

【论 文】

民族主义研究中的老问题与新困惑

——关于本尼迪克特·安德森的民族主义研究¹

汪 晖

命 运

2015年12月13日，朋友传来消息：本尼迪克特·安德森教授当日在印尼辞世。一位在雅加达大学做研究的年轻人写信说，他前一日还在学校听他演讲，精神矍铄，不能相信他的离去。安德森年届79岁高龄，虽然事发突然，但并不完全突兀。2013年9月，清华人文与社会科学高等研究所邀请他来清华讲学，他在第一时间回信表示感谢：“能够被您和您在北京的同事们邀请，是我的荣幸。我觉得三月很合适，那个月中任何适合您的任何时间都可以。在那个月，我没有承诺其他的旅行安排，而且那是泰国最热的一个月！您的来信让我想起上次在中国的时间已经是1941年!!!唯一需要警告您的是77岁的我已经有些脆弱，经常会感到疲惫...”虽然安德森提及了身体的脆弱和疲惫，但三个惊叹号却强烈地表达了他对即将重访中国的兴奋之情。

2014年春天，他如约访问北京，虽然常需坐轮椅，但始终兴味盎然，时时冒着雾霾，穿行于街市之间。除了安排他的演讲之外，我也陪他去国家博物馆等处参观。安德森1936年8月26日出生于中国境内毗邻东南亚地区的大城市昆明，学术事业起始于他在1967年完成的博士论文《革命时代的爪哇》。1972年，因与同事合作完成的关于苏哈托政变的研究（撰写于1966年）公开发表，他被拒绝进入印度尼西亚，时间长达27年（1972-1999）之久。在此之后，他重新回到祖父、父亲和自己均曾生活过的地区做研究，最终殁于与自己的国家相隔遥远却又与其人生道路纠缠始终的国度。安德森在抗日战争全面爆发前夕出生于中国，在日本军队轰炸昆明的危险时分离开，终于在73年之后再度回到出生的国度，并在这里留下了他的思考和足迹。冥冥之中，这两个开端与结束交叉重叠，或许就是命运的安排。

在他来访前夕，我们通过邮件商讨两次演讲的题目。我的建议是：首先，从1983年《想象的共同体》问世至今，在30余年的时间里，这部书一直是人们讨论和引用的对象，能否请他就30年来针对该书的种种挑战，在清华的讲台上做一个回应？其次，他近年常常住在东南亚地区，观察那里的起伏变化，能否向中国的听众介绍他的最新研究成果？安德森很快做出回应，并拟定了两个题目，一个是《民族主义研究的新困惑》，另一个是《东南亚华人的认同悖论：以泰国为例》。

想 象

安德森所说的“民族主义研究的新困惑”其实是对《想象的共同体》一书的基本论点的延伸性论述。《想象的共同体》最著名的观点是：民族是一个想象出来的政治意义上的共同体，即它不是许多客观社会现实的集合，而是一种被想象的创造物。在民族主义研究中，将民族理解为某种想象物并不是安德森的发明，早于他的研究，恩斯特·盖尔纳就曾建议“从意愿和文化与政治单位结合的角度来给民族下定义”，即民族主义造就了民族，而不是相反，从而民族主义热情包

¹ 本文刊载于《读书》2016年第7期，第19-33页。



含了“文化上富于创造性的、空想的、积极创造的一面”。¹他们两人也都指出这种想象的、创造性的方面并不等同于说民族主义是一种虚假的、人为的产物，而是一种新的、被创造的社会事实。这些观点明显受到 1960 年代以降社会理论、心理分析学说和意识形态理论的影响。拉康的现实的、想象的和象征的三界说、科里利厄斯·卡斯托里亚迪斯（Cornelius Castoriadis）在拉康影响下提出的“社会的想象机制”（“*imaginary institution of societies*”），以及阿尔都塞的意识形态理论，都为此后社会理论中各种各样的“想象”论提供了灵感。但对于安德森而言，作为政治共同体之民族的诞生是与印刷资本主义的发展密切相关的，后者整合各种方言，为小于作为帝国语言（拉丁语）的新的权力语言的形成提供了可能。较之盖尔纳的解释，安德森的分析更加清晰地突破了民族主义解释中的社会要素决定论，强化了其形成的能动方面。至于这种能动的解释在多大程度上脱离了社会学决定论，我们稍后再谈。

