从其顶峰跌落下来,失去了昔日的荣光,而这曾经是世界上最为辉煌的文明。自清末以后,中国就一直经受着贫困、外国的统治与国内战争。由此可见,作者认为,中国人心态中有一种强烈的“民族挫折感”。又如,过去15年的经济改革,虽使中国开始摆脱它的阴影。然而,改革也产生出通货膨胀、失业、犯罪与不确定感等等^①。

这种认为中国现代化过程中将会出现一种“尚武”“好斗”与具有“扩张性”的民族主义的看法,显然是武断的。

中国会不会出现前苏联“日里诺夫斯基式”的民族主义?从历史与文化上来看,中国的民族主义有什么特点?中国民族主义的

^① 《远东经济评论》,1995年11月9日,28页。

发展前景如何？

本文试图在对中国传统文化的民族观与中国近代民族主义的特点进行分析的基础上,进一步分析中国当今现代化过程中民族主义思潮回归的原因与特点。最后,本文将对中国民族主义在 21 世纪的前景、制约因素与可能的趋势,作一初步的展望。

中国传统文明中的“文化主义”

一位研究中国历史的美国学者曾指出,至少在 16 世纪以前,中国人几乎是在没有与黄种以外的其他种族有过实质的文化交流与接触的条件下,创造与发展自己独特的文化的^①。这确实是一个饶有趣味而又发人深思的视角。

事实上,中国汉族文明在漫长的历史上,确实有过无数次的匈奴、契丹、女真、蒙古与满族等边远部族的冲突与融合的历史纪录。然而,中国传统的儒家文化拥有足够强大的、更高的文化势能,来征服和同化这些被视为“夷狄”的、同属黄种的征服者。

古代中国几乎很少接触过与自己文化发展水平相当的其他异质民族,因而也很难产生基于文化与种族心态差异而形成的作为一个民族的自我意识。中国人的种族实际上是相当淡化的。古代中国人有诸夏与夷狄的观念,但并没有近代意义上的民族的概念。有以汉族文明为中心的“天下”观念,但却没有在民族之林中自立的“国家”观念。华夏与夷狄的区分,不是基于人种、种族血统,而是基于是否接受礼治与教化。用何休《春秋公羊解诂》,话来说,如果接受礼治与教化,“夷狄也进至于爵”,而遗弃这种教化,“中国也新夷狄”^②。

我们可以把这种以文化先进与野蛮为标准,而不是以种族血统

^① Charles O. Hueker, *China's Imperial Past: An Introduction to Chinese History and Culture*, Stanford Press, 1975. p.7.

^② 何休《春秋公羊解诂》,昭公二十三年。

为标准,来判识“夷夏”畛域的观念,称之为中国传统民族观上的“文化主义”。如果说,早在古希腊时代,最早出现的哲学家泰勒斯与毕达戈拉斯都曾到过埃及,并见到过另一个异质民族所建立的宏伟壮观的金字塔,因而早就产生了因文化与人种差异而形成的朴素的民族观,那么古代中国人的上述“文化主义”的思维方式与心态表明,中国人的深层心理中,对种族与民族的差异,从来是不太敏感的。

近代中国民族主义的产生及其类型特点

如果说,近代西方民族主义的产生,是重商主义与自由主义理念相结合而促成的,那么,中国近代民族主义产生的原因则主要是与民族面临生存危机时所作出的反应有关。

自19世纪中后期以来,由于西方列强的威逼与侵袭,中国人世代所赖以生存的生存环境极度恶化,促使中国的精英阶层与民众认识到,只有生活在这块土地上的中国人动员起来,凝固为一个整体,与西方列强相抗,才能摆脱危机与困厄。我们可以把这种由于民族危机而激发的、作为对西方挑战的回应而产生的,旨在通过自立自强来有效地维护自身生存条件的民族自卫意识与运动,称之为“应激—自卫”型民族主义。从根本上说,这种反应型的民族主义起源于本民族的危机意识以及由此产生的以民族为单位的“避害反应”。

中国近代自卫型民族主义,从社会分层上看可以分为两种类型。

第一种是以保守的儒教卫道派为代表的“儒家原教旨”的民族主义,它在上层满清权贵与食古不化的士绅中有其社会基础。倭仁、徐桐、刚毅这样一批上层权贵官僚可以作为其代表人物。这种民族主义具有“回到传统去”的保守性,在某种非常的、特定的历史的条件与机缘条件下,卫道派的民族主义与下层民众中的朴素的排外主义这两种力量相结合,有可能形成具有非理性色彩的排外民族主义运动的奇特的结盟,前者提供体制内的政治资源,后者则

提供社会动员力量。庚子事变就是这种结合的产物。但这种排外的民族主义,并不是中国近代民族主义的主流。

第二种是现代化进程中产生的务实的民族主义,自近代以来,中国开明的政治精英与士绅阶层,一方面认识到西方压力对中国民族生存所造成的威胁,另一方面又认识到,引进与仿效西方先进的器物、制度、政教与价值,是摆脱这种外来威胁的必由之路。以林则徐、魏源为代表的海防派,以李鸿章、张之洞为代表的自强派、以康有为、梁启超为代表的变法派,以载泽、端方为代表的君主立宪派,以张謇为代表的实业救国派,以及五四时期的科学民主派,均属于这种现代化精英的民族主义者。它无疑是中国近代民族主义中的主流形态。

这种主流形态的民族主义,具有以下基本特点。

首先,与一些后进国家的“自卫型”民族主义相比较,中国近代主流民族主义不是依托某种宗教传统作为民族认同的凝聚力与基础的。一方面,中国文化的一个基本特点是,中国人宗教情怀相当淡漠,中国人作为一个民族并不具有统一的宗教神作为信奉的对象,无论是本土的道教,还是来自印度的大乘佛教,对中国人的政治行为影响不大。另一方面,即使就中国本身的宗教面言,中国传统文化中不存在救赎主义的宗教传统,而佛教与道教本身又并不具有犹太教、基督教或伊斯兰教对信奉者所要求的救赎主义(如弥赛亚主义、千禧年运动、末日审判论)的宗教义务。

其次,与西方近代民族主义相比较,这种近代民族主义,具有明显的“反应性”特点。它的产生,并非出于民族经济发展到特定阶段的内在冲动与要求,也并非出于社会成员对自由主义价值的认同。它的波及面、影响力,它对民族内部的精英与大众的动员程度,以及其表现的强度,取决于外部所施加的威胁、压力的强度,以及人们所能感受到的民族生存条件恶化的程度。它的初期目标相当有限而单一,即驱除列强在华势力,恢复本土原有的秩序与完整。随着西方近代文明在器物、制度与价值层面所显示的文化优

越性日益被中国人所认识,近代民族主义者则进一步要求通过不同程度地仿效西方,来实现本民族的国家富强与生活进步。

有学者曾按民族主义对其民族成员所规定的义务,把民族主义分成两种类型,一种称之为全控型的民族主义(Totalitarian Nationalism),另一种称之为非全控型的民族主义。前者要求民族成员在所有的层面与领域受民族主义信条的控制与约束。例如以救赎主义宗教作为民族共同信奉的对象民族,可以归为这种类型;非全控型的民族主义,则仅限于若干有限的目标与范围要求履行这种义务^①。

如果以这种标准来判识中国近代民族主义主流,可以认为,它属于后一种类型。这种民族主义在追求其国家与民族利益过程中,始终没有脱离其世俗性的目标。从来没有受宗教情怀所驱使,以在尘世建立神权王国作为其使命,以宗教救赎主义的教义来改造世界,并以此来作为实现本民族的自身价值的目标。个人对民族主义的义务与承诺,从来没有扩展到本土以外的其他地区与领域。这一特点就决定了,中国近代主流民族主义的世俗性、目标有限性,并不具有因宗教扩张性而产生的异化与目标泛化趋势。

当代中国民族主义的两个阶段

中国当代的民族主义可以分为两个阶段,70年代末的改革开放可以作为两阶段的分界线。

从建国以后到改革以前,这一阶段的中国的民族主义具有三个基本特点。

首先,它是以社会主义的“强国梦”的方式表现出来的。面对西方冷战的压力与苏联对中国控制的图谋,中国通过在国内政治与经济生活中强调自力更生,奋发图强,以实现数代中国先辈的富

^① D.J.Kotze, *Nationalism: A Comparative Research*, Tafelberg, 1981, p.42.

国强兵的理想。

其次,可以认为,社会主义的意识形态符号是中国民族主义的表达方式。由于民族主义这一概念不能直接进入意识形态的符号体系中,民族主义的内涵是由爱国主义这一特定概念来表征的。

第三,社会主义意识形态中的国际主义义务与民族主义价值之间存在着一定的张力。在国际事务中,在某种条件下,这两者可以重合为一体。例如,50年代的抗美援朝运动,即体现了国际主义义务的要求,又贯穿着民族主义的“保家卫国”的目标。60年代的抗美援朝运动,也同样体现了意识形态所要求的国际主义义务与保障边境安全的民族主义之间的整合。然而,在相当多的情况下,国际主义的承诺与民族主义的诉求之间,仍然存在着某种张力。例如,在对坦赞铁路与其他后发展国家的经济援助方面,中国人不得不面临两难选择。这表明,在中国改革开放以前,民族主义的诉求受到意识形态理念信条直接而有力的约束与抑制。

自80年代以来中国当代现代化过程中,作为中国当代民族主义的第二阶段,新的现代化民族主义(The Modernizing Nationalism)开始兴起,这可以从以下几方面原因来认识。

首先,从民众方面而言。中国与所有国家一样,社会成员对本国与本民族利益的关注是一种自然的合理的要求,而现代化过程中人们的思维方式与价值观念的世俗化,使现有的国家意识形态更能容纳民族主义利益的表达与诉求。这种情况反过来,也使民间的民族主义的诉求较之过去可以更为直接的方式,即无须借助既存意识形态符号的方式来体现。

