

“危机意识”的形成与中国现代历史观念变迁的对应关系

杨 念群

“危机意识”对应三大问题

就我的理解而言，当人们在正常状态下无法应对周边事务所带来的问题时会产生某种焦虑感，这种焦虑感的累积和弥散会逐渐演变成“危机意识”。“危机意识”积累到一定程度就会使自己对周边世界的认知态度发生改变，重新形成新的历史观念。中国在各个不同时期曾出现过各种“危机意识”，比如制度层面的王权合法性建构问题，疆域拓展中所遭逢的“夷夏之辩”问题，“郡县”与“封建”之争导致的“统一”与“分裂”问题等等。这些“危机”在相当长的时间内可以在一个相对较为封闭的文明统一体内自足地加以解决。但是在十九世纪中叶以后，中国人因为受西人的影响越来越大，以至于不得不持续依赖与外部世界的互动来定位自己生活的位置，甚至到了失此凭依就无法自足性地处理内部事务，有效确认自己身份的地步。因此“危机意识”就有了进行“前近代”和“近代”区分的可能性。以往学术界对前近代与近代“危机意识”的具体研究成果可谓是汗牛充栋，虽然阐述的语境和思路取向各有不同。¹

本文不拟在“危机意识”本身内容的阐明上再添新说，或再补史料，或归纳撮说其要旨，而是出于自身的观察和思考形成了以下现象学描述：我们发现，任何时代的“危机意识”都与某种历史观的形成有着复杂微妙的对应关系。如处于前近代状态的“危机意识”多源于王朝更迭是否具有合法性的焦虑，“历史循环史观”的出现和不断强化就与这种焦虑感的产生和释放相互对应。同样道理，“危机意识”之所以具有所谓近代的特征，乃是在于近代中国面临解体危险时产生失落感的频率不断加快，由此导致的各种思想设计方案出现的频率也在不断加快。以上两种对应关系之间的差异恰恰可以看作是划分“前近代”和“近代”的重要观念指标。

具体而言，近代“危机意识”的产生与国人对历史解释模式的变化就有了不可分割的关系。我认为最重要的方面比较集中地体现于以下三个焦点问题上。

其一是，现代民族国家的自决意识与族群认同的新观念变成了近代中国的主流话语之后，如何兼容清帝国传承下来的“大一统”历史遗产。

近代以来中国处理周边事务面临的主要困境是面对西方外力压迫如何自存的问题，即常说的所谓“救亡”问题，但有些论者把“救亡”与“启蒙”对立起来，构成了一种彼此冲突的范畴却是大可值得商榷的。²因为在某种意义上说，“救亡意识”的产生恰恰是“启蒙”的一种后果，两者并不构成矛盾的关系。两者的紧张可能只反映在对不同历史节奏的选择所造

¹ 关于中国知识群体近代“危机意识”的产生和应对方式，比较典型相的论述可以王尔敏的文章为代表，参见氏著“清季知识分子的自觉”和“近代中国知识分子应变之自觉”两文，均收入《中国近代思想史论》社会科学文献出版社2003年版。

² 李泽厚：“启蒙与救亡的双重变奏”，见氏著：《中国现代思想史论》，人民出版社1987年版。页7-49。

成的某种心理困境上，比如对中国改革是采取慢变量还是速变量的选择，它并不能说明“救亡”的路径完全脱离了启蒙的轨道。另一方面，“救亡”的道路选择也并不一定就是“启蒙”贯彻不充分的结果，而很有可能是中国政治和社会各种因素复杂博弈后的产物。

“变奏说”更不能说明面对“救亡”这种危局时，中国人采取的变革方案与中国传统历史理念和政治治理技术之间为何存在着密不可分的关系，也不能说明中国近代变革在多大程度上偏离了西方“启蒙”传统所规定的路线。这给人的印象必然是“救亡”意识的发生乃至成为话语霸权，只是与西方“启蒙”思想在中国的传播程度有关，而且完全取决于“启蒙”在中国实施的效果。这种局促于现代化叙事的论说方式仍支配着中国大陆学界对中国近代历史演进的基本判断。这使我想起了当年盛极一时的有关“激进”还是“保守”的争论，其实核心内容也是着眼于“西方思想”与“传统意识”到底谁更能支配中国的变革主流，人们把注意力集中于两者比例关系的计算上，而没有人考虑“激进”思想中也可能夹杂着保守成份，反言之，如果“保守”思想仅陷于空洞的阐释而与制度运作相脱节，同样无法发挥其应有之作用。

我们可以以清朝统治的构造为例，清帝国疆域与治理方式的构成采取了多民族的有限自我认同与“大一统”意识互补互动的模式，满人入主中原后，首先面临如何把传统“夷夏之辨”为核心理念构成的正统合法性基石，逐渐转化成一种不以汉民族为统治主体，却又多少采取了汉人礼仪制度的“一君多主”制原则，以此维系了广大疆域的稳定和文化多样化的并存。同时，清朝统治者真正实现了“大一统”的统治格局，有效避免了大规模的流血冲突，但也压抑了明末逐渐兴起的“市民意识”与汉人士大夫所倡导的个体自觉的思想观念。

晚清以后“危机意识”的形成乃是由于在民族危机的刺激下催眠已久的“夷夏之辨”观念重新得到了唤醒，这表现在面对西方时所形成的新型“夷夏关系”根本无法在清朝内部的统治框架下加以处理，清朝统治是否能继续生存可能直接取决于那些“新夷狄”即西方国家的态度。具体来说，清帝国从一种普遍主义式的总揽天下的统治王朝演变成了众多民族国家中的一员，在重新处理王朝内部众多民族的位置时会遭遇异常艰难的抉择。如果按照现代国家的构成理念，清朝内部各民族均可提出民族自决权的要求，这就很有可能裂变出十几个乃至数十个不同的国家实体，其形式有可能是地区性的自治政体如所谓“湖南共和国”³，也有可能仍保留民族区域有限自治的形式如西藏或新疆地区的状态。但值得深思的是，为什么“现代中国”中的各个民族地区会采取目前的区域自治形式而没有裂变为极端的独立国家形式呢？这与中国在转型期所采取的独特建国道路有关。近代民族主义变成了现代中国疆域形成合法性存在的动力和基础，也成为“危机意识”下构造新型历史观的主要来源。

可以这样说，清初“一君多主”制的政治实践实际上是满族入主中原后削弱“夷夏之辨”正统观的一个有利条件，而在近代则恰恰相反，中西冲突加剧的历史现状使得“夷夏之辨”观被赋予了新的内涵，这种内涵恰恰塑造了新的“大一统”的民族国家格局。以往的研究只看到“救亡”对“启蒙”的压抑和制约作用，而没有放在清帝国至民国转型的视野下，看到在西方外力压迫下，民国的成立正是延续了清帝国整合族群力量的旧思路作为自己重归“大一统”的依据的。

其二，近代“危机意识”的产生与历史观形成的关系之所以与前近代有所不同，乃是在于它必须同时面对帝国崩毁后的“国体选择”问题与“社会变革”问题，这是以往任何一个

³ 参见毛泽东：“湖南建设的根本问题—湖南共和国”《毛泽东早期文稿（1912—1920）》，湖南出版社1990年版，页502—507。

朝代所未经历的难题。

在当代人看来，清帝国的终结似乎是一种历史的必然，是走向现代国家的全球趋势中的一个“东方式”链条而已。可是在历史当事人的眼中，皇权的一夜丧失则是数千年未有之奇变，是从政治到深层心理发生的整体性全面危机，绝不是普通的王朝更替现象。它意味着千百年以来靠王权象征凝聚整合制度、社会、文化与心理的中国人，必须开始学会重新选择新的路径再造一个“中华民族”。⁴

当时克服“危机意识”的最佳方案是新“国体”的形成和确立，从政党政治入手变革上层体制作为克服危机的首选药方很快被投入使用，无论是改良还是革命的新旧阵营都是在诸如“进步党”“国民党”的政治标签下角逐对“国体”的认知与实践。确信如此一来就可一举解决全面危机。