安德森对民族主义的研究远远超出了欧洲的语境，也不再将民族主义的历史讲述为一个从欧洲向世界扩散的故事。但我们并不难发现：他的叙述与更早的有关欧洲民族主义的叙述存在某些重合。例如，根据他的叙述，在欧洲，新教与印刷资本主义的结合促成了取代宗教团体和王朝体系的政治共同体的出现；印刷资本主义为民族语言的整合与形成提供了条件。这些要素在一些批评者的眼中也正是欧洲中心主义的变体。这里要强调的是：正是基于这一“在理解世界的方式上”发生了的“根本变化”，安德森对民族主义现象进行了重新叙述，即有关民族主义的三重分类。不同于那些认为民族主义是从欧洲漫延至世界其他地区的传统观点，他认为民族主义的第一波是发生在北美殖民地的“克里奥尔民族主义”，或称远程民族主义。这一民族主义综合了殖民地各阶层的诉求，反抗宗主国的压迫和不平等对待，但在价值上同时汲取了欧洲启蒙思想。这种对于新的政治共同体的想象是那些去往宗主国的克里奥尔官员和当地克里奥尔印刷工的创造物。南北美洲在 19 世纪兴起的新一波大众性民族主义正是对于这一民族主义版本的回应。第二种民族主义模式，也是被其他地区民族主义最常复制的模式是欧洲的语言民族主义，正是通过这语言民族主义的创造，一种取代帝国的、奴隶制和封建等级制的，即主权的政治共同体诞生了。第三种民族主义即官方民族主义，即由国家由上至下推进的文化统一与政治统一的进程，通过在交流工具（印刷术）、普及教育和内政构造等各方面的强制推行，上层统治最终促使包含多样性的和地方性的文化趋于同质化。俄罗斯、晚清中国的改革都可以算作这一官方民族主义的典范。第二次世界大战后形成的民族解放运动的浪潮是民族主义的“最后一波”，它既是对于官方民族主义的殖民地形式——帝国主义——的反应，也是对先前两波民族主义浪潮中的大众民族主义（北美与欧洲）的模仿。由此，安德森以民族主义多种形态为介质，描述了一个不同于从欧洲扩散至其他地区的单线论的多重扩散的全球进程。

《想象的共同体》对民族主义研究的贡献或许可以归纳为如下几点：首先，他不是用族群、宗教、语言等社会要素解释民族形成，也不是用工业化或一般意义的资本主义说明民族主义的兴起，而是别有新意地提出印刷资本主义与新的政治共同体形成之间的伴生关系。这为民族形成是一种现代创造过程或想象过程的论点提供了前提，也为颠倒传统观念中民族与民族主义的衍生关系铺平了道路，即不是民族产生了民族主义，而是民族主义创造了民族。其次，历来的民族主义研究都将法国大革命的政治原则和欧洲民族国家的诞生视为一种向全球扩展的体系，并以此为主要视角分析非西方地区的民族主义，而安德森却倒置了民族主义的历史，即民族主义并不是一种欧洲的产物，恰恰相反，最早民族主义是发生在北美的克里奥尔民族主义，即一种远程的民族主义。或者说，最早民族主义是殖民主义全球关系的产物。这一论点或许源自他在印尼做研究时所受到的触动，亦即殖民地民族解放运动及其政治进程与欧洲民族主义之间不可能只是一种由中心区域扩展至其他地区的等级性衍生关系。在有关民族主义和民族-国家的后现代论述所创造