其次,在意识形态作为国家与社会共同体的凝聚力功能已经淡出以后,民族主义作为国家与社会共同体的凝聚力的功能意义也自然会凸现出来。在这种情况下,以关注社会与国家政治整合为己任的中国执政精英,从民族主义中汲取国家凝聚力资源,乃是

应有之义^①。

第三,从国际环境因素而言,中国作为一个世界人口最多的潜在的超级大国的迅速崛起,引起在世界资源分配格局中已经拥有丰厚的既得利益的某些西方大国的疑虑与不安。那些西方战略家们认为,中国的强大与12亿多的中国人生活水平的普遍提高,将会在争取与这种生活水平相对应的能源与其他经济资源方面,对其他国家构成威胁与压力。这就使得某些西方国家在这种政治利益思维的影响下,“提前”进入了对中国的扼制状态。在他们看来,冷战的结束,中国作为对苏联扩张主义政治势力的抑制与平衡因素,已经变得没有利用价值与意义,一些短视的西方战略家在禁抑中国的问题上有恃无恐。这种把中国当作抑制对象而加以排斥的做法,又会激活中国人近代以来“应激型”民族主义的历史情绪。

如前所述,应激型民族主义的产生与发展,从近代中国的历史情况来看,是与一个民族所面对的生存条件的压力成正比,可以肯定的是,如果上述这种禁扼因素在21世纪随着中国的发展强大而日益加强,那么,新的“应激—反应”型的民族主义的存在与发展是可以预料的。

21世纪中国民族主义的制约因素与前景

这里,人们可能感兴趣的问题是,这种由于受到新的外部压力面形成的21世纪的民族主义,会有哪些特点?它的发展动向与趋势又将如何?

从中国民族的历史、文化与民族心理等因素来分析,这种民族主义的发展将受到以下因素的制约。

第一,正如本文前面所述,中国的民族主义与西方民族主义在起源上不同,它是属于“应激—回应”型。它的发展的强度直接取

^① 萧功秦“民族主义与中国转型时期的意识形态”,《战略与管理》,1994年第4期。

决于外力的压迫所造成的危机的深度,并与这种外来压力成正比。由于中国在 21 世纪并不面临受到外族入侵与帝国主义列强瓜分的前景,由于中国在未来数 10 年所面对的国际环境压力,与中国 19 世纪末 20 世纪初所面对的国际环境压力相比,远要和平稳定,这就决定了中国未来现代化过程中的民族主义所有的动员强度将会是相对有限的。

第二,同样如前所述,由于中国文化心理中与政治文化中,不存在救赎主义的宗教,中国传统的主流文化形态是儒学,可以肯定,这种传统的主流文化将会成为国家凝聚力的新资源。而儒学作为民族主义凝聚力的载体与支撑点,世俗的理性精神、中庸、和平、恕道,以及对种族界线的淡漠,这些文化心理因素将对中国人的民族主义思维起到重要的影响。这就决定了 21 世纪的中国民族主义并不具有非理性的狂热性、扩张性与易爆性。这一点使中国不但与穆斯林民族不同,而且与受拉丁民族的“解放神学”影响至深的菲律宾民族也有所不同。

第三,从地理上看,中国是一个腹地极其辽阔的大陆型国家;从历史文化上看,“文化主义”心态又具有一种深层的影响力,这两个特点使一般中国人对国际意义上的民族敏感度并不很大。例如,就广大内地民众而言,在日常生活中根本没有机会和可能接触甚至感知到“外国人”的存在的情况下,是很难产生因民族差异对比而形成的民族意识的。除非有巨大的“灾变”式的外来冲击,才可能使内地民众脱离这种惰性状态。这一点与日本作为海洋岛国民族所特有的对民族问题“见微知著”的敏感文化心态有很大差别。

换言之,中国的地理与文化历史特点,使民族主义所发挥的动员力作用还相当有限。这种动员力在沿海较之内地,在城市较之农村又有很大区别。

第四,“民族主义”这一概念不能在意识形态话语系统中取得直接合法地位。首先,由于现存的社会主义国家意识形态范畴系

统,是以国际主义原则为基础的。国际主义与民族主义并不完全“兼容”,前者在一定程度上起到了对民族主义思潮的合法性与其发展的程度的“监控”与制约作用;其次,中国是一个多民族国家共同体,自50年代以来,“民族”这一概念,既可用于表述少数民族这一“种概念”(Concept of species),即下位概念,(例如“民族大团结”中的“民族”这是一个“种概念”),又可以用来表述“中华民族”这一“属概念”(Concept of genus),即上位概念。这种语义上的重迭,会造成一个矛盾的现象,既当人们为了强调中华民族在世界民族之林中的利益与地位,而提倡中华民族的“民族主义”时,而“民族主义”这一概念反过来倒又会使少数民族的分离主义倾向,在民族主义口号下,取得“合法性”。为了避免“投鼠忌器”,民族主义这一语汇的使用,将受到相当严格的限定。

因此,民族主义这一概念,作为直接的表述话语,可以进入学术研究的领域,而不能进入国家意识形态成为其构成部分,它的内涵只能继续以“爱国主义”表述。这一特点决定了民族主义口号不太可能作为一种独立的表述方式而取得其合法性,其结果也制约了中国当代民族主义可能拓展的空间。

结 语

综合上述分析,在一个意识形态对峙不再主宰世界的时代,民族主义所具有的政治整合与凝聚功能,是其他意识形态所难以取代的。随着后冷战时代东西方意识形态冲突的淡出,民族主义将具有越来越重要的政治功能与作用。由于中国文化、历史、地理的特点,由于近代以来中国民族主义已经表现出来的“应激型”特征的连续性,由于中国国家意识形态对民族主义的制约因素的存在,在国际局势相对缓和的前提下,在中国的民族生存环境不曾遇到重大挑战的条件下,中国当今现代化过程中的民族主义,将是一种非强势型的、相对温和的、以世俗理性为基础的民族主义。

从表现方式来看,中国当今时代的民族主义,一般是针对某一特定的国家对中国所作出的不良刺激而作出的自卫反应。换言之,这种民族主义的反应,与具体的特殊的问题有关,而与抽象的理念、宗教教义与意识形态无关。反应的强烈程度,与这种外部的不良刺激的强烈程度有关,一旦刺激源消失或减弱,这种反应也就相应地消失或减弱。

作出这一判断的根据是,自近代以来,中国第一次真正进入了以求实的世俗理性来判断世界的时代,一种没有教赎主义宗教传统的、一种没有抽象的乌托邦意识形态的民族主义,在保持对自己的民族共同体的忠诚的同时,将不会丧失对世界的清醒的理智的认识。

人们或许会提出这样一个问题,一些西方学者和媒体为什么会对中国民族主义的评估,产生如此的偏离?原因是多方而的。

首先,这些西方人士对中国人的民族文化心理并没有深入的认识与体验。而现实世界中的民族主义,其中不少都是与某种教赎主义的宗教传统结合在一起,从而民族主义往往具有强烈的以宗教教义为基础的外向性冲动。例如,西方资本主义发展时期的民族主义正是以殖民扩张为其特点的。这种以己推人,可能是导致其作出错谬判断的一个原因。

其次,中国作为一个12亿人口的大国,正处于国力迅速上升的发展时期,这种“大国势能”在一些外国人心中自然会产生一种不确定感与忧虑相结合的心理情结。

当然,另外还有一个与中国人有关的原因,那就是一些无法进入西方主流社会的中国留学生,在身处异域而产生的飘泊感与心理挫折感,也会产生一种强烈的母国文化情结,以及对西方文明的批判与抗拒意识,这种文化冲突中出现的现象,往往会被某些自以为“敏感”的西方人士视为“中国新民族主义”具有排斥西方文明的

基本内核。实际上,中国新兴的民族主义主流形态,是与中国在改革开放过程中出现的自然产生的自我定位,它并不取决于文化边缘人的特殊心理,而是取决于中国面对的国际环境与自身的文化、历史与社会的制约条件。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)

“我们”是谁？

——论文化批评中的共同体身份认同问题

徐 贲

近年来,在涉及中国文化问题的种种讨论中,尤其是以西方为相对参照点的本土文化问题讨论中,共同体身份问题的重要性越来越显现出来。它特别体现为文化共同体的“我们”是什么样性质的集体主体这个问题。就目前的情况来看,某些文化论者以及他们为之代言的群体身份还大多停留在观念模糊的“中国人”的层次上。作为中国文化参与者的“中国人”究竟是怎样一种集体身份呢?具有这种身份的人们又处在一个什么性质的共同体之中呢?这种共同体是否能仅仅从“文化”特性得到界定和说明?怎么样性质的共同身份才能保证这种身份的拥有进行有效的文化参与?有效文化参与又与共同体存在的哪些其他方面有关?文化讨论的深入已经把这一系列问题摆在我们的面前。在本文中,我想就这些问题提一些初步的看法。

一 共同体身份认同:存在和“好”的存在

文化思考和文化批评话语都必然包含某种关于“我们”的集体身份构建。这个“我们”既是文化共同体的基本范围,也是共同体成员文化活动及其价值取向的依据。在文化批评话语中,“我们”并不是毫无疑问地天然给定的,而是批评话语在其实践过程中构建而成的。而且,无论批评话语自觉与否,它都无可避免地在构建

某种具有群体意义的“我们”。对于文化批评来说,不存在先验的文化共同体的集体身份,社会性的文化活动(包括对文化本身所作的解释和评价)必然先于身份认同,因为群体身份的形成和显现必然以社会性的文化活动为其条件。正因如此,文化批评对群体身份构建是一个开放性的过程,永远不可能一劳永逸。