尤可注意者，危机的解决是与新历史观的形成相互对应的。梁启超提出“新史学”的最终目的是要塑造新的“国民”，任何的历史叙事都应该为新国体的确立做出贡献。所以早期新史学或可直接称之为“国民史观”，以别于以往的“王朝史观”。⁵梁启超更是把“新史学”当作克服“危机意识”的工具而看待的。但政治实践的结果并不理想，“民主”变成了军阀纷争利益的盛宴。更重要的是，政党政治的失败使得“国民史观”失去了凭据。在这一时期，对“国家偶像”崇拜的破灭使“危机意识”不但无法缓解反而进一步加深。

一次大战以后，西方世界中凸现的国家内部资源分配的不平等，使得“国家偶像”的油彩进一步剥落，这种诞生于西方国家的危机意识一旦波及到中国，就凸现了“社会”相对于“国家”而存在的独特意义。无政府主义在中国一度流行既可看作是消解国家威权的一种姿态，也可视为“社会革命”话语跃居中心位置的先兆。

中国马克思主义史观的产生也试图为“社会革命”替代“国家革命”寻找一种历史的解释。从“社会史论战”到唯物史观的形成，都在为“社会革命”而非“国家革命”寻找新的历史理由。国民党与共产党一个注重上层机制的改变，一个注重下层民众动员的不同道路，就昭示出五四以后的知识精英们从“国家崇拜”到“社会革命”选择的不同历史谱系。

其三，近代“危机意识”的发生不是单纯地面对西方的挑战所做出的政治回应，也即不是一个单纯的国家转型的问题。“社会”意识的出现使得危机问题的内涵变得更加复杂，它往往又和作为国体变革基础的上层制度的确立问题纠葛在一起。我们的疑问是，当近代知识人在面对这些繁复丛生的危机时，为什么会选择一种不断冲突的实践理论来应对这些问题，因为在中国儒家的历史观中，对秩序与和谐的渴求和对混乱与冲突的厌恶保持一种正相关的状态，因为冲突代表了越轨，代表了道德的崩溃。

“冲突理论”的出现和在中国知识人中占据主流位置与“社会”观念的引入有关。马克思主义强调个人道德品性受社会结构制约的观点促使知识人聚焦于塑造政治和思想现象的社会空间。⁶其实与当时“危机意识”中对“社会”而非“国家”层面的动态关注是相互配合的。这样一来，就将个体行为和道德降格为仅仅是社会整体的一个成份而已。“社会”被当作自

⁴ 林毓生就曾经感叹：普遍王权（universal kingship）具有整合传统社会—政治和文化—道德秩序的功能，普遍王权的坍塌同时也就意味着中国整体秩序的瓦解。参见林毓生：《中国意识的危机——“五四”时期激烈的反传统主义》，贵州人民出版社1988年版，页17—21。

⁵ 梁启超批评旧史学的主要依据就是：“知有朝廷而不知有国家”“知有个人而不知有群体”，见氏著：《新史学》，李华兴等编《梁启超选集》，上海人民出版社1984年版，页278—279。

⁶ 阿里夫·德里克：《革命与历史：中国马克思主义历史学的起源1919—1937》，江苏人民出版社2004年版，页6—7。

主的领域而呈现出来，在历史意识中被赋予了至高地位。更为重要的是，马克思主义历史观引入了“历史冲突”的理念，认为矛盾冲突作用是历史前进的首要动力。这种看法完全违背了中国古代历史观对于“和谐”观念的理解和信奉。⁷

在马克思主义历史观的框架中，“社会”成了分析历史的基本单位，而冲突与矛盾变成了促使“社会”发生变化的动力源头。由此一来，近代“危机意识”就会转变为对社会资源分配不公所造成的不和谐的焦虑并渴求有所改变。

也就是说，马克思主义历史观在中国的兴盛与“危机意识”的转换有关。这种转换是从关注“国家”上层机制改造开始转向基层变革所引发的一种思考。但在实际转变过程中却遭遇到不小困难，本来，对“社会冲突”的关注，使中国历史学家有一种强烈的现实感和经验感，对历史的反思也应是与此种现实经验相匹配的，但上个世纪三十年代马克思主义史学家过多地关注中国历史与世界历史进程和阶段的吻合性，把“中国历史”看作是世界历史结构变化的一个组成部分，力求反映出世界性的“社会冲突”昭显出的问题与中国式的“社会冲突”相一致这样一种理念，所以反而丧失了把握中国历史独特性的机会。

以上所指出的三大问题只是从复杂多样的近代“危机意识”中抽绎出来的，我认为“帝国”向“国家”转换的合法性问题，“国体选择”与“社会变革”冲突下的焦虑态度以及革命动员对“冲突理论”的选择日趋形成共识这三大转变对近代历史观的形成有着不可低估的作用。

“列文森悖论”的有效性及其修正

关于如何表述近代中国人的“危机意识”，列文森曾经有一个非常经典的说法，大意是说中国人在近代转型的过程中，理智上逐渐认可了西方的“价值”，但同时他们的目光又无法从“历史”中移开，在情感上仍认同于历史中形成的人文传统。其悖论状态在于他们对“过去”的留恋缺乏现代知性的支持，而对现实价值的认同又缺乏情感强度的支撑。⁸更有学者概括为：“文化认同的危机”，认为“文化认同危机”是在西方入侵下所产生的屈辱感，使中国知识人在心理上总是寻求一种文化意义上的补偿，宣称中国文化与西方文化完全可以并驾齐驱，甚或较之更加优越。⁹

列文森更试图把“文化认同危机”的克服与马克思主义输入中国联系在一起。他认为马克思主义为中国知识分子提供了解决“历史与价值”之张力冲突的凭借。唯物史观中的“历史主义”通过使中国传统的基本价值历史化，从而将其视为历史遗产加以挽救，使得中国人能够勉强接受因时势需要而抛弃传统价值这样一种理由。同时，它通过展示出现代西方的价值同样受时间限制这一性质，减轻了中国人在面对西方时的自卑感。¹⁰这一观点受到了德里克的批评，他认为，列文森抽象地强调中国人面对危机时过于依赖心理选择取向和思想价值，却有意无意地遮蔽了中西冲突的物质基础和结果。德里克认为如果唯物史观在中国的唯一作用就是使中国的价值历史化，那就很难解释为什么是马克思主义的历史主义而不是其他替代物被选来扮演这种角色。¹¹

⁷ 同上，页 7。

⁸ 杜维明：“探究真实的存在：略论熊十力”，《近代中国思想人物论—保守主义》，台北时报文化出版有限公司 1980 年版，页 327。

⁹ 张灏：“新儒家与当代中国的思想危机”，《近代中国思想人物论—保守主义》，页 371。

¹⁰ 德里克：《革命与历史》，页 12。

¹¹ 同上，页 12。

列文森的评说无疑是具有启发性的，它从心理上尖锐揭示出中国知识分子犹疑彷徨状态下的近代命运。“文化认同危机模式”特别适合于描述传统价值在失去制度支持后变成游魂时所发生的尴尬境况。其描述十九世纪末二十世纪初中国知识群体心态的变化是非常有效的。在十九世纪末至民国初建这个时期，由于西方渗透不断强化，使得“传统”价值和制度建构之间的粘合度逐步降低，直到王权最后坍塌。历史中长期形成的价值认同逐步游离出了制度运作的氛围，变得无所归依。二三十年代“文化保守主义”的短暂复归更是一种纯粹的呐喊姿态。所以“列文森模式”在描述文化保守主义及其相关人群的紧张心态时应是最为有效的，甚至可以说借此描述当今“新儒家”的复杂心态也相当传神。但这并不意味着能够真切地说明所有“危机意识”起源的原因及其后果。

列文森当年曾提出过一个有趣的观点，认为十九世纪以后中国人开始学会“从思考时间到思考空间”，原来儒家传统内部的思想辩论，每一派都力图声称自己是圣人的传人，指责对方背离“道统”。而十九世纪的文人则学会了以是否满足现实需要，而非偏离过去的真理为标准思考问题。¹²其实，列文森的推想也可以倒过来理解：“从思考空间到思考时间”。即对“大一统”的帝国想象只有被编织到一种进化论的时间序列中，其历史才能得到真正理解。

中国人如何接受进化史观已是个老掉牙的问题，在此没有必要再展开论述。但在从“思考空间”向“思考时间”转化的过程中，有个问题仍需要辨析：那就是“大一统”帝国向民族国家转型时，如何处理帝国作为一个整体与西方抗衡对话，以及帝国内部不同族群是否有民族自决权的问题。这种“民族自决”的认同与帝国遗产及现代的国家体制之间到底构成了怎样的关系随即变成了一个焦点。以往对这个问题的讨论大多是在旧有的历史观框架中进行的，如“封建制”和“郡县制”之争。直到马克思主义被引进后，才在一个更为西方化的框架下得以展开，如“五种生产方式”的理论就不是一个旧的史观系谱之内的解释。