¹ 厄内斯特·盖尔纳，《民族与民族主义》，北京：中央编译出版社 2002 年版，第 74 页。

的氛围中，安德森对于殖民地与宗主国、殖民地民族主义（反帝的民族主义）与官方民族主义的区分，为重新审视 20 世纪民族运动的历史留下了一个缺口。

困 惑

《想象的共同体》可能是三十年来有关民族主义的研究中——也是全部社会科学理论中——被征引和讨论最多的文本之一。在安德森抵达北京后的闲谈中，我问及他对有关《想象的共同体》质疑和批评的看法，即哪些观点和商榷是他认为最重要的、值得回应的。他用一种幽默的但显然也是有些骄傲的态度回答说：绝大部分质疑都是用各自的历史经验对他的理论论述进行修订，至于到底有哪些质疑真正触动了他的理论预设，他没有举出任何一例。我至今还记得他说这话时的表情。不难想象，他在清华大学所谈的“民族主义研究的新困惑”与其说是对批评和质疑的回应，毋宁是对他早期研究的补充和完善。的确，这两场演讲从不同的方向对《想象的共同体》有关民族和民族主义的定义、历史脉络做了理论的与历史的再阐释。

这个基本定义就是民族是一个想象出来的政治意义上的共同体，一个被想象的、有限的、享有主权的共同体。在《想象的共同体》中，安德森解释了为什么这个共同体不是许多客观社会现实的集合，而是一种被想象的创造物，而在清华的演讲中，他改变了论述的重心，侧重阐述了两个有关这一“想象的共同体”的问题：第一，作为政治共同体的民族与其他共同体（宗教共同体、族群共同体、家庭等等）相比，究竟有哪些不同的特征？如何辨识民族主义的情感方式与其他情感方式的联系与区别？第二，《想象的共同体》所涉及的远程民族主义主要产生于西半球（海地、北美等），那么，在东半球的东南亚和中国，移民群体与民族认同的关系如何？

他的第一场演讲《民族主义研究的新困惑》主要回答第一个问题，而第二场演讲《东南亚华人认同的悖论：以泰国为例》则尝试探索第二个问题。在我看来，他所提出的问题很可能不是民族主义研究中的“新困惑”，而是民族主义研究中尚未展开的老问题。安德森首先不是从定义出发来解释这个问题，而是用某种人类学的观察来辨识民族主义的认同和情感特征。但是，正如他的印刷资本主义概念很难脱离欧洲民族语言的形成的历史模型，他对作为政治共同体的民族独特性的解说也很难脱离欧洲宗教共同体与民族共同体之间的比较。用他的话说，资本主义、印刷技术和人类语言多样性之间的重合与一种世俗的政治共同体的到来同步。事实上，他的第一场演讲的真正意义在于揭示了他（其实也包括绝大多数西方理论家）对政治共同体的认识是从政治/宗教的联系与区别中展开的，宗教、宗教共同体是思考政治、政治共同体的基本参照。这是欧洲启蒙运动的遗产。这也让我们更为清楚地了解为什么他在《想象的共同体》中用一种对于非西方读者难以理解的方式讨论弥赛亚时间与民族主义的空洞、均质的时间之间的关系。如果说《想象的共同体》对时间的讨论最为抽象和难解，那么，他在清华的演讲却以极为浅显的方式再度通过宗教与政治之间的关系展开对民族共同体特征的描述：民族共同体和宗教共同体都涉及信念和情感，但两者的区别是什么？

人们像认同宗教一样相信自己的国家是好的，却不会像宗教信徒相信上帝绝对正确那样相信国家的完美。民族主义的情感表述是：即便我的国家会犯错，但在情感上，不论国家对错，她依旧是我的国家。这与宗教共同体的信念产生了区别：民族和民族领袖可能犯错，而宗教——如同大多数欧美理论家们一样，安德森的宗教论述基本上是在一神教的范围内——不会承认信仰和上帝会犯错。这种信念形态的区分其实也可以被描述为一种世俗信仰与超越信仰之间的区分，即国家——以及他的贤明的或犯错的先人——始终与我们同在，他们既不上天堂也不下地域，是现世的或历史性的存在（故而可以犯错），而上帝却在天堂里，他永远正确。正如民族主义运动或民族主义领袖一再诉诸家庭、家族、宗族等等血缘共同体以表明民族共同体的本质纽带，安德森从另一个角度观察了民族认同与亲缘纽带在情感特征方面的联系和区别。他比较孩子对母亲行为的

羞耻感与民族感情中对于民族行为或状态的羞耻感，不但说明了民族认同对亲缘关系的模拟，而且也以此论证民族认同与宗教认同的区别。但他的分析集中于某种心理现象的描述，未能从神学与政治、信仰与意识形态的关系中展开两者的区别和联系，明显地限制了其理论深度。