有的文化批评对自己构建集体身份的作用并不具有清醒的认识,而以为自己是在“代表”某种现成的文化共同体发言。这些文化批评把群体身份简单地看成是一种自然认同,这在当前的某些“后殖民批判”和“第三世界批评”中表现十分突出。当这些批评以“本土”文化立场代表中国文化发言的时候,它所依据的“我们”乃是共有某些自然的、经验性的特征的人群。目前中国本土文化理论对它所认同的民族群体的自然特征的强调,妨碍了它去认识这一群体认同应有的价值取向。这在下面还要论及。

人类文化学家葛兹(C·Geertz)曾提出,第三世界国家(他称之为“新国家”)人民的集体身份认同往往包含两种不同的因素:“初级性认同”和“公民性认同”,前者只是唤起我们朴素的“原始情感”,而只有后者才为我们介入“公民政治”(civil politics)提供有效身份。这两种身份认同都是出于理实的需要,但却因包含不同的目的而并不和谐。一方而,第三世界国家人民“需要寻找某种身份,要求世界公开承认这一身份的重要意义,这是一种社会性的自我表述,即‘(我是)世界的重要一员’”;另一方面,第三世界国家人民“要求进步,要求提高生活水准,建立更有效的政治秩序,更大的社会公正,而不只是‘在世界政治舞台上扮演一个角色’或者‘在国家之间发挥影响’”。前一种目的固然重要,但它关系的只是肯定“我们”的存在,而后一种目的才关系到“我们”为什么存在?怎样的存在对“我们”来说才“好”?单纯的自我肯定目的的局限性反映在“初级认同”的被动性上,它使人的自我意识束缚在“诸如血缘、种族、语言、地域、宗教或传统这一类粗浅的实在因素之中”。要实现共同体的存在价值,就不能不考虑到“国家”这一体制的至关重

大的作用,因为“本世纪以来,主权国家越来越成为实现集体目的积极工具”^①。正因为如此,共同体成员的初级身份认同必然需要上升为一种与主权国家有关的公民身份认同。

初级和公民这两种不同的共同体认同包含着两种截然不同的社会和政治整体观念,一种是自然集合体观念,另一种是现代国家社会观念。前者适用于任何由自然因素所决定的种性或部落群体,而只有后者才真正与我们需要一个怎样的现代国家或社会有关。前者所包含的对群体的依附和联系是由外界因素决定的,而后者对群体的依附和联系则包含了一种积极的参与意识。对于前者而言,我只是生无选择地成为某个自然群体的一员;对于后者来说,我与之有关的群体是一个我必须参与构建的共存形式。后一种认同必须向我们提出关于现代政治、政体和社会组织等一系列问题,必然是政治性的文化集体认同,而前者则可以保留某种“纯文化”(其实是自然文化)的外象。令人遗憾的是,当今中国某些本土主义文化理论仅仅局限于初发性身份认同,并为此特别借助“语言”和“历史”两种并不自然的“自然因素”。

二 能动身份认同的份值取向

价值取向和价值理论是能动构建身份认同的核心。能动的身份认同拒绝任何静止的、预先给定的无可改变的身份,它拒绝为属于过去的决定因素所束缚,而代之以一种积极的、开创的共同体建设实践。它着眼于目前和未来,强调普通人作为能动主体和有效参与者的必要性和合理性。这种价值取向和价值基础都和现代民主政治的价值观相一致。现代群体不是抽象的,而是以国家社会组织形式存在的。个人的集体身份认同不能脱离他在这种组织中

^① Clifford Geertz, "The Integrative Resolution:

Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States," in *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p. 258.

的有效成员的身份来讨论,在现代国家社会中,这种有效身份只能是一种:公民。因此,从价值取向的角度讨论共同体身份认同,也就必须考虑它和民主和政治以及公民身份的关系。共同体内有效集体身份认同需要有两个具体的条件,它们都与民主观念有关。

第一个条件是世界性的。第三世界民族独立和解放运动,以其坚持民族的文化和历史在世界民族之林中的平等地位,强调民族独立和自我实现的道义价值和解放作用,成为本世纪世界范围内最重要的民主性变革,极大地推动了新的世界性伦理规范(公正、平等、宽容、对权利的尊重,等等)的确立。这种新的世界性的伦理规范一方面是对帝国主义和殖民主义的否定,另一方面也对独立后的第三世界国家提出了新的民主要求。由于旧型的反帝反殖运动往往忽视民族和大众解放所必不可少的民主内容,民族独立和解放运动的国际民主意义往往有待于扩展到第三世界国家内部。

由此也就不难认识共同体内有效身份认同的第二个条件,即主权国家及其社会的民主政治空间。有效的身份认同取决于国内是否存在一个提出、讨论和协商集体身份的公众空间。只有在这样的空间中,公民们才能决定他们的共同体应当具有怎样的社会政治结构(或体制)和与之相适应的文化。对于共同体的公民性认同来说,国际和国内这两个条件是缺一不可的。从构建性身份的价值取向来说,文化批评在国际间的自我肯定必须以共同体的自我构建和完善为目的,否则自我肯定只能是盲目的夜郎自大。

确认“我”在国家文化或民族文化中的身份必须确定一个能使“我”作为某个集体主体的一部分,并充分起作用的共同体归属:“我们”。没有这个“我们”,“我”无法对这世界的一般是非和我的群体的重要性作出恰当的判断。如果我说什么是我的国家文化或民族文化的一部分,那是因为没有它我不能认识我作为一个具体的人的存在意义和价值,我无法就具体的事件确定我的立场,我不知道什么构成“好”,什么意味着“自我实现”。这个身份帮助我形

成构建意义的视界。这样的视界当然不能一劳永逸地形成。我必须不断深入确定它,扩展它。因此,能动的民族文化或国家文化认同也包含着对认同对象和认同问题本身的不断认识。

能动的集体身份“构建认同”与被动的初级“接受认同”所包含的自我实现标准是不同的。前者的自我实现标准是积极自由的参与者的自我实现,而后者的自我实现标准是消极被动的随众趋同。民族或国家文化认同从被动型向主动型的转化必然包含着改变文化自我实现的标准。它关系到这样一些新问题:什么样的民族或国家存在才是成功的?它的什么样国际、国内作用才是有价值的?它应当如何确定它的目的性?构建认同不再简单地使我认为我的行为应该与我的自然群体的其他成员保持一致,或者使我觉得我应当为追求自我群体的“纯真性”而排斥“非我”的因素。构建认同不认为,只有当一致性得到保证时,群体的存在才是成功有效的,它更不同意民族国家将其民族代表的权威凌驾于共同体成员的解释和理解之上。与构建认同相比,接受认同所坚持的民族文化归属感实际上是一种“减法民族性”。这种认同把民族文化当作某种乌托邦整体,把国家或民族及其文化想象为具有某种理想的“纯真性”。在它看来,破坏和威胁这种整体的力量来自外部,只要能清除来自外界的“污染”,排除外界对它的歪曲和压制,就会出现真正的本土文化,共同体便会呈现出真正民族性,民族国家就能形成既纯又真的本质,具有一种神话般的纯洁性和统一性。威法民族主义常常被用来掩盖共同体内部的歧异、矛盾和冲突,因而当国家和国民个体(文化主权权威和文化共同体成员)在共同体身份问题上发生矛盾和冲突时,必然成为国家强权的意识形态工具。

从历史角度来看,在目前中国的环境中,初级因素集体身份认同是一种倒退性的集体身份认同。对于当今面临严峻的政治和社会群体建设任务的中国国民来说,迫切的课题已经不是如何表明他们的共同体的存在,而是如何努力形成一种关于这一共同体的“好”的存在的共识。因此,文化讨论的共同体身份认同的任务不

是经验论证,而是价值探索。近代中国人以建立现代新型国家社会来构建集体身份的努力可以追溯到清末民初。辛亥革命、新民主主义革命、社会主义革命和现代化改革都可以看成是中国人民这一不间断努力过程中的一个个环节。中国不就是“中国”这个身份的内容,这个身份的内容必须来自它作为一个国家和社会的特定性质,如民主自由的中国,社会主义的中国,等等。

与价值理想相联系的身份构建虽然充满挫折,充满冲突,但也因此而具有可贵的精神活力。如今,初级因素集体身份认同从共有社会变革事业和理想的“我们”倒退到仅靠血缘亲情(炎黄子孙)维持的“我们”,进取的身份构建被某种神话般的象征性秩序所代替。这种神话般的秩序把现今的集体身份描绘为由不变的、也不可变的过去所预先决定。它不再把中国政治社会的改革当作实现民族或国家身份的动力和途径,不再把集体身份看成是某种价值的确认和实现,而把这种集体身份等同为一些绵延不断、历久不衰的原始初级因素(汉语、黄土地、共同祖先等等)的总和。这种初级因素身份认同,看起来似乎是相对于政治和社会性身份认同的“文化转向”,但它却并不是非政治、非社会性的“纯文化”现象。它本身就向我们提出了一系列与文化讨论的政治社会条件有关的问题:为什么它偏偏会出现在中国目前这个群体价值和理想共识崩溃、人际间关系空前物质化的时刻?这种身份认同表明了中国怎样的普遍思想环境和知识分子处境?它为什么同时也能成为国家官方民族话语的一部分?它显示了目前我们这个群体的政治体制和社会结构所面临的什么样的危机?