在西方的认知框架中，大多数研究者多从民族国家的自决立场去化解民国以来形成的现代“大一统”叙事的垄断性，以至于形成了最具政治敏感性的话题。如杜赞奇通过反思启蒙运动以来形成的单线历史进化叙事，抨击近代以来的民族主义话语完全是现代国家体制塑造的结果。由此他提出了“复线历史”的构想，企图以此替代单一目的论式的线性进化史观。他认为复线的历史将特别重视那些常常被主流话语所消灭或利用的叙述结构。¹³同时，此种分析模式向那种认为群体是稳定的，像物种进化一样逐渐形成一种民族自觉的观念（启蒙历史）提出挑战。它强调为了实现特定的认同目标而在文化表述网络之中的有意识的动员运作。¹⁴

杜赞奇确实发掘出了与主流民族国家的“大一统”话语不相一致的边缘话语作为“复线历史”存在的证据，如对湖南独立运动与联省自治运动的描述，对广东陈炯明区别于“孙中山主义”之联省自治方案的同情性理解等等。¹⁵但所谓“复线叙事”给人的感觉是，尽管在线性历史整合的势力场外可能提供无限多样的丰富性，却无法根本颠覆和撼动线性历史的霸权地位。我在另一篇文章中曾经指出：杜赞奇的错误在于对线性叙事本身的过度迷恋，无论是“单线”还是“复线”，尤其是对“复线”中“复”字的定义很是模糊，我们无法确认，

¹² 列文森：《儒教中国及其现代命运》，中国社会科学出版社2000年版，页39-43。

¹³ 杜赞奇（Prasenjit Duara）：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》（*Rescuing History from the Nation, Questioning Narratives of Modern China*），王宪明等译，社会科学文献出版社2003年版，页55。

¹⁴ 同上，页56。

¹⁵ 同上，页168-195。

“复”的标准是什么？如果用“复线”来分流“线性历史”的主脉，那么这分流的依据何在？如分成多少，如何分，谁来分等。或云这“复”如何“复”，复线繁复有几何？¹⁶

从“帝国”到“国家”，从“国家”到“社会”

我的观点是，关键并不在于多么充分地展示主流叙事之外边缘叙事的丰富性，或者是否需要分层次地展示“下层民众”的经验。¹⁷因为这种展示的效果更能反衬出主流叙事的无敌与强大。我们需要充分揭示主流叙事形成的原因及其与各种权力角逐之间的复杂关系。比如近代中国“民族主义”的构成就不是一个简单的西式民族国家话语和体系随意在中国实施操纵的过程，而是与清朝疆域形成和民族认同特有的组织形式有很深的渊源关系。正如有的论者所说，满人入主中原地区以后，在疆域形成的概念上与汉人有很大的不同。这种“空间”差异感构成了“大一统”治理的思想基础。明清时代汉人的看法大体是借长城划分“内”和“外”。长城以南为“中原”，是中国的本土，长城以外是塞北，而对于满州人来说，长城并不那么重要。那是人工建立的边界，可以完全无视其存在。所谓“内”与“外”的区分，指的是北京和北京以外的所有空间。换言之，被当作中国的“中原”和被当作边境的“塞外”的划分是满州人所不取的。由此，“内”与“外”的重设使“中国”概念得以重新定义。¹⁸

这一格局被民国初年的政治家所继承。甚至1912年主张的“多民族的国民统合”思想都会强烈地使人联想到乾隆帝下令编纂的《五体清文鉴》中的组织原则。¹⁹共产党政府同样强调继承了清朝“多民族国家”的主流思想，承认“中华民族”与“曾经过去是清朝疆域内的人们”同义。

有趣的是，孙中山曾经一度受西方民族国家主流意识形态的影响，提倡“五族共和”观念下的民族高度自决。孙中山在就任大总统时强调的是汉、满、蒙、回、藏五族在平等的意义上共建共和国。后来他意识到，这种平等的论述使除汉族之外的民族自立为现代民族国家的可能性。这种细胞化的民族自决有分裂“中国”一统格局的危险。所以在1921年的一次演说中，孙中山开始修正“五族共和论”，认为满蒙藏回等民族在西方帝国主义的侵略下无自卫能力，需要汉族的提携，所以提出应以汉族为中心，使之同化而共同建国的构想。孙中山的论点得到了当时知识分子的呼应，《禹贡半月刊》发表的一篇文章曾指出，应区分“民族”(nation)和“种族”(race)两种概念。反驳了孙中山把“民族”定义为“血统”“生活”“言语”“宗教”“风俗习惯”五种自然力的论述。认为形成民族的最重要的力量是命运共同体一员的情绪，民族的构成是精神的、主观的，民族意识内因来自共同的历史背景、共同被害的经历和共同光荣、耻辱的记忆，外因来自受到外部势力的压迫，从而促进了内部的团结，民族意识是在这样的基础上形成的。“民族”(nation)因此可以从主观上任意定义。而从骨骼和外表、肤色区别“种族”的界限则很难，没有什么科学依据。所以给五族以自决权没有意义。²⁰这就完全否定了汉族以外的“族群”有建立自己“国家”的合法性，文化的族性区分必须服从于外力压迫下的政治考虑。

¹⁶ 杨念群：“后现代思潮在中国”，《开放时代》2003年第3期。

¹⁷ 李猛：“拯救谁的历史？”，载《社会理论论坛》1997年第3期。

¹⁸ 欧立德(Mark. C. Elliott)：“清代满州人的民族主体意识与满州人的中国统治”载《清史研究》2002年第4期。

¹⁹ 同上。

²⁰ 松本真澄：《中国民族政策之研究：以清末至1945年的“民族论”为中心》，民族出版社2003年版，页133-135。

可见，民国时期的民族主义话语的构成与民族国家确有关系，但在很大意义上继承了清帝国对于“多民族共同体”的传统构想。孙中山的设想也不是如杜赞奇所说的是标准的民族国家主流表述，而是经过修正的一种复杂历史话语。这就涉及到了“中华民族”是自然“形成”还是如后现代学者所说是“建构”的结果。

把“中华民族”视为一种“建构”产物是后现代思潮传播后的一种重要史学模式。对海峡两岸的中国学人均有重要影响。1996年9月台湾《思与言》杂志曾推出“文化想象与族国建构”专号，从历史、文学与社会记忆等角度剖析近代以来“想象”与“族国建构”之交织互动的关系。1998年3月号又推出“发明过去，想象未来：清末民初的‘国族’建构专号”。“族国”建构指 ethnic and national identities，偏重以族群或国家为中心的认同；“国族”为 nationhood，强调族群与国家的特色与本质。均凸现“中华民族”在近代以来被想象与建构的命运。²¹

大陆史界虽亦频繁使用“建构”一词，但很少用之于对历史进行系统地描述。不过有一种观点值得注意，就是辨析“中华民族”到底是用“形成”还是“建构”来加以描述的问题。费孝通在倡导“中华民族多元一体格局”时曾经提出一个动态的观点，他认为：“中华民族作为一个自觉的民族实体，是近百年来中国和西方列强对抗中出现的，但作为一个自在的民族实体，则在几千年的历史过程中形成的”。²²

用“自觉”和“自在”的状态分别定位“民族”形成实际上隐含着用历史阶段来区分“民族”构成的原因和动机，以回应后现代挑战的意味。它表述了以下数层意思，即“中华民族”作为特定内涵话语的出现是近代“建构”的结果。但“中华民族”构成的传统因緣却必须在历史的流程中加以寻找。黄兴涛更进一步强调“中华民族”有一个从“自在的民族实体”向“一个自觉的民族实体”转化的过程。但并不承认民族认同的“自觉”阶段就是一种靠单纯想象“建构”的结果。而是认为那种尚处于“自在”阶段或古代状态的一体性民族共同体之存在和其向现代演化的内在可能与趋势，对于现代“中华民族”观念的形成来说，也是最为重要的决定性因素之一。这样就必须摒弃那种将现代性和前现代性因素绝对对立和完全割裂的机械论观念。所以黄兴涛更主张用“形成”而不是“建构”来描述“中华民族”的历史构成状态，以避免“建构说”过于依赖主观选择的趋向。²³

的确，如果仅仅把“中华民族”视为近代话语建构的结果，显然无法解释民国初年直至共产党政权对清帝国疆域与空间观念的承袭这一历史现象。“中华民族建构说”很容易唤醒一些非主流叙事，以对抗“大一统”的官学表述，但又可能为另一种潜在的霸权话语如民族国家建国理论提供更为优势的表达平台。比如，现在学术界更为偏激的一方，借“中华民族建构论”以作为瓦解“多民族国家论”的利器，即认为统一的多民族国家既然是建构的“神话”，就应该完全以各个少数民族的自我认同为基础创造出新的政治格局。殊不知，游离于中华历史之外单纯推崇民族自觉的主张，正好会落入西方式民族国家所标定的族群认同的普遍主义圈套，成为反历史主义表述。

²¹ 参见黄克武、熊秉真：“发明过去/想象未来：清末民初的‘国族’建构专号序”，《思与言》第36卷第1期，1998年3月。另有沈松桥从后现代的“建构”角度分析近代思想的力作如“振大汉之天声——民族英雄系谱与晚清的国族想象”，载贺照田主编：《在历史的缠绕中解读知识与思想》（学术思想评论第10期），吉林人民出版社2003年版。

²² 费孝通：《中华民族多元一体格局》，中央民族学院出版社1989年版，第1页。

²³ 黄兴涛：“民族自觉与符号认同——‘中华民族’观念萌生与确立的历史考察”，《中国社会科学评论》2002年第1卷第1期。

反之，如果把“中华民族”仅仅视为自然形成的过程，似乎又难以理解在近代内忧外患的条件下，“中华民族”为什么能够成为抵御外侮凝聚民心的强烈政治和文化象征。更无法理解“中华民族”的构成作为现代性现象与各种政治权力运作之间错综复杂的纠葛关系。其实，如果略加分疏就可看出，“中华民族”作为话语表述和权力运作方式具有相当浓厚的“建构”色彩，但这样的“建构”无疑亦是承袭历史遗产的一个后果。正如杜赞奇所言，“中华民族”作为符号以作为历史之间，或云在“形成”与“建构”之间存在着某种“交易”（transactions）。

下面要处理的问题可能会更加复杂一些，即十九世纪和二十世纪的“危机意识”造成了一种完全不同甚至相反的历史观。十九世纪末的“危机意识”主要在于通过相对有限的改革，使清帝国逐渐符合现代民族国家的特点以应对西方的压迫。但戊戌变法采取的变革策略基本上仍遵循自上而下的原则。揆去其具体内容不谈，康梁变法的实质仍是凭借君主的道德品质推行变革，特别是对光绪帝“道德”圣王色彩的尊崇和依赖，基本上走的还是儒家“道德决定论”的老路。梁启超在二十世纪最初几年提倡“国民史观”指斥二十四史乃“帝王之家谱”，但解决的办法仍依赖上层的政党政治，而不是普遍意义上的民众动员。所以这一时期的“新民”运动，表面上依靠的是西式民主启蒙论，骨子里仍是“泛道德主义”作支撑。梁启超的构想是使中国人具有“国民”素质以服务于现代国家，而“国民”素质的营造途径仍是一种“道德”规训式的教诲，《新民说》是分析这一思路很好的范本。

这里尤需指出的是，二十世纪最初十年的“危机意识”与历史观有着十分密切的对应关系。因为这十年的“危机意识”仍聚焦于如何把帝国式的“中国”改造成符合现代国家标准的政治实践上，改革知识分子的“空间”观念仍关注的是上层政治构造的结果，以及民众对这种构造意识的认同和培养。二十世纪二十年代表前后“危机意识”发生的最大变化是，在此之前，中国的历史观中没有出现“社会”这个概念，也没有“社会”可作为独立空间加以认知的意识，而在此之后，对“社会”而不是对“国家”的理解成为历史研究的主题。或者说，对“国家”的理解也必须在认识“社会”的前提下才能重新获得意义。

十九世纪末二十世纪初的“危机意识”的主要表现是“中国”如何以更合法的身份进入“现代国家”的行列。晚清到民初，中国知识分子的奋斗目标始终是借助社会达尔文主义的基本理论不懈地促成中华民族在世界格局中占据应有的地位和获取现代国家的资格，方法主要是通过凝聚民力、民意、民心，鼓动参与上层政治体系的设计和改造，由此达致制度变迁与国家富强的现代化目标。

一战以后是个重要契机，“一战”作为符号在中国知识人身上造成的最大刺激是西方作为一种完美的现代国家榜样的神话开始被质疑。“危机意识”开始微妙地转化了，知识群体对西方通过压迫中国所形成的国与国之间的不对等关系的强烈关注，由于西方内部发生的“社会革命”而暂时被淡化。

现实的力量也在同时发生作用，民初政党政治的混乱不堪也使得一些敏锐的知识分子开始质疑通过上层政治设计建立“现代中国”的有效性。“一战”以后，中国知识人认识到，在西方标准的民族国家实体之间同样可能出现财富分配不均与人性堕落等负面现象。因此，所谓国家建设和民族自立的内容已远不只是上层民主政治运作的成败得失，而且要考虑如何在国家框架之内或者之外合理安排社会秩序，以解决阶层分化带来的不平等后果。²⁴

²⁴ 杨念群：“‘五四’到‘后五四’—知识群体中心话语的变迁与地方意识的兴起”，载《杨念群自选集》，广西师大出版社2000年版。

十分待人寻味的是，“社会主义”概念在十九世纪即已传入中国，却一直处于边缘位置，而偏偏在二十世纪二十年代以后，才首先通过和无政府主义思潮的相互激荡而传播开来。无政府主义强调“社会”的中心作用，以对抗“国家”的干预，同时试图建构起“个人”与“社会”之间的直接关系，这种架空“国家”作用的思路与民初政治强调“国家”中心的观念与国民忠诚的理念已是南辕北辙。同时也是呼应二十世纪二十年代以后出现的“危机意识”的一个结果。

无政府主义者甚至开始尝试教育如何与分散在“社会”中的民众之间建立直接的关系，上海劳工大学的短暂建立就是个鲜明的例子。²⁵当然，社会主义者理解的“社会”与无政府主义者有相当大的不同，无政府主义理解的“社会”只是营造个人生活氛围的一种依托，而共产党人眼里的“社会”则承载着更为复杂的历史内容，它是与某个集团在某个范围内对土地和财富的占有、使用 and 分配建立了关联，并为这些占有和使用分配的不公平感到焦虑。马克思主义历史观赢得中国知识人的青睐亦与这种“危机意识”的出现时机密不可分。

五四当然是个重要的分水岭，但针对国家崇拜话语倒塌的境况，大多数学院派知识分子选择的是“中西文化比较”和“文化保守主义”的路子，基本上是在一种封闭的语境下讨论中西价值体系之优劣。另一部分知识分子是通过无政府主义思潮的媒介接受马克思主义的。因为无政府主义与马克思主义在把“社会”当作独立空间加以认知这点上是一致的。与无政府主义区别的地方在于，马克思主义历史观更多地是回应二十世纪二十年代以后“社会革命”的要求。比如陶希圣就说过，通过“五卅事件”才意识到“社会革命”已变成了一个眼前无法回避的现实问题。而对社会力量的动员能力和社会意识也大大提高。²⁶

早期马克思主义史观与后来逐渐成为意识形态指南的史观大有不同。早期的马克思主义诠释者如李大钊、陶希圣、胡汉民等更强调思想变化与物质变动的关系，所以看上去唯物史观的解释更像是进化论的一种形式，而更少关注阶级分析。²⁷唯物史观阶级视角的出现和逐步居于中心位置，完全是政治斗争白热化的一个后果。如社会史论战就起源于1927年统一战线内部党内斗争而爆发的革命策略的冲突。革命的失败必须通过明确革命对象和阶级分层的分析才能进一步确认新的斗争目标。在以后对历史的解释中，马克思主义史观与革命策略之间的呼应关系变得越来越明确。

“封建”意义的现代表述

然而，一个令人难以回答的问题是，二十世纪二十年代以后，当“危机意识”逐渐从营造统一的“现代中国”的国家主义逻辑逐渐向以冲突理论为主导取向的阶级分层的逻辑转移的时候，当时的知识人是如何协调这两个看似矛盾的叙事结构的？因为在当时的历史境况下，对外抵抗帝国主义侵略中所形成的危机信念并未消失，只有一个统一强大富强的“中国”才能抵御侵略的民族主义叙事仍在思想界激荡不已。而“国家”内部的社会冲突到底应该如何解决却已同时作为新的问题意识到处播散，那么，内部的社会冲突的解决和外部的民族主义抵抗之间到底应该建立起怎样的认知联系呢？

有一个问题必须明确，那就是无论什么思潮以什么样的姿态或形式出现，只有国家统一

²⁵ Ming K. Chan, Arif Dirlik, *Schools into Fields and Factories: Anarchists, the Guomindang and the National Labor University in Shanghai, 1927-1932*, Duke University Press, 1991.