三 民族身份认同和公民性

人类文化学家施莱辛格(Philip Schlesinger)曾指出,有必要将“民族主义”和“民族认同”区分开来,而这种区分的条件就是把民族和民族文化认同放到民族国家这一政治社会体制范围中去认

识：“民族主义可以说是一种独特的教条，但民族主义这个概念却包含着一种由追求集体利益所动员起来（至少部分动员起来）的共同体意识。民族认同可以成为（身份）参照点，但并不沦为民族主义。^①”关于民族国家作为现代人的基本民族文化空间，约翰·托林逊（J·Tomlinson）曾作过这样的阐述：“‘民族身份’是人们体验文化归属的不同形式中的一种，但它具有特殊的政治和意识形态意义。民族国家是（现今）世界所区分的最重要的政治、经济单元，这个事实意味着在民族身份的构建中常常包括大量的、有意识的‘文化构建’。^②”民族国家使一个人的民族或民族文化归属感有了具体的疆域感，使他和某个实实在在的政治社会生存世界联系在一起。在现代国家中，这种归属和认同所包含的群体成员，它的有效身份（能起作用的身份），只能是具体的民族国家共同体中的“公民”。民族认同不能不同时也是一种公民性参与。

现代社会中民族文化认同与民族国家的关系，它的无可避免的政治性，它的自我实现标准与民主政治的价值观的一致性，它和现代国家政治共同体成员有效身份（公民）的联系，这些都要求我们把集体身份认同放到具体的政治社会环境中去细加审查。这本来应当是文化批评的题中之义，因为文化批评乃是涉及政治、社会的文化观察和评价，而它的目的则更是与特定历史时刻中的政治社会变革联系在一起。我在这里特别把公民性提出来，是因为作为具有社会、政治、文化意义的行为，共同体成员身份认同必须在公众空间中才能表现出来。以公民身份从事的文化活动是一种社会参与，也是一种在最普遍意义上的政治性活动。

有效的文化参与必定具有公众性（非个人性）、社会性，因此也必定同时是一种政治性行为。它的基础是主动积极的公民性实践。公民的参与是一种在特殊的环境空间中进行的有特性的活

^① Philip Schlesinger, "On National Identity: Some Conceptions and Misconceptions Criticized," *Social Science Information*, vol. 26, no. 2 (1987): p. 219 ~ 264, p. 253.

^② John Tomlinson, *Cultural Imperialism* (The Johns Hopkins University Press, 1991), p. 69.

动。这个特殊的环境空间就是公众领域。而公民性参与的特性则体现为它的特定行动观、利益观和人际关系价值。我们需要对公民参与的这两个方面作一些分析。让我们先看看积极主动的公民性参与和公众领域的关系。公众领域是实现社会主体能动参与的条件而不是结果。而且,公众领域也是积极参与和实现公民价值共识的保证。公民是平等的,但这并不是因为人生来就是平等的。平等的基础不能建立在自然权利论上。平等是一种人为的社会价值,而且是有条件的:只有当人们进入公众领域,他们才能获得平等。现代国家中的公众空间的存在及其关于“平等”的价值共识与民主政治密不可分。只有民主的政治体制才能保证平等这一价值共识的合理性、合法性。正如汉娜·阿伦特(H·Arendt)在《极权主义之源》中指出的那样:那些被纳粹政权剥夺了公民和政治权利的人们,并不能以自然权利的名义来保护自己,他们被排斥在政治群体之外,毫无权利可言。为了要为自己的自然权利辩护,他们首先得有为这些权利辩护的权利,阿伦特称此为“争取权利的权利”^①。只有当一个人在公众领域中获得作为群体成员争取权利的权利,他才能有效地发挥一个群体成员的作用。

强调“中华民族”与国家的关系,并非是要否定它的文化性,而是为了指出这一身份对人们生存的意义并不是因为它体现了中国人的天然禀性、心理素质、认知形式或生活方式等“文化内容”,而更重要的是因为它使共同体成员获得了某种特定的正式的公民身份。中国是个多民族的国家,“中华民族”不是单纯的民族概念,而是一个政治概念。单从文化角度去解释中华民族的“多元一体”,往往难以脱出初级认同的窠臼。这种解释往往局限于用历史性的

^① Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1973), pp. 296-297.

“经济互补”或者由考古文物所展现的文化(一种狭义的文化)渗透来证明包括众多民族的“中华民族”是一个“整体认同和相互不可分割的实体”^①。它忽视了“中华民族”存在的一个基本事实：“中华民族”实际上是中国政治体制的权力控制的实际有效范围。在历史过程中,这个范围的大小以及中央权力在这个范围内的巩固程度是不断变化的,每一个历史时期的“中华民族”的含义也都因此而不同。认识到“中华民族”这一共同体的政治性,我们才能认识到这一共同体成员的有效身份是公民身份,不是民族身份。

四 能动共同体身份认同的特征

我们现在再来看一看公民参与的另一个方面:作为能动群体身份认同的公民参与的一些特征。我们可以从行动理论、个人/公众的区分和人际关系伦理这三个方面来对此加以说明。第一,能动群体身份认同的公民参与是政治、社会和文化活动所体现出来的具有共识意义的协商过程。在这个过程中,行动成为个人和群体展现独特性的行为,“我”和“我们”都必须以行动来诉述“我是谁”或者“我们是谁”。在公众领域中的“行动”可以具有两种不同的意义,并因而形成两种不同公民概念。一种行动观把公众领域当作展现个人特殊技能、禀性和素质的戏剧场景;另一种行动观则把公众领域看作公众交流协商关于公众问题见解的话语空间。和前者不同的是,对后者来说,行为是人们共同生存的一种方式,通过这一方式,人们可以确立互相认可和团结一致的关系。对它来说,重要的不是显示自我的独特、优越和高超,而是建立一种基于平等和劝说原则的交流关系。这里的行为不是一种戏剧性的英雄表现(所谓“文化精英”),而是把我的语言和行为与你共有,一种集体性的商讨和互相

^① 关于“中华民族”是一个政治概念还是民族文化概念的讨论,可参见费孝通主编《中华民族研究新探索》,北京,中国社会科学出版社,1991年。

的调和。

第二,公民共同体整体的性质是“团结”,不是以血缘关系为纽带的家族亲情。这样说并不是要否定人们平时所说的“民族感情”,而是为了指出,所谓的“民族感情”虽具有私人感情价值,却不一定具有公众领域的联盟意义。这就如同人们所说的“良心”,虽然它是一种值得尊敬的个人道义感,但却并不具有公众领域中的政治价值,因为我们必须看到,并不是所有的人都能感受到那种被称作为“良心”的内心自我责备的。良心所针对的乃是自我,而不是人们共同拥有的世界,来自良心的规约力量因此是非政治性的,它只能提供纯粹个体性的主观表述。但群体构建所需要的却是关于政治、社会体制和普遍正义标准的共同认可和正式而公开的承诺。

在共同体身份认同中,具有公众价值的不是纯朴的“民族感情”,而是哈贝马斯所说的“宪法爱国主义”。哈贝马斯指出,现代社会是多元文化的社会,民主制度不应当维护抽象的民族整体性,并以此来衡量社会成员的行为,也不应当要求每个人都聚合在民族主义的大旗之下。民主制度应当形成一种公民间的团结。哈贝马斯还指出,从民族主义爱国主义向“宪法爱国主义”转化,首先要“改变民族身份认同的形式”,也就是要将“用强权政治来表现自己的民族生活方式”转化为“普遍确认的民主和人权”。文化民族性实际上是“在一个国家中的公民意识这个意义上的民族性。”文化身份必须包括“大众在……特定历史时刻对他们认为值得保存的东西的政治认同”。由于公民是一种宪法规定的身份,这种公民意识的文化民族性认同是一种“宪法爱国主义”。与“民族主义”或“文化民族主义”不同,宪法爱国主义的“政治身份认同和以民族历史为中心的、属于过去的背景保持距离”,因而避免流于滥情表露、意气用事。哈贝马斯认为现代社会应当实现一种能把分散的现代

个体团结为共和群体的宪法爱国主义，而不是某种具有所谓纯真一体性或者甚至排外情绪的民族主义^①。

第三，“公民性”共同体特性的核心是“参与”，而与此相关联的共同体人际关系伦理则是“团结”。“参与”对于认识群体认同之所以特别重要，是因为它表述了形成和确立集体身份的基本条件。由于“参与”是“当一位公民”和“是一位公民”的基本内容，“公民性”也就成为一种积极协商不同的身份要求和设计的过程。“公民性”之所以有价值，也是因为它开启了以民主的方式来提出、商讨和改善集体身份的可能。公民性因此也是集体身份所体现的团结的基础。

共同体身份构建的认同不是抽象的，它一定呈现为行动和显现于话语，并体现为特定的人际伦理。我们可以从广义上把一切与这种身份构建和认同有关的活动和话语看成是文化性的，而且，既然这些活动、话语和价值必然是作为公民的社会成员在公众领域中的活动、话语和价值，那么，它们的政治性也就是不言而喻的了。从根本上说，每个人作为文化主体的有效性取决于他作为政治主体的有效性。能动文化主体是和能动政治主体联系在一起的。

（徐贲：美国加州圣玛丽学院）

^① Jürgen Habermas, *The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate*, ed. and trans. Shiery Weber (Cambridge, MA: MIT Press 1989), p. 255.