²⁶ 德里克：《革命与历史》，页28。

²⁷ 同上，页24-25。

才能抵抗外侮以达致富强始终是近代中国不变的主旋律，也是“危机意识”的主调。只是在不同时期，这个主调会因不同的历史主题的介入而夹杂些许不同的声音。即使是在“社会”问题凸现的情况下亦是如此。从以下对“阶级斗争话语”如何与“反封建话语”相衔接，最终又与民族主义的国家统一目标协调一致的过程分析，也许可以使我们约略领会其曲折微妙之处。

民国初建时，知识界和政界曾经出现过不少重构“中华民族”的设计方案，比如各种民族自决和联邦主义的设想。但自从孙中山的中央集权主义与陈炯明的省籍联邦主义发生冲突直至破裂以后，“分裂”国家变成了一个最让人忌惮的严峻指责。除了在党国治体下的有限“地方自治”构想之外，任何对传统地方自治思想表达出较高评价的话语都受到了压制，这深刻影响了现代中国历史观的构造。

问题在于，这个时期的危机意识表现在，仅仅倡导使用“国家至上”的单一民族主义口号难以服人，也不足以动员民众，因为民族的实际构成是由社会冲突，或者更准确地说是由社会利益与国家利益之间的冲突所决定的。²⁸孙中山当年设想的民族主义框架中，以扩展的父权制家族群体为范本，囊括每一个有血缘关系的人的想法，在二十世纪已被改变。因为国内的资产阶级有可能脱离这个大“家庭”，与国外资产阶级相勾结而成为被批判的对象。国共合作初期，尽管共产党人已经接受了阶级斗争理念，但尚承认社会利益的冲突须服从于长远的民族利益，从而压抑了民族主义共同话语场被瓦解的可能，但二十年代以后，随着社会利益与民族利益越来越不相容，共产党人开始公开谈论民族革命中阶级斗争的不可避免性。

按道理讲，人们起初极不情愿接受阶级分裂或阶级斗争的观念。确实，国民党和共产党的理论家都没有什么理由去放弃建设统一的民族国家这一现代理想，或者抛弃社会和谐这一古老的儒家规训。²⁹可共产党人最终选择了既打倒国外帝国主义又打倒国内“封建主义”这样一个民族主义与社会主义的双重选择策略，乃是出于以下认识：阶级斗争和统一国家的目标并不冲突，否则分裂的危险也许将更加严重。阶级斗争被视为一项建立在中央集权国家模式基础上的民族建设事业。³⁰共产党人通过对“封建”这一古老词语的重新诠释和定义，巧妙地把国家统一的目标与阶级冲突的意识有机地结合了起来。共产党虽然鼓吹对资产阶级和地主阶级进行阶级斗争的作用，但在摧毁任何可能对党治国家形成有效抵抗的地方社会结构这个目标上其实与国民党并不矛盾。

从历史观的角度看，历史上对“封建”内涵的表述往往会针对不同的“危机意识”出现光谱般的变化。明末顾亭林倡“封建”寓于“郡县”之中，显然是针对满族入主中原后如何调整“夷夏之辨”策略做出的回应。顾亭林偏爱“郡县制”，其目的是在强调中央统摄多民族认同的基础上，为地方自治留下若干余地。但“封建”不可全然复旧，其自治存在的幅度服从于清帝国构造统一多民族国家的总体设计目标。

晚清由于受太平天国运动的影响，地方分权主义一度盛行，在某种意义上可视为“封建制度”的复活。“地方军事主义”的兴起更被看作是现代军阀割据的前身。源于此境况的“封建论”由于与清朝强干弱枝的治理风格相违背，最后总是被迫沦为攻伐对象。最明显的例子是民国初年的联邦主义设想就被认为是复活“封建主义”，尽管“联邦主义”在内容上与各

²⁸ 费约翰 (John Fitzgerald):《唤醒中国：国民革命中的政治、文化与阶级》，三联书店 2004 年版，页 459。

²⁹ 同上，页 501。

³⁰ 同上，页 243。

类“封建论”观点相去甚远，但古代遗留下来的“郡县制”与“封建制”的二元对立话语之争显然隐隐支配着当时的讨论。

“封建论”虽从宋明以来就代表着地方自治活力的增长，但却始终处于一种被贬斥的弱勢话语地位，隐藏着对王朝统一构成的潜在危险。在近代更与“保守”和“反动”的意识形态表述时时脱离不了干系。在马克思主义的历史观中，“封建社会”在全球意义上是否普遍存在其实并不重要，甚至“封建社会”是否早已消失还是一直残存，在历史事实的层面也已变得无关紧要。最重要的是“封建”在现代社会中表明的一种反动思想和政治身份，它被赋予了某种违背大一统政治设计的天然不正当性。

阶级斗争理论的提出也借助对“封建”的批评，使自己拥有了与民族主义的目标相一致的现代合法性。阶级斗争论者力图使人相信，他们同样把国内的军阀当作“封建”的残余势力，这与民族主义和国家主义者奉行的原则是一致的。与他们的区别仅仅在于，如果不解决国内财富分配不均问题，不结束地方分裂的“封建”割据状态，反抗帝国主义侵略的民族主义目标就定难实现，而解决如上社会问题的手段只能通过暴风骤雨式的社会革命和阶级斗争。这样的“危机意识”对马克思主义历史观的形成有很大影响，其表现是，对社会发展阶段的划分，并不过多地关注其是否真正符合中国历史的真实状态，而是关注其对现实政治变革的规范能力，这是区别于传统古史考据风格的重要变化。

比如“封建”作为完整的政治制度在汉代以后早已消失，但马克思主义历史学家仍坚持指认“封建社会”沿袭了两千多年，其延续的线索终结于民国肇建。其目的不外是说“封建”作为一种社会形态可能已不复存在，但作为现实的影响却长久遗留，如在近代就会转化为军阀割据的局面等等。陶希圣当时就认为，帝国时期中国社会结构显示：封建的特征依然存在，却并不是一个封建社会。按他的意见，“封建”含义广泛，包括官僚的军阀的，地方主义父系家族组织和儒家思想统治，近代社会则在许多地区仍沿袭了这些残余。³¹而共产党历史学家则把“封建制度”看作自给自足自然经济支配下的一种“剥削”方式，完全忽略了“封建”在政治制度上的原始本义。这样就直接为现代“社会革命”摧毁“封建”剥削制度提供了历史指南。

我们可以总结性地指出，马克思主义史学与“危机意识”相对应的几个特点：首先是早期马克思主义史学力图使中国历史的演进具有“世界历史”的程序和逻辑，甚至有时不惜削足适履地对中国历史的发展线索加以改造。其次，马克思主义史学对历史阶段的划分强调了生产方式和生产关系的改变对历史进程的决定性影响，与二十年代“社会革命”热的兴起及其对“国家主义”的反思密切相关。第三，马克思主义史学的理念设计往往不强调与历史进程本身的客观契合，而更多地突出对政治现实的指导意义。比如不从社会结构上比较与西欧历史的异同，而只强调剥削方式所发生的破坏作用，比如把帝国主义与军阀看作是“封建势力”的合谋支持者，实际上是极力把清朝崩溃以前的中国历史视为“封建”制度的自然延续，以便为“社会革命”的发生与阶级斗争的正当性提供理论依据。