公理与强权

刘 东

我素不主张“自动化写作”，也不喜欢赶开会的大集。可前些时一整理文稿，涉及“五四”的“时文”竟也写了不少，且又多是为了纪念性的会议而作。——是啊，在大小传统都日渐浮薄的当代中国，能让我们共享心跳的日子，毕竟已经越来越少了。不管它缘起于国庆还是国耻，能让我们体验到狂欢还是悲哀，也就还剩下这么个“五四”，能再让心头涌动点儿什么，纪念起沸腾在长街上的无名激情，和闪烁在暗夜中的些许亮色。正因为这样，几乎刚刚过罢新年，这个日子就躲在一厚叠日历中间，大老远地催促着我，要赶早写出点儿什么来，以防到了会场上乏善足陈，或者对着大庭广众不便吐露。

因此，先不要争辩其历史意义如何如何，“五四”对于其俗入骨的当代生活，至少还具有这种穿透性、这种短暂苏醒的“间离效果”。它足以让一片熙熙攘攘之声稍事消歇，要求大家即使一年只有一度，也静下心来反省被它约略“陌生化”的总体生活世界。——尽管我们并非不知道，正是为着“五四”的此种特殊性质，这个日子就总要被泼满斑驳的油漆，甚至连它言之凿凿的口号都横遭窜乱，变成了一串儿夹杂着各种不同倾向的套话，但我们也同样有理由窃笑，其实正是这类对于历史的不断篡改，反而暴露出了某种潜在的共识，否则又何必煞费苦心徒劳无益地去掩盖由此凸现的反差与落差？

恰恰是在上述前提之下，今年的“五四”80大庆，才显出了异乎寻常的意义，值得仔细用心去分析和警惕，因为这一天乃是在北

约的悍然轰炸中,步履艰难地向我们走来的。跟80年前鱼肉中国的巴黎和会一样,西方列强再次践踏了一个弱小国家的主权,用精确制导的炸弹不断误伤着无辜的平民,借维护别国人权的机缘来扩张势力的范畴。而曾经一心归顺自由世界的俄罗斯,由于落得个势力日衰国微言轻,便只能徒唤奈何地眼看着别人几乎逼到兵临城下。由此,人们心目中的价值天平,就难免要从“公理”再次倒向“强权”,而以往那一串儿几成笑柄的套话,也自然要被惯会考试的大学生们越背越顺,竟连先后次序都已不稍颠倒。

这种心气变化当然其来有自。便是素爱捉弄人的促狭历史,也很少把圈子老是兜得这么圆。——打从接触西方的第一天起,我们就把世界舞台的真正导演,看成是依仗船坚炮利的蛮横“强权”;此后经由长久绞尽脑汁的“盗火”,才看清那强势背后的“群己权界”,并把它看作普适文明的基准“公理”;可恰值那个正为“自由”弘法的“五四”,这个“进步”世界却公然张口鲸吞,再次迫使注意力集中于深重的外侮;一直到饱尝了闭关锁国的惨痛代价,才又重在“改革”和“开放”之间划上了等号,诚心诚意地想要伸出双臂拥抱世界……没想到风水还继续轮流转:似乎越是低首下心地要向西方学习,这位老师就越匪夷所思地痛打学生;越朝着别人指明的方向寻求着“进步”,那个文明世界就越表现出野蛮骄横!

且容我斗胆套一种有名的句式:以上一圈接一圈的原路打转儿,或许正所谓“启蒙”与“救亡”的反复“压倒”?我得承认这种提法不乏敏锐的见地,正是它率先对历史给出了这样的分析:1919年5月4日那天的精神陡转,眼前此的“文化运动”或“思想革命”,存在着无法抹煞的严峻区别。不过,如果有缘跟我的老师当而交换看法,我却很想提请他从头考虑一下:不管是从左摇摆向右,还是从右转移向左,这种种有始无终的五心不定,恐怕都不像他说的那样简单,只是由于权宜之计而背叛了“学理”,——体认到当今世界仍要“竞于气力”,由此转而想要探究国家间或文明间交往的规律,恐怕另是一套很有价值的“学理”罢?

因而依愚之见,在学习西方的漫长过程中,之所以免了这么多圈子,换了这么多重心,那症结恐怕还只在我们自己——在于我们内心深处的本质主义的“西方观”。虽说表层的问题意识总在随时而变,可万变不离其宗的却是,我们总想一劳永逸地把握住——“西方到底是什么”,就像握住一把现成在手的裁纸刀。这副偷懒化约的过滤眼镜,正乃理解世界的主观障碍。有了这种业障,尽管前述的种种历史转折点,原都有可能演成新的精神契机,帮助加深和拓宽对西方的认识,可我们竟只会兜来转去,再三再四地惊呼“上当”——要不就幡然悔悟地唾骂伪君子,仿佛到了莫里哀喜剧的尾声,要不就180度大转弯,再次恍然大悟到某种“不二法门”。

也恰因为这样,果欲检省此种简陋的思维方式,便再没有比“五四”更好的时机了,惟有这一天才充分展现了对象的复杂。——我们都跟西方打过好几代人的交道了,连圆明园都被烧毁一百多年了,他们要伪善也不伪善在这一刻,要卑劣也不卑劣在这一刻,犯不上每回都这般临渴掘井,对人家重下“非此即彼”的道德判断!我们必须想到,西方也是由林林总总的人群组成的,甚至其来源比我们更繁杂,取向比我们更歧异,争斗比我们更尖锐。所以在他们那里,也同样并存着上层与下层的吁求、激进与保守的派别、全局与局部的利益、当前与长远的眼光,也同样并存着智慧与愚笨的头脑、宽容与严荷的主张、温和与生硬的做派、谨慎和鲁莽的手法,也同样并存着绥靖立场与扩张倾向、理想主义与现实考量、公众舆论与私下权谋、善良意愿与族群敌意……如果每回都这般“狗熊掰棒子”,只愿意记清西方的一个侧面,那就很难转出这座思想迷宫,只会用缺乏统觉的手指摸着大象,一会儿说它像蒲扇,一会儿说它像树干……

更其重要的是,倘能跳出本质主义的西方观,那原本不难发现,我们努力界定的这个思想对象,本身就是一个充满偶因的、前途未定的过程。正因其方生方成的性质,他们也面临着许多两难的痛切的抉择,也会干下某种留待追悔的蠢事;而且,就本文所关切的话题

论,讲他们也会失策甚至也会犯罪,绝非只是在不咸不淡的意义上,说一句“人非圣贤孰能无过”的俗话,而实在是因为在当今的世上,只要人类心智还在被“民族—国家”这种有限的社会形式所羁,那么不管他们处理内部事物时如何,对外都只能表现出自己是“有限的理性的存在”。即便在制度或价值相同或相似的国家之间,比如就说在这回联手美国与西欧国家之间,也经常发生各种形式的明争暗斗,也长期存在着以强凌弱的霸道行径,而一俟加添上种族、文化、宗教、制度诸多歧异,这种争斗就极易被催化为集团性的大屠杀,难怪霍布斯鲍姆要在《极端的年代》中惊呼——“这个世纪教导了我们,而且还在不断教导我们,人类可以学会在最残酷的、在理论上最不可忍受的条件下生存。因此,我们很难领会自己每况愈下的严重程度,甚至已经陷入被19世纪先辈斥为野蛮的境地”。

这本来又可以是一个难得的契机,促使加深我们对西方的总体了解。而且还远不止这些:在不断深化认识的基础上,我们还应努力去影响它制衡它,并在其“强权”恶性发作的紧要关口,哪怕基于最低限度的国际“公理”,也要力所能及地去抗争它抵制它。由此,那个失去了本质主义笼罩的西方,今后究竟何去何从,在一定的意义上还要取决于它跟我们的文化互动。说到底,这种互动绝非什么“人权”与“主权”之争,或者所谓“UD”(普遍人权宣言)与“UN”(联合国宪章)之争,——其实只须到美国使馆签证处去受一趟白眼,大家就足以确信无疑地了解到,由于国别、种族、信仰、阶层、性别等等的不同,人类至少暂时还不是“生而平等”的;因此就不妨说,至少有一部分人权要具体落实为主权,或者在主权中至少要包含一部分人权。在这个意义上,在理性限度之内的爱国主义(我实在不喜欢“民族主义”这个舶来的辞令),作为一种既坚韧又平和的族群意识,尽管仍然难免狭隘局促之嫌,却也包含着积极的内容与要素。

然则话说回来,既然我们已经了解到,由于深受“民族—国家”障眼法之苦,国际社会业已被抛在难以自拔的泥沼之中,那么为了

不把偶然的篱笆弄成必然的宿命,致使整个人类在你争我夺中万劫不复,我们就不能用以牙还牙锱铢必报的心态,来夸大和加深彼此的隔膜与误解。正像我们从未自诩为天使一样,我们现在又再次确信西方绝非天使了;但与此同时,也同样没有必要去妖魔化西方,正如我们最反感别人妖魔化中国。最有害也是最幼稚的说法,就是以忽冷忽热的口吻宣布——“这回我算是看透西方了!”慢说那边也有许多朋友在游行示威,批评北约日益失控的空中打击,已经失去了最起码的道义理由,甚至造成了真正的人道灾难,就算尚有较多的公众与我们看法相左,那也是因为发展到白热化的传媒战,使得两边的百姓全都信息不全,大家在判断上有可能暂执一偏;更何况随着事态的发展和问题的暴露,他们又并非没有制度上的基本可能,去反思麦卡锡式的歇斯底里,或者麦克纳马拉式的愚不可及……

更加要紧的是,决不能再基于以往的“一根筋”头脑,又从被思考对象的这种单极化,传染出自我定位与认同的单极化,竟致于忘记了对于内部问题的警觉,否则才算是彻底忘了“五四”那天的教训。外来的强权当然在粗暴地触犯人权,因为它竟以“双重”乃至“多重”标准,把一部分人类划为“二等”甚至“末等”公民。然而,正如汤因比那句名言所示,对于任何文明共同体而言,向来都只有自杀而无他杀,所以无论外患看起来多么岌岌可危,都要通过深重的内忧来起最后的作用,来给某个行将灭亡的文明以最后一击。我们必须记得,当年倘非北洋政府作为特殊利益集团暗自忤逆公意,中国在巴黎和会上原本会主动得多,起码使曾经允诺“公理”的威尔逊总统更难食言;我们也必须记得,当年倘非举国上下抗议如潮呼声鼎沸,那些色厉内荏的窃国军阀肯定会再次割土,甚至使孔子的故乡遭遇到李登辉式的归属困难……

正是在这个意义上,就必须旗帜鲜明地指出,不管“五四”先驱当年理解得是否深入,也不管眼下能否在国际事务中彻底贯彻,“德先生”这个响亮的深入人心的口号,在我们的社会内部都决不

能丢，——不仅不能被丢弃，也不能被排列在任何其他理念之后，不管那理念听起来多么正确要紧！这是一个不可凌驾的社会基本准则，也是改革事业的最终发动机。无论在任何时候任何情况下，只要这个标尺受到了损害，就会由于缺乏最起码的认同目标，而无法激活最基本的社会细胞，无法保护最基本的向心凝聚力，不能在应然和实然之间找出差距，不能奠定和扩大权威的合法性基础，从而反倒要失去落实爱国主义的有效手段，甚至要失去确保长治久安的惟一利器。

还有一层意思需要说明——尽管它在这篇小文里或许太过“哲学”——既然“五四”这一天乃是反思整体文明框架的良机，自然也要包括对既定国际规则的检讨。一方面我们必须感佩地承认，“五四”时期引进的制度智慧，直至现在也都还大有补益，构成了人们认识和应对世界的框架。另一方面我们也须清醒地看到，“五四”时期舶来的这套话语，也使不少人而对着甚至陷人了许多语词陷阱，造成了相当不少的错乱和蛮缠。归根到底的问题是，由于西方相对中国乃是一个被认识的“他者”，我们就既不能只靠搬用别人创造的范畴，来阐发连我们自己都难以捕捉的自我意识，更不能只靠别人借以自况的特定概念，来体贴思想对象对于认识主体的交互意义，否则就会在思想深处受制于话语霸权，且在精神向度中永无出头之日。——当然，这就对理论创新提出了更高的要求，也对文化振兴提出了更高的期望，因为思想之路由此会显得漫无尽头，而真正堪称普适“公理”的东西，更是还有待于被艰苦地思想出来。

附记：

此文原为纪念“五四”而专门准备的发言提要，却在会场上临时因故闭住了嘴巴。岂料，散会不久便听说中国使馆被炸，遂使我感到仍有必要把它公布，权且以此聊寄哀恸与愤懑，同时也呼吁冷静与深思。

（刘东：中国社会科学院哲学所 研究员）

五四以来的两个精神“病灶”

朱学勤

今年,在科索沃危机中迎来了“五四”80周年,这是本世纪最后一个五四纪念。部分知识分子和留学生在声讨北约的声浪中,出现反美反西方激烈情绪,这与80年前那一代知识分子受巴黎和会、苏俄废约等外来刺激急剧转向左倾相比,十分相近。从深一处想,这两者之吻合,并不偶然,似有从五四以来就始终不能摆脱的某些思维惯性活跃其间。这就给今年的五四纪念挑出了一个题目,是否能摆脱以往的节庆气氛,沉下心来,平静反思80年来知识分子观念生活中的一些负面因素?将近一个世纪以来,五四被认为是中国现代知识分子的形成起点,每年都是从正面欢庆这一节日,却很少有人从反面沉思这一起点中蕴涵的消极成分。因此,能否有勇气反思这一节庆的负面阴影,应该说,是检验世纪之交的知识分子是否已经比80年前更为成熟的一个重要标志。

首先要强调的是,今天知识分子视为圭臬的“德先生”和“赛先生”不是在五四时期提出的,而是属于五四前的新文化运动,而新文化运动与五四运动却有着明显的历史断裂。用一个强符号“五四运动”来统摄这两个貌合神离的历史时期,是很不妥当的。

新文化运动承洋务思潮、戊戌变法、辛亥革命而来。从上一个世纪中叶开始,中国人以英美为师,先器艺,后政制,终于把远东第一共和的近代宪政体制搭出了一个轮廓。至1915年新文化运动,提出“德先生”和“赛先生”,顺势而动,成绩斐然。但也不是没有缺点,比如说,过于强调精神文化作用,形成文化决定论,在打倒孔家店这一问题上留下了遗憾。虽然如此,以英美为师融入近代民主

潮流这一大方向,却健康发展,还没有逆转。新文化运动是两种思潮交汇而成。一是以胡适为代表的自由主义者,这一派人坚持从严复那里开辟出来的英美方向,坚守渐进理性,积寸为尺,小步快行;缺点在于不耐制度层面的艰苦积累,对于那个刚刚露出轮廓却沾染有过多污泥浊水的远东第一共和体制不屑一顾,认为那些污泥浊水由中国文化所决定,要从中国文化的总根子挖起,政治刷新才有基础。胡适在政治理念上是渐进派,但在文化理念上却是激进派,他立志20年不谈政治,要从百年树人做起,当然有受激于张勋复辟、政潮黑暗、国民冷漠这一面,应予以同情理解,其重视文化教育的苦心,即使在今天,也不能简单否定,但从思维方法说,认为世间有总根可寻,只有挖根改造才能开出崭新局面,已有一元论迹象,偏离了自由主义的经验论历史观。由此产生的文化决定率,遗患至本世纪80年代大陆新一代启蒙运动,还有遗迹可寻。更为麻烦的是,文化理念上的这一激进姿态,与另一类从不同方向上过来的思潮冲动发生了局部重叠,由此发生两派人的短期合作,同时也埋下了日后分道扬镳,新文化运动与五四之间出现历史断裂的隐患。

后一派人大多从日本来,政治思潮以陈独秀为代表,文化思潮以鲁迅为代表。当时的日本所起的作用相当于中间港,向中国转驳输入从法国、俄国过来的激进革命思潮。1900年留学生翻译卢梭《民约论》输入中国是在日本;1905年孙中山《民报》发刊词中提出“举政治革命、社会革命毕其功于一役”,是在日本;1907年刘师培在《天义报》上第一次翻译介绍“共产党宣言”也是在日本;1905年至1907年朱执信主持《民报》与梁启超发生论战,还是在日本。此次论战中,朱执信社会主义理论之自觉,比1919年李大钊与胡适发生“主义与问题”论战时的立场,有过之无不及;更有甚者,孙中山二次革命后成立“中华革命党”也是在日本,其密谋性质的组织方式与俄国列宁主义建党路线(所谓布尔什维克路线)不谋而合,后来援俄为师改造国民党,即有此前缘。陈独秀、鲁迅等饱吸

日本空气,自然形成其浪漫激进的革命理念,从他们的日、俄、法知识背景出发,要从根本上掀翻中国的老屋、铁屋,自然不满足于辛亥以后中国的舆情氛围,与从英美归来的胡适等人那一点文化决定论重叠在一起,于是同床异梦,短暂合作,这才有新文化运动。

1919年的巴黎和会是新文化运动的结束,也是五四的开始。此后中国,以五四运动统称新文化运动和这一年5月4日之后的一段历史,两者之间的断裂被一个独断符号遮盖,新文化运动提出的“德先生”和“赛先生”,也被五四之后的民族主义浪潮裹挟而去。社会变迁从此折向另一方向,经济、文化、政治参照系从洋务运动以来的以英美为师,一变为五四以后的以俄为师,这是中国近代历史发生种种转折中最为严重的一次,称为天翻地覆,也不过分,可惜这一转折的严重意义至今还没有引起知识界的应有注意。现在能够看出的是,这一变就是半个多世纪,直到文革结束,改革开始,中国大陆才从以俄为师之歧路旁出,回转以英美为师的老路,回归近代文明的主流。众人所说“摸着石头过河”,只是说明这一回转在主观认识上很不自觉,思想清理很不彻底,挤着推着摸着甚至是拉着走,这才有20年里又发生种种回潮、漩涡与悲剧,可谓一步三回头。从1919年到1978年,曲折起转之间,“轰动”60年,整整一个甲子,至少虚掷了三代人的血泪精华。

那一次近代中国转向歧途,起始于巴黎和会列强出卖山东权益于日本,苏俄突然宣布废止此前俄国政府与各国签定的所有条约。此后中国知识分子的大规模左倾化,如果说还有一次,那就是在40年代中期。前一次左倾化是受激于外,抗议西方列强的外交密谋;后一次则是受激于内,抗议国民党政府腐败及其造成的社会不公。事后评议:当年之抗议,皆应抗议,确实理直气壮,但抗议以后出现的历史曲折,为何都为众人始料所不及?从知识分子认识模式这一头说,应该有一些教训。

第一,对社会不公的批判,能否分清两种批判立场?一是从自由主义立场出发,旗帜鲜明地批判主要是由权力而不是由市场造

成的社会不公,同时维护自由经济的空间与宪政民主的渐进路径?二是从激进革命的立场出发,在批判社会不公的同时,将自由经济和宪政民主视为社会不公的老根,要连根拔除“西方资本主义的罪恶”?

第二,对自由民主的价值追求,是否应该超脱对国际外交的期待?这一点因为与今天科索沃危机知识界的反应直接有关。不妨多说几句。苏俄片面终止前政府与各国的条约,其中对中国的欺骗与觊觎,已经为斯大林新沙皇行径证实,自不待言,即以西方民主国家而论,他们的外交活动既是其国家内部特定价值体系的外延,也有国家利益的具体盘算。如果不是这样,倒反面奇怪了。就东方国家追求民主自由的知识分子而言,不也是一样?五四那天,一代人上街游行,不就是因为自由民主的理想受到了民族情感、国家利益的冲击?总不能只允许自己有民族感情、国家利益,却不允许别人有这两样东西?因此,对西方民主国家的外交活动,该支持就得当支持,该抗议就得抗议,其中最为关键的一点,是将自己的价值追求,不是栓系于西方政府的国家行为,而是定位于从西方历史中发源的自由、民主传统。前者如水流转,朝是夕非;后者有普适价值,恒定不易。民主也罢,科学也罢,只听说哪一国、哪一地区发明了科学发展了民主,却没有听说过科学与民主只适用于哪一国、哪一地区。但是,五四一代人的迷误却发生在这里:先是将自己的民主自由价值追求栓系于西方某一国政府的贤人外交,如威尔逊的“公理战胜”,一旦发现对方在“公理战胜”下还有具体的外交盘算(或者确是资人,却受制于内政外交的掣肘),立刻高呼上当受骗,不仅正当抗议此类外交运筹损害本民族利益,而且将此前的民主自由价值追求弃若敝帚,掉头而去,跌入另类价值体系的怀抱。这种把民主自由的希望寄托于西方政府行为、首脑外交的心态,从某种意义上说,是把后者当洋皇上来崇拜。我们可以注意到,落后国家的前现代知识分子——“士”在国内政治生活中,总是把不患寡而患不均的社会公正,寄托于国内的“好皇帝”,与相邻阶