“危机意识”的转变与“地方史”研究的兴起

张灏曾经在一篇演讲中谈到了中国人的“危机意识”与危机发生的时间节奏有关。1840年以后，帝国主义对中国的侵略是一种“慢性病”，他们十年、二十年来一次，主要目的是

³¹ 德里克：《革命与历史》，页 58。

经济上的榨取，不是领土上的掠夺和军事上的占领。但到了1895年以后“慢性病”变成了“急性病”，日本人把中国人打败之后，列强占领的占领，分割的分割，现在不是十年、二十年来一次，每年中国都要遭受武力强制。³²“危机意识”引起的焦虑节奏也随之加剧加快，“瓜分亡国”之声不绝于耳，直到1949年以后。帝国主义变成全民公敌，“民族主义”也变成了永恒的主题。

与“危机意识”频率逐步加快的情形相反，中国的转型却呈现出一种“慢节奏”的态势。这个过程全面展开不是在1895年以后，而是发生在二十世纪下半叶。台湾在六七十年代，社会经济开始受转型的影响。七十年代末、八十年代初在大陆上开始展开。其过程远比政治和文化的转型为后。³³

八十年代初，大陆在实现了改革开放政策的调整后才开始加速经济现代化的步伐，全面高速发展的富强主题覆盖了全部学术领域，历史学也为“现代化叙事”的强力表述所支配。“现代化叙事”复述了已沿袭百年的“危机”表达，对国家未达富强目标的单一焦虑以“开除球籍”的耸人听闻的呐喊为表征，八十年代历史观的表述往往与这种焦虑相配合，指向的是如何寻求经济强盛的历史主题。反帝国主义的民族主义历史叙事，开始隐退到幕后，变成富强主题的一个背景。检索这个时期的近代史研究，我们会发现，原来按民族主义的要求而被纳入“卖国”序列而痛遭批判的一些人物如李鸿章等却迅速地转变了身份，摇身一变成为了中国的“现代化之父”。

有意思的是，八十年代文化保守主义与新儒家也在悄然兴起，试图分割“现代化叙事”中被富强主题主宰的强大舆论空间。但他们的论题却都有意无意地配合了“现代化叙事”中关于“富强”的表述。无论是“儒家第三期发展说”还是“商人伦理说”似乎都是如此。³⁴“儒家第三期发展说”论证的是儒家对“资本主义”的促进作用，“商人伦理说”则与韦伯争夺的仍是“资本主义”发展的心理与文化动力的发明权。

八十年代中国经济实现了高速转型之后，新的危机在九十年代后期开始全面显现。九十年代片面强调经济高速发展所带来的社会问题如生态破坏、贫富不均等社会病症均成为新“危机意识”产生的来源。新的焦虑首先产生于知识群体中自我认同问题的提出。“自我认同”问题其实在十九世纪末就已密集地出现了，对于近代中国人来说，重新确认自己不是个人成长过程中的自然事件，而是一种集体命运。因为由于传统社会制度和伦理结构的崩解，我们的社会角色本身不再能提供道德评价的客观基础和理解我们自己的条件。³⁵但那时“自我认同”的形态是与高速出现的亡国瓜分的格局有关。“自我认同”的焦虑部分来源于传统文化危机，但相当一部分会被现代国民意识培养出来的民族主义式的国家认同感所遮蔽。上个世纪九十年代，“自我认同”焦虑的出现显然与十九世纪不同，至少不是聚焦于被瓜分的命运，也不是聚焦于是否能够保留“球籍”。记得八十年代末曾经有过一场修改《国歌》歌词的风波，《国歌》里有一句：“中华民族到了最危险的时刻”，当时有人认为，“危险时刻”已经过去，现在是和平时期，所以应该修改歌词，说明焦虑的重点已经开始悄然发生转变。

九十年代的焦虑聚焦的是以下问题：当我们已免于国土被瓜分，免于开除“球籍”的恐

³² 张灏：“中国近现代大革命的思想道路”，载许纪霖等编：《丽瓦河畔论思想—华东师范大学思与文讲座演讲录》，华东师范大学出版社2004年版。

³³ 同上。

³⁴ 余英时：“中国近世宗教伦理与商人精神”《士与中国文化》，上海人民出版社1987年，页461-466。

³⁵ 《汪晖自选集·自序》，广西师范大学出版社1997年版。

惧时，我们的自我认同意识应该指向何方？中国人对当代自我认同的焦虑虽然在九十年代有所加剧，但仍延续了近代以来中国人认知现代西方时产生的双重悖论态度。既想拥有现代的物质形态，又想持守自身的文化价值。但知识界毕竟开始跃出以物质文明的发达作为评判社会进步之唯一尺度的旧思维，试图把“现代”过程理解为一种“现代性”的表现，开始对现代化造成的负面后果进行反思。

对“现代”认同的双重悖论态度，不仅反映在“自我认同”出现危机这个层面上，它还起始于九十年代中国知识界所普遍出现的另一种焦虑感，这种焦虑感大致产生于对八十年代“现代化叙事”的正面阐述逻辑的困惑上。八十年代的焦虑主要集中于中国不够富强，物质生产不够发达这个层面。这样的认识也源于某种乐观的认知理念，即认为只要物质生活水平提高了，各种社会文化问题自会迎刃而解。其潜在的逻辑是，人们的精神生活完全是由物质生活的发达程度所决定的。在这种假设的支配下，人们很自然地觉得，随着改革开放的深入和现代化进程的全面展开，人们所持守的传统理念和文化习俗自然会随之消灭，从而为新的现代精神形态所替代，人们在日常生活中所遭遇的困惑也会自然随之化解。

事实和人们的期待似乎正好相反，一个悖论现象出现了，九十年代初，随着经济改革的深化，一些被视为“封建迷信”的东西非但没有消失，反而在全国特别是南方如雨后春笋般迅速蔓延开来。庙宇祭祀和各种宗族组织出现了大规模复兴的局面。这与八十年代以前现代化程度不够的情况下，“文化传统”被有效遏制的历史恰恰构成了一个颇具反讽意义的悖论画面。九十年代初，中国知识分子曾悲叹商品化大潮下“人文精神”的失落，提出重建人文精神的口号，但乡村社会中传统的复兴却又从另一个侧面否定了商品经济与文化传统之间的“正相关性”，或简单地谁决定谁的单线逻辑。如此纷繁复杂的悖论关系直接刺激出了一个问题的：在现代化浪潮的催逼下，属于文化层次的传统是否必然和物质改善的速率之间构成一种决定论式的联动关系。这种思考引发了“社会史”特别是“区域社会史”研究的兴起。

这一路径特别强调晚清以来乡土民间传统的连续性，意即“社会”领域在民间表现出的是一种历史性的存在状态，其发生作用的方式并不完全取决于与现代国家的关系，而是取决于对“传统”自身的发明能力。否则就无法解释为什么改革开放以后，本视为封建糟粕的地方民间传统如修谱、祭祀神庙等活动会出现大规模的复兴，这种“传统的再造”既是一种寻找社区历史的行为，也是民间再度创造社区认同和区域联系的行为。³⁶可见“传统的发明”与“传统的再造”有较大区别，“传统的再造”更着重把“传统”看作是历史遗留的一种再现形式，而不是一种新的“发明”。

“传统的再造”框架受人类学的影响，力图在基层通过“社区史”研究建立起民间的“自主性”，并认定在社区内部人们的眼中，没有“传统”与“现代”的区分，只是有一种需要来维系内部关系，创造合作机会，表述和解决社区面临的问题时，“传统”才被视为“有益”的发明。

这一思路曾相当大地影响了中国社会史研究的兴起和繁荣，对“宗族传承”和“庙宇祭祀”等现象的研究，一时蔚然大观，构成了历史解释的主流。但问题依然存在，即“传统的

³⁶ 王铭铭：《溪村家族—社民史、仪式与地方政治》，贵州人民出版社2004年版，页149，页24。霍布斯鲍姆曾经提出了“传统的发明”的概念，他认为：那些“被发明的传统”既包括那些确实被发明、建构和正式确立的“传统”，也包括那些在某一短暂的、可确定的年代的时期中（可能只有几年）以一种难以辨认的方式出现和迅速确立的“传统”。（参见E. 霍布斯鲍姆 T. 兰格：《传统的发明》，译林出版社2004年版，页1。

再造”只在社区或“区域史”的内部得到阐发和理解，甚至上层政治的运作也被安排在“社区史”研究的内部框架中得到解释，这样固然可以消解“传统—现代”二元对立模式的垄断威力，寻求建立现代世界中的中国“自主性”。却难以解决跨区域状态下国家政治的塑造和干预问题，很易陷于对“传统”的过度迷恋和封闭式解读。这基本上与“中国中心观”的诠释方式相吻合。