层——农民的“好皇帝主义”，一脉相承；当他们开始追求民主自由这些现代价值时，又把希望寄托于外，希望一个“洋皇帝”来解民于倒悬。区别只是在于，不患寡而患不均的老式理想冀望于国内的“土皇帝”，民主自由的新式理想则冀望于国外的“洋皇帝”，其实是同一个“好皇帝主义”的内外两面。把民主自由的理想冀望于国外“洋皇帝”是自己的错误，因为这一错误冀望没有实现，又背弃民主自由理想，则是拿自己认知误区和“洋皇帝”外交密谋交织而成的混合型错误再一次惩罚自己，是错上加错。

上述教训中的错误认知，第一条是与民粹主义同根共长，第二条则与民族主义交相激荡。中国近代社会变迁之所以一波三折，国际地缘政治中日、俄为祸，横暴插入，当负主要责任，国民党政权抗战后的急剧腐败亦难辞其咎，不能全部归因于知识分子观念选择。但从知识分子本身的反省来说，以俄为师标志的那股左倾力量，能够从政治思潮变化为思潮政治，挟政治之暴力，横行天下，确实有沉痛的教训可寻。

民粹主义有两个历史来混，一是中国文化中的大同理想。中国近代知识分子的精神结构多半为两截，呈过渡期特征：上半截为政治自由主义，下半截为经济社会主义。下半身的思想资源，多半浸润于儒家《礼记·礼运》篇里的“天下为公”理想。这一农业社会的大同理想，使知识分子殊难理解市场经济的特殊结构，及其为民主宪政所提供的必要条件。所谓“十月革命一声炮响，给中国送来马列主义”，这个俄式社会主义在它的家乡就与上一世纪的俄国民粹主义难解难分，而中国人听到“一声炮响”，打中的恰好是自由知识分子的下半截：经济上的农业乌托邦，一个积累千年的巨大痒处，我称之为“千年巨痒”。社会主义的空想与农业乌托邦“千年巨痒”是有同构效应的，两者一拍即合，一代又一代人就跌倒在这一同构效应里。民粹主义还有一个历史来源，来自中国士农工商的前现代社会结构。一旦现代化起步，士农工商社会向工商社会演变，此前四民之首——士，多半不能适应这一社会转型，很容易与

最为相邻的农民阶层发生相互扶持共同抵制的不平之鸣,且这种不平之鸣多半还能占领道德抗议的制高点。民粹主义在近代中国,既可以表现为五四前章太炎的文化复古,五四以后李大钊在天安门广场上的热烈演说——“庶民的胜利”,也可以表现为30年代流行于上海亭子间左联作家和酸涩文人的“怀乡小说”,还可以成为世纪末“后现代”新左派思潮的来源之一:内里追求与国际新潮学术接轨,外观则借用这一口号反社会不公在国内发生的道义激情。简单地论断新左派思潮就是民粹主义,当然是不准确的,至少是以偏概全,只看到其外观上的口号。但是,从民粹主义这一思想史的角度来看新左派的某些历史渊源,也不是没有一点意义。它能提醒人们,某些符号一变再变,却变不脱中国知识分子从前现代的“士”蜕变不久,对社会结构转型的隔膜与不适应,老在那个“千年巨痒”上搔来挠去,剪不断,理还乱。新一代左派朋友在时间上距离李大钊等人甚远,在计划经济体制下出现的“新士”心态,与农业社会晚期的士大夫心态也有所不同,不能简单归类,但是两者对现代市场经济的隔膜,尤其是对市场经济能给民主结构提供的必要条件(不是必要充分条件),却是相同的。他们在计划体制下的学院生活中,从观念到观念,不了解什么,就非批判什么,这样的批判锋芒,是大墙内养出来的批判锋芒,与计划体制有着本人未必自觉却因为不自觉而更显偏执的内在联系。至于他们的解构符号,从法国后现代理论翻译而来,也并不新鲜。这一个世纪里,中国知识分子一些趋新骛奇的新潮理论,大多从法国进口,世纪初即已如此,并非自今日始。他们的形而上符号可能已经进入后现代,但他们形而下的生活阅历,毕竟在计划经济提供的学院生活中关闭太久,这样一种新出现的“上半截”与“下半截”的脱离,对新左派思潮的形成,究竟有何影响,至今还没有得到应有的注意。

民族主义来源于中国近代历史受尽外敌凌辱的集体记忆,但是它有两种表现形态。一是理性的民族主义,既能严守民族气节,又能与左倾排外划清界限。其最佳事例,是在五卅运动那种狂飙

突进的方式之后,丁文江在谈判桌上据理力争,迫使英国当局放弃上海租界的领事裁判权。沉溺于国内意识形态教育而不知反刍的部分留学生,脚在彼岸海外,心在意识形态,大半是不会知道甚至是不愿了解这一类历史知识的。二是狂热的民族主义,借爱国而排外,借排外而媚上,百年内频频发作,至今没有得到清理。后者之肇祸,莫过于义和团扶清灭洋,以辛丑条约收场,民族危机跌入更深一重;此后中间一幕,是文化革命中火烧英国代办处,烈火熊熊,叠映出席卷世界的1968年左倾学生政治与扶清灭洋的荒诞联系;至本世纪末,在大陆特定政治环境中,终于出现“中国可以说不”那样的装腔作势,以及此次科索沃危机发生时部分留学生的各种亢奋表演。

五四以来的历史教训当然还不止这些。事实上,胡适作为新文化运动的领袖人物,对五四冲击新文化运动后发生的历史转折,事后是有认识的。一方面,他肯定五四是“全国青年的大解放”;另一方面,他坚持认为五四运动“实是一项历史性的政治干扰。它把一个文化运动转变成政治运动”。胡适这个说法还有几分文化决定论,可以继续批评,但政治变革以运动方式“轰动”前进则会误入歧途,这一点,却是很不容易得来的真切认识。与此相应的是,陈独秀在1942年去世前在江津时期的最后觉悟,如1940年3月至9月给西流的四封长信,也已经对新文化运动中他首倡的“德先生”如何恶变为五四以后苏俄式“民主暴政”,有了足够的反思。如果鲁迅活得足够长,天假其年,让他能看到以俄为师带来的全部后果,以他那样疾恶如仇的性格,多半不会自外于反思的行列。事实上,30年代后期,他与周扬等人的冲突,已经出现端倪。遗憾的是,上述被看成为五四领袖的思想人物对五四本身的反思,却有意无意地被遮蔽,人们继续以他们的名义,年年欢庆他们已经开始反思或厌弃的那些意识形态化的符号。

“庆父不死,鲁难不已。”这里说的“庆父”,当然不是指人,更不是指留学生整体。我相信也接触过留学生中沉默的大多数,他们

以沉默保持着健全的理性,在沉默中观察一小部分人过于亢奋的表演。即使一些情绪上已经走向偏激的人,只要不是存心媚上排外,不管处于什么样的认识状态,也不是不可以坐在一起平等讨论。我这里说的“庆父”,是指民粹主义和病态民族主义这两个精神病灶,时时冒烟,常常发作。它们并不是什么后现代的富贵病、疑难杂症,而是前现代的常见病、多发病、拖鼻涕、流眼水而已。但是,新文化运动的断裂、五四之后的以俄为师、知识界两次大规模左倾,百年沉痾,紫紫大端,却都与这两个精神病灶直接相关。今年是本世纪最后一个五四纪念,再不清理,则可能将病症带人 21 世纪。百年之病,求下一世纪之艾?那我们就会在下一个百年中看到更为热烈的发作,热病之后,难免有更为沉重的历史代价紧随其后,那真是“鲁难不已”,伊于胡底了。

(朱学勤:上海大学文学院 教授)

激进的民族主义与 世纪之交的思想分化

萧功秦

近年来中国知识界已经出现思想上的明显分化,在当下中国知识分子中,存在着自由主义、新权威主义、新左派、老左派的原教旨主义等各种思潮,这些思潮的存在与彼此互动,实际上反映了中国转型时期社会矛盾与困境的复杂性,更具体地说,自由主义对民主、自由与启蒙的追求,新权威主义者对发展过程中的秩序稳定的守护,新左派对下层民众中的失利者的利益保护与社会公平的期待,均有其现实存在的理由。如果这些不同思想在一定的游戏规则下平等竞争,对于中国选择合理的现代化走向,无疑是有利因素。从长远来说,思想的多元化与市场经济发展所导致的利益集团的多元化彼此呼应,相互补充,又恰恰是 21 世纪的中国民主的条件与真实基础。对于 20 世纪 90 年代中国知识界出现的思想多元化与思想分化,人们应该抱有更宽容、更同情、更积极的理解。虽然我本人至今还自认为是一个新权威主义者。但我愿意以更积极的态度来看待当下中国知识界的思想多元化这一现象的出现。

然而,令人忧虑的是,科索沃危机中北约轰炸中国使馆事件引发的国内极端民族主义思潮的抬头,则有可能对这种思想多元化的平衡发展趋势构成破坏作用。这首先因为,激进的、情绪化的民族主义直接诉之于“生存第一性原则”,并把一切与他们不同的声音,视为对民族生存的威胁来予以抨击,这样,它就力图要独占思想舆论的至高点,成为足以压倒一切人文价值的优势话语,成为一种虚拟的“无上命令”。由于民族主义就其本身来说,只是一种话

语的操作平台,它必须与其他的主义价值相结合,才能进入实际政治运作状态,而就当下中国而言,最有可能在民族主义的平台上活跃的思想主义又恰恰是左翼的激进主义,这种与激进民族主义相结合而重新获得生命的激进左翼思潮,就具有了“挟天子以令诸侯”的能量。