“中国中心观”的提出曾经大大满足了一番中国学者的自尊心。尽管有人一再提醒柯文提出的“从中国人自身的角度去发现历史”只是美国中国学内部流派转换的一个标帜，与中国人对自身历史认知视野的拓展没有多少实质性的关系。但中国人的阅读“接受史”仍给人留下如此的印象，“即这样的视角也许有助于对中国知识群体在文化共识破毁前后的历史认知观念作出深刻的反思，以化解政治经济外力塑造的暴力诠释倾向。”³⁷

所谓“中国中心观”基本上只是一种认知历史的立场和态度，从技术上是无法真正实现的。“中国中心观”背后其实仍然存在一个西方人类学所规定的视野和价值预设，即通过把非西方世界的“他者化”来认知西方世界自身。当代更有人从“后殖民”的角度批判传统人类学为帝国主义殖民扩张提供想象和技术的支持。³⁸

“中国中心论”深受人类学影响的标志是把中国内部进行区域化的分割，试图通过“地区分析”勾画中国历史的完整图景，或者通过区分制度的上下层，更多致力于对下层民间社会状态的阐释。这样就引发了从“区域社会”角度透视中国历史演变的“社会史”研究的新浪潮。

庸庸讳言，“中国中心观”的基本认知方法是标准人类学式的，即通过想象化身为“中国人”，以传达异文化所表现出的个人、自我与情感的经验，希望用此方法更贴近本土历史的本来面貌。与人类学家的区别仅仅在于，历史学家是把整个“中国”当作一个大视野加以认识的，或当作一个“民族志”的历史缩影加以对待。“中国中心观”的弱点也恰恰在这个认知层面上暴露了出来，其令人生疑的地方在于：为了削弱西方冲击的影响力，“中国中心观”往往刻意指出原来被视为受西方影响的思想争论，有可能仅仅是应对中国内部问题时的解决方式，与西方的影响无关。

例如为了对抗“冲击—回应说”，近代以来所有被西方中心论者视为与西方的影响有关联的种种叛逆运动、改革运动及抗外运动，都不过是“中国”内部要解决的老问题的延续而已，是一种“内部解决”的方案。如“清议”的出现只是“阅墙之争”，是向儒教的信奉者，而不是向夷人，要求维护儒教的纯洁性。³⁹反洋教的动因也被归结为反官府或反朝代情绪的体现，“排外主义”的命题由此被消解，仇外恐外心理不过是古代对陌生人排斥姿态的一种延续等等。

更为极端的是，“中国中心观”论者把“义和团”等抗外运动描述为由偶然的旱灾引起的，由巫术、跳神与预言构成的一种杂烩式图像。我们从中看不出“义和团”运动的兴起

³⁷ 柯文：《在中国发现历史——“中国中心观”在美国的兴起》，林同奇译，中华书局1989年版，页135-174。

³⁸ 如马尔库斯就说过：“从理论上讲，人类学是一种富有创造性意义的寄生性研究，它通过亲身的民族志调查获得对异文化的个案认识，并依据这种认识来检验经常具有民族中心主义色彩的人类理论。”参见乔治·E·马尔库斯，米开尔·M·J·费彻尔：《作为文化批评的人类学——一个人文学科的实验时代》，王铭铭，蓝达居译，三联书店1998年版，页39。

³⁹ 柯文：《在中国发现历史》，页31，页36-37。

是近代复杂因素聚合的产物，仿佛只具有被现代政治神话利用的价值和能量。⁴⁰“义和团”所具有的近代民族主义特征被彻底消解于无形。当近代受西方影响的一切都被归结为中国的内部事务时，中国历史具有的现代特征也就随之消失了，历史变得趋于静止，仿佛被封存在了某种“真空”之中，处于一种博物馆状态。那感觉是我们好像只能隔着玻璃罩观看封存其中的历史陈列品。“中国中心观”拒绝了“文化比较”的霸权性而想回归“历史”的本来面貌，其心态就象保存一具古尸以防其风化一样，却把自己逼入了一种完全“非历史”的诠释误区。

概括起来，以上两种模式分别步入了两个极端：或者强调中国历史“现代状态”的形成与以往的断裂性，或者小心翼翼地把中国历史当作博物馆收留的文物封存起来，生怕其受到“现代细菌”的腐蚀感染而丧失其观赏价值，从而否认中国历史具有的现代特征。

走向“实践观”的新史学

进入九十年代以后，中国知识界发生的一个极大变化就是“自由主义叙事”的流行。“自由主义”作为从西方引进的理论，一旦落户于中国大陆，就与九十年代以后出现的反专制情绪和论述有了直接或间接呼应的关系。“自由主义”者强调市场和“看不见的手”，突出市民社会的培育和公共领域的作用，主张弱国家强社会模式。都在在迎合了国人对民主与自由理想的热衷期待。与之相对应，国家则开始强调用“稳定高于一切”，“发展才是硬道理”等政治表述吸纳收编知识界的思想资源，以克服八十年代末以来所遭遇的合法性危机。从表面上看，两者的表述是对立的，但由于“稳定”论述吸收了八十年代知识群体对现代化的渴望与要求，同时其表述又建基于“效率”与“成本”的计算基础之上，所以“稳定”话语和自由主义的表述之间又有许多微妙呼应和重叠的地方。九十年代以来，持自由主义理念的许多经济学家成为政府的国策顾问即是明证。⁴¹

弱国家强社会的呼吁集中于自由主义发展强势经济后拓展利益空间的要求，但问题是，这些利益要求并不必然地以民间市民社会兴起和公共领域扩大的形式来达致。相反却有可能通过与政治权势的合作获得，这是中国国情赋予的特殊历史后果，但自由主义的利益诉求却无疑都会强调民间社会和公共空间的作用，内涵着与国家分权的隐性表述。这与九十年代以后中国历史研究逐渐步入“眼光向下”的路径有相通的地方。因为九十年代中国社会史研究的一个来源是人类学的“民族志”方法；另一个来源就是哈贝马斯对“市民社会”和“公共领域”的阐述。⁴²但危机依然存在，由于片面强调弱国家强社会（或大社会小国家）的叙事纬度，从而很容易忽略，中国现代国家是在不断对抗西方帝国主义侵略的态势下完成其基本建设的。同时，现代国家的建立同样沿袭了清朝“大一统”理念的历史遗产。“强社会”的出现恰恰是清朝末期向现代国家过渡时的失控表现，后来的国家统一实践又是对这种失控再加整合的结果。

如果不把这些复杂多变的实践行为纳入到现代历史观照的视野之中，而仅仅从抽象的意义上奢谈和套用弱国家强社会的表达显然缺乏历史感。其实，无论是当代实践和历史经验都同时证明，在中国根本不存在独立意义上的“市民社会”与“公共领域”。事实可能和预期的判断正好相反，最先提倡“市民社会”理念的一些自由主义者恰恰是和政府保持最密切关

⁴⁰ 柯文：《历史三调：作为事件、经历和神话的义和团》，杜继东译，江苏人民出版社2000年版，页1-12。

⁴¹ 汪晖：“当代中国的思想状况与现代性问题”，《死火重温》，人民文学出版社2000年版。

⁴² 哈贝马斯：《公共领域的结构转型》，曹卫东译，学林出版社1998年版。

系的一些群体，这种关系不可能是对抗性的，没有政府政治背景的疏通和支撑，其自由发挥的空间几乎为零。从历史上看，同样也是如此，用现代西方理念加以分析的那些貌似所谓“市民社会”萌芽状态的组织和现象，很有可能恰恰是官方机构在基层的代理或替代型组织而已，即使是进入十九世纪的一些带有“近代”色彩的组织亦是如此。⁴³

所以凡是在国内套用“市民社会”或“公共领域”概念做历史研究者，均鲜有成功的先例。⁴⁴其中一个最重要的原因应是，中国历史研究者往往择取的是描述西方历史变迁比较有效的概念来照猫画虎地比附图解中国近代的历史变化，这种比附在拓展中国史的研究方面固然有其作用，但要命的是，这类比附往往是把历史现象的活态“实体化”后再移植的结果。比如认为西方历史上存在某个实体性组织或空间，也许在中国会有类似的发现，从而证明其近代化的程度。移植的西方概念一旦被“实体化”，就会自动删除中国近代历史发生变化的复杂态势和多重因素。所以沟口雄三最近提倡“赤手空拳”地进入中国历史，其目的就是拒绝盲目套用西方概念。⁴⁵