自北约轰炸中国使馆事件之后,当下中国知识分子在民族主义问题上的思想分化表明,80年代以来中国知识分子之间的广泛共识时期已经基本结束。知识分子的“重新站队”已经出现。从当下的实际思潮运动来看,正在形成两种思想倾向的鲜明对峙。一种思想倾向是,温和的自由主义者、务实的政治家与学者官员、以及历来反对激进运动的新权威主义或新保守主义者,构成国际关系问题上的“时务派”,这些人士从现实主义的、对民族进步的期待出发,并出于对中国激进民族主义一旦走向极端将可能产生的消极后果的忧虑,主张只要不发生世界大战,哪怕暂时“忍辱负重”也要卧薪尝胆,10年尘聚,决不放弃融入国际秩序的机会。同样,这些人也主张继续坚持“决不当头”“韬光养晦”的既定国策,只有这样才能实现中国富强的百年梦想。中国只有通过现实主义的、稳健的、以开放与变革来求民族生存与发展,才能真正维护自己民族主义的长远利益。

另一方面,自由主义的左翼、以及从原来自由主义知识分子中已经分化出来的新左派、原来具有新保守主义倾向的国家主义者、自邓小平南方讲话以后已经失势的老左派,以及海外留学生中的民族主义者,深受北约炸馆事件的刺激,由于对美国霸权主义的悲愤,却走向了一种可以被称之为刚愤民族主义。这种刚愤民族主义有以下这几个特点。

首先,中国近代以来的民族危机形成一种深层的“受害意识”,这种“受害意识”一旦被激活就有强烈的、亢奋的情绪化倾向,任何现实的、温和、冷静的态度将在这种非理性的情绪状态中被解读为“对外软弱”,解读为委曲求全的“绥靖主义”。他们自以为诉诸于

百年受辱的历史记忆的，就似乎从此具有了压倒一切的话语优势。甚至连中国的主政者如果不符合他们心目中的那种“坚定”立场，都会被他们视为“对西方的投降主义”来加以抨击。

其次，在中国的现实条件下，这种刚愎民族主义将有可能进而走向“闭关锁国论”。它有可能通过两种方式走向自我封闭，一种方式是，在刚性互动过程中，出于挨打的自卫反应，在受到强势对手压力的情况下，处于弱势的一方在缺乏有效的出击手段的情况下，自然会以封锁信息与经济交往的手段来实现“弱者”的自卫。实际上，自明清以来，中国传统政治文化中就存在着闭关锁国的价值倾向，近代以来的民族生存危机的压力又使清中期以后的保守的当国者又进一步加强了这种倾向。另一种方式是，以惟我独尊的左派原则，来解读不同文化的价值冲突，文化大革命“反帝反修”的极左派均是如此。实际上，在中国改革开放以前的政治文化中，极左意识形态的核心价值之一，就是以闭关锁国的方式，来实现所谓的“自力更生”，这种锁国论的价值观就会自然而然地被再次激活。就在不久以前，就有一个内地朋友在电话里告诉我，那儿的中层官员与民众中就有不少人认为，“中央对北约轰炸的反应过于软弱”。他们甚至认为，“当下的当政者由于过于有求于美国”，因而失去了毛泽东对美国那种“天不怕地不怕的大无畏战斗精神”。他们甚至认为，“中国是一个大国，所以不怕封锁。封锁10年20年，中国就真正强大起来了”。这种思想观念中实际上恰恰潜含着激活“自卫——锁国论”的传统机制。

第三，“闭关锁国论”又必然与极左思潮的死灰复燃相联系。海外新左派电子杂志最近一期中，甚至把1963年反修文章《六评》祭出来反对当今中国对外开放的基本国策，新左派与老左派如此迅速地结合成神圣同盟的这一事实，就足以说明了极左思潮其实死而不僵，它可以经由极端民族主义的封闭锁国论而复活。左翼思潮与民族主义这两者之间相互结合的逻辑机制是，既然你把对方视为邪恶的西方帝国主义“亡我之心不死”，对外开放就被视为

接受“资产阶级的香风毒雾”，就是自觉地接受“国际上反动势力的和平演变”，正如《六评》所断言的，社会主义的中国与资本主义的西方是不能和平共处的。为了避免被国际阶级敌人腐蚀，就必须以左的思想来抗击“和平演变”。而这种闭关自守与信息封锁，产生的愚昧、落后与盲目，又进而成为极左思潮得以不断滋生的肥沃的土壤。

问题的严重性还在于，非理性的民族主义对人们心理的控制，反过来又会激起另一方的非理性的态度的反弹，并使另一方中的理性现实的声音同样受到压抑。这种情况就会形成双方互动过程中的非理性的强硬派得势。使现实主义的温和派受困。反过来将使任何理性解决问题的机会的出现更为渺茫。在这种双方“鹰鹰相激，鸽鸽受困”恶性互动过程中，诉之于极端民族主义话语的保守的人士，则可以从中渔翁得利。20年来的风风雨雨中好不容易发展起来的融入国际社会与保持国际友好关系的格局，将由此而毁于一旦。而美国国会山里的那些自以为是“理想主义者”正等着这样的机会，来为进一步遏制中国制造理由。

第四，在极端民族主义支配的精神氛围下，最大的得益者是机会主义者。他们可以轻而易举地去利用民众的情绪，轻移人们对经济改革与社会问题的注意力。俄罗斯、白俄罗斯、乌克兰、以及其他不少前苏联国家，都存在着民族主义与反对经济改革的机会主义者结合，形成阻碍经济改革的政治势力。从近年来国际上民族主义的煽情作用往往被机会主义者利用的大量事实来看，凡是煽起极端民族主义的国家，没有一个在经济发展上会有好结果。

当然，这种情况在中国目前还没有出现，中国政府在五八事件以后的态度，还保持着相当的克制与理性。但一些激进民族主义泛滥的國家的前车之鉴，值得我们国人深省。

至少可以肯定地说，中国这个多灾多难的民族，历史上饱受西方侵害，从来就不缺乏滋生极端民族主义的文化温床。在不久以前，五八事件中，有的学校的女大学生甚至幼稚地提出“不学英

文”。这种温床之存在就可想而知了。

对北约轰炸中国使馆的民族义愤是每一个中国人理应具有的,但这决不能构成情绪化的民族主义的合法性的理由,中国民族的长远利益必须经由理性的思考与冷静的应对来实现。

刚愤的民族主义实际上与中国文化传统存在着一定的联系。中国传统士大夫中并不缺乏那种大言高论的“清流党”习气。因为这些人们在野,言之太易,清代学者赵翼就引用过宋人的一段话:“人抵献言之人,与朝廷利害决不相关,言不酬,事不济,则脱身去耳,朝廷之事,谁任其咎?”“大言误国,以邀美名,宗社大计,岂同儿戏”?对照一下那些在网上大发“不惜与美国决一死战”的、民族主义极端得可爱的人们,两个时代的清流习气相似何其乃耳。

在当下中国的知识分子中,理性的民族利益的维护者,与刚愤民族主义者之间的思想分化,可以说是20世纪末中国知识分子中的思想重组与分化的一个重要方面。这种思想重组与分化表明,中国的下一世纪将是一个思想丰富的时代。一个不得不面对真问题的时代,一个迫使人们不得不通过思考与求索来对生活作出自己的交代的时代。

从积极方面来说,如果民族主义极端化势力受到抑制,自由主义、新保守主义、新左派之间的思想分化,将与社会利益分化同步,构成中国未来民主多元化的要件。

如果亢奋的民族主义成为压倒一切的优势话语并走向极端化,如果国内的糟糕问题将与国际的糟糕问题彼此互动,20世纪的历史左倾主义发家史,又将重演于下一世纪初的中国,这决不是不可能。这是因为,中国20世纪的政治文化遗产中,有太多的东西已经成为我们集体潜意识的构成部分,并将如同幽灵一样支配着我们国人,支配着我们好心肠的知识分子。另一方面,一个处于现代化转型时期的中国各种矛盾的复杂性与尖锐性,使人们需要太多的渠道来加以渲泄,而民族主义的情绪则无疑为非理性的渲泄提供了最为“安全”的突破口。极端民族主义引向闭关锁国的历

史选择,老左派的死灰复燃有可能使我们民族再次失去现代化方向,因为“救亡”的符号将高于一切,无论是真救亡还是假救亡,都足以摧毁一切启蒙,并经由这种对启蒙、开放与稳健的理性思维的摧毁,进而走向反文明经验的非理性主义。从骨子里,我是对一切左的思想主义与民族主义结合所产生的结果看破了。

(萧功秦:上海师范大学历史系 教授)

编后记

此文集早已编定,但由于各种原因,迟迟未能付梓。作为选编者,我对自己经历的甘苦自然有真切的感受。但看到众人的努力有了结果,我还是感到由衷的喜悦,并希望这些工作能为推进中国的思想文化建设尽我们的微薄之力。

在编选过程中,我们得到了各方面的支持。如果没有这些支持,完成这项工作是难以想象的。在此,对于那些曾经支持和帮助过我们的师长和朋友,表示最诚挚的感谢!首先感谢各位作者,他们的支持为选编工作奠定了基础;其次应该感谢汪晖、萧功秦、陈传才、金元浦和陶东风诸位先生,他们不但慷慨地提供了论文,而且还为选编工作提出了切实而宝贵的建议;最后还要感谢时代文艺出版社,他们严谨、负责和高效率的工作,不仅使本书避免了许多谬误,而且使读者能尽快地享受到这些高质量的研究成果。特别应提及的是策划人张明先生,在整个出版过程中,他殚精竭虑,四处奔波,为本书的出版立下了汗马功劳。在本书出版之际,我对他们表示深挚的谢意。

应该说明的是,在选编过程中,我们听取了许多意见,而且还接触了大量的原始资料,尽其所能地搜集了有代表性的文章。但由于客观条件所限,加上自己的学识局限,可能漏掉些重要文章,会有不尽人意之处,恳请读者谅解,如有机会一定弥补这个缺憾。

李世涛

二〇〇〇年元月于北京