政治学家邹谠敏锐地指出，理解中国近代社会的变化特别是政治威权日趋强大的表现，不应盲目套用流行于西方的对“极权社会”政治权力的解释，或者简单地把中共政权比附为某种类型化的“专制政权”。这样做的一个结果是很容易把中国政治权力集中的趋势简单描述为类似于西方的具体机构组织。其实在邹谠看来，中国近代所发生的全面危机自古未有，所以必须经过“社会革命”的方式加以解决，而“社会革命”必须通过“全能主义”（totalism）政治才能达致，即必须最广泛地使新型政治力量成为可以随时无限制地侵入和控制社会每一个阶层和每一个领域的指导思想，这与“极权主义”（totalitarianism）有别，是一种应付全面危机的对策，而不是具体的机构和组织。⁴⁶实际上，这种对策发展到一定程度也会以机构与组织的面目出现，如用“单位制”取代“宗族制”就是一种制度性建制的后果。

而在一些历史学家如黄宗智看来，西方的概念之所以难以直接套用在近代中国历史的解释上，乃是在于中国近代历史的演变充满了各种悖论现象。这些悖论现象恰恰难以用任何现成的概念加以概括和解释，而必须视为一种动态实践所造成的后果，因此，也必须从一种新的“实践”角度予以认知。

黄宗智意识到，难以用西方形式主义理论，如经济学中的“理性人”假设描述中国历史，即在于中国历史中存在的悖论关系和现象往往与西方历史中业已形成的近代变迁的逻辑相悖离。用形式主义西方逻辑诠释中国历史，往往视变迁为各种二元对立的状态，而忽略了中西并存的事实，只有在实践中理解中西并存状态下的独特认识方法，才能理解中国革命的历史意义。比如，中国革命的历史经验即要求从对农村的实践认识出发，提高到理论概念的层次，再回到农村去检验，这是和儒家认知传统相悖的认识方法，也是和西方现代要求形式化的（把理性人作为前提的）所谓科学方法相悖的认识方法，从而形成了所谓“现代传统”。⁴⁷

⁴³ Fredric Wakeman Jr., "The Civil Society and Public Sphere Debate: Western Reflections on Chinese Political Culture," in *Modern China*, vol. 19, no. 2 (April, 1993).

⁴⁴ 如朱英：《转型时期的社会与国家——以近代中国商会为主体的历史透视》一书就试图从清末以前的弱社会强国家的命题出发，揭示清末商会作为“社会”空间对“国家”的抗衡作用。但正如邓正来在序言里所委婉指出的：在具体的研究中，如果处理不当，就有可能将作为解释模式的市民社会误作现实中的社会现象，进而有意无意将国家和市民社会分别做实体化及同质化的处理。见同书页9。

⁴⁵ 沟口雄三：“关于历史叙述的意图与客观性问题”，载贺照田主编：《学术思想评论》第11辑，吉林人民出版社2004年版。

⁴⁶ 邹谠：《二十世纪中国政治——从宏观历史与微观行动角度看》，香港牛津大学出版社1994年版，页3。

⁴⁷ 参见黄宗智：“悖论社会与现代传统”，《读书》2005年第2期。黄宗智在另一篇文章中进一步阐发了

黄宗智发现，阶级斗争作为中共进行社会动员的武器，而且“阶级斗争论”曾作为推动历史进步的主导因素加以分析，但由此形成的一个悖论现象是：阶级斗争的表达与实践之间完全形成了脱节，这样的一种脱节现象却成为中共成功地进行社会动员的一种手段。⁴⁸张小军更从农村社区中的变化，印证了黄宗智的观察。⁴⁹由此出发，从悖论关系的角度出发探究中国革命成功的经验，变成了一种潮流，如李放春即发现，中共进行土地改革时，往往依靠的是所谓“翻身农民”，而这些农民的身份往往是不事生产的无赖和地痞人员，而被定为“富农”“地主”身份的那些人则往往是勤劳致富的典型，由此如何协调“翻身”和“生产”之间的矛盾变成了一个十分敏感的话语—历史矛盾。从而构成了分析“中国革命现代性”的分析框架。

“中国革命的现代性”被指为20世纪中国围绕共产革命与治理而形成的独特实践，它牵涉到一系列既不同于“传统”而又具有中国特色的态度、话语、制度以及权力形式。⁵⁰作者也不约而同地强调，所谓“中国革命的现代性”并非一套可供演绎的理论框架，而是从经验出发，逐步把握其具体丰富的历史内涵的设问方式。

前几年，有社会学者提出“关系—事件”的解释框架，也是避免先入为主地进行理论阐释，而重视历史过程中不断呈现出的经验世界的实践内涵。⁵¹孙立平更提出了“共产主义文明”作为描述中共社会实践的一个解读范畴。就我的理解而言，这是与黄宗智的“现代传统”异曲同工地对现代革命历史独特性经验的一种概括和把握。

但问题也随之出现了，无论是“现代传统”还是“中国革命的现代性”（或“共产主义文明”）的表达都隐含着—个前提，即这种历史实践是有悖于儒家传统经验和西方政治历史实践的，是中共自上而下意识形态构造过程的一种表达。其实对于农村实践的认知固然表面上与儒家大传统的认识相悖离，但并不意味着“现代传统”与中国历史中的其他传统之间存在着截然的断裂关系。中国革命的具体实践无疑具有应对“社会危机”策略性的一面，但也可能是中国传统中群体行为方式的隐性表现。

我曾在现代医疗史与革命政治的关系的研究中，以赤脚医生为例说明了革命实践与传统之间形成的张力关系。从表面上看，赤脚医生是“文化革命”的产物，而且完全可以看作是中共传统社会动员策略实施的一个组成部分，即所谓“群众路线”和“调查研究”思路的一种延伸，可以说是典型的“现代传统”。但细究赤脚医生在乡村的行为实践，却绝非是机械实施政治意识形态的一种结果。赤脚医生结合了中医、草医的传统乡土知识，整合了西医的专门化资源，这样的一种结合不完全是自上而下政治动员的后果，也是自下而上农村传统对政治动员的一种有效反应，毛泽东的个人经验当然在中国革命的话语实践中起着核心作用，但这种话语实践在不少方面显然受到乡村与精英传统的制约，包括区域性传统如“湖湘文化”的形塑，在他选择社会动员策略中都曾起过核心作用，我毋宁把这两者的关系看作是一场复

“实践”在认知中国近代历史中的作用，参见“认识中国—走向从实践出发的社会科学”，载《中国社会科学》2005年第1期。

⁴⁸ 参见黄宗智：“中国革命中的阶级斗争—从土改到文革时期的表达性现实与客观性现实”，《中国乡村研究》第2辑，商务印书馆2003年版。

⁴⁹ 张小军：“阳村土改中的阶级划分与象征资本”，《中国乡村研究》第2辑。

⁵⁰ 参见李放春：“北方土改中的‘翻身’与‘生产’—中国革命现代性的一个话语—历史矛盾溯考”，《中国乡村研究》第3辑，页232。

⁵¹ 参见孙立平：“‘过程—事件分析’与当代中国国家—农民关系的实践形态”，载《清华社会学评论》特辑，鹭江出版社2000年版。

杂的博弈式互动，而不是政治学意义上的理性选择的后果。⁵²

以上我对近代以来各类“危机意识”的发生及其不同的回应方式做了一个十分粗略的勾勒式分析。中国近代历史演变的过程非常复杂，人们面对危机所采取的处理方式也是千差万别，而且应对危机的方式是否就一定以所谓“历史观”视之也是一个疑问，也许在大多数情况下它们只是一些片段的思绪和想法，对这些千差万别，形态各异的危机意识加以辨析时，我力图从中抽取最能反映当时人们心态和焦虑的共识性反应，以及人们对回应这种反应时所形成的历史行为后果做出分析，试图建立起“危机意识”与历史观念变迁之间的对应关系，由此发现时代跳动的脉搏与历史论述之间的内在关联性。

⁵² 请参见杨念群：《再造“病人”——中西医冲突下的空间政治（1835-1985）》，中国人民大学出版社2006年版。