听到安德森对于羞耻感的讨论，我禁不住联想起美国人类学家鲁思·本尼迪克特在《菊与刀》中有关原罪与羞耻的讨论，即西方基督教文明是一种罪感的文化，而日本或东亚是耻感的文化，前者源自超越的视角，是真正个人主义的，而后者却是在他者注视下的情感方式，是共同体伦理的产物。1980年代，中国还曾出现过模拟本尼迪克特论述的所谓罪感文化（欧洲）、耻感文化（日本）、乐感文化（中国）的文化模式论，于今思之莞尔。本尼迪克特早年研究印第安部落，1927年完成了《文化模式》一书。二战期间，他对罗马尼亚、荷兰、德国、泰国等国进行民族性或国民性的研究，他的名作《菊与刀》也是在战争期间由美国军方支持的研究项目。在这一日后名声大噪的作品中，日本民族性的二重性同样是在“文化模式”的框架下展开的。与本尼迪克特不同，安德森的论述并未将羞耻感定义为某种独特的文化模式的产物。在他看来，羞耻感是一种现世的共同体关系（民族的、家族的、家庭的……）的普遍的情感特征——既然民族/国家可以犯错，人们对民族/国家的情感方式中就必然包含着羞耻的意识，由此，羞耻感成为民族共同体区别于宗教共同体的一种情感特征。近代中国民族主义运动对中国国民性的批判、美国反越战运动对于美国军事犯罪的声讨、知识分子痛斥置身的体制的姿态和唯我独醒的暗示、启蒙者对于未来（尚未出世的孩子们）的展望均可以从民族主义情感方式的角度加以观察。但是，本尼迪克特与安德森都没有将羞耻感历史化，即有意或无意地遮盖了羞耻感总是在某个他者的注视之下才能发生，羞耻感是历史性权力关系的产物。在欧美之外的地区，除了西方或内在化了的“西方”，还有谁能够拥有让人羞耻的目光呢？如果从摆脱羞耻感的角度去观察亚非地区的民族革命，除了让那个目光感到满意之外，我们该从哪里去发现其创造性和自主性？

安德森在演讲中特别提及民族主义哲学与泛灵论的关系或相似性，实际上暗示民族主义与宗教的关系有些类似于泛灵论与一神教的关系。19世纪欧洲作家们——如黑格尔——一再论证：泛灵论是一种与宗教（一神教）有所重叠但性质不同的东西，东方的佛教、印度教和许多民间信仰都带有泛灵论的特点；如今安德森在民族主义及其哲学中也看到了类似的东西。正如泛灵论一样，民族主义赋予事物以灵性，但这种灵性不在超验的世界里，而就在我们的身边、在日常生活世界内。一个有待回答的问题是：泛灵论与民族主义究竟存在怎样的思维、情感或历史的关系？如果“东方”是一个泛灵论的世界，那么，东方民族主义在这个世界的诞生会与一神教世界的民族主义有所区别吗？

政治共同体与亲缘共同体在情感特征和信仰方式上的相似性（俗世的、总是包含羞耻感的、泛灵论的等等）并不能作为两者相互同一或趋同的证明，恰恰相反，这种情感关联只有在某种状况下才能转化为政治共同体的形成条件。在《想象的共同体》中，安德森对于印刷资本主义与民族主义的关系的分析侧重于政治共同体形成条件的探索，而在清华演讲中，他集中分析了远程民族主义形成的历史条件。远程民族主义主要是对移民群体的民族主义及其与宗主国关系的研究，在《想象的共同体》中，这一概念用于对于18-19世纪美洲民族主义的探讨，其形成的基础条件包括：移民群体、远离母国、与母国的亲缘关系、殖民地与宗主国的政治关系（认同与反抗）、大规模移民得以可能的航运技术和印刷资本主义的诞生，以及由这些基础条件而产生出的情感特征。如果说前三项是所有移民群体共同具备的条件，那么，后三项却因时、因地而发生差异。这也是为什么有些移民群体会转化为新的民族，而另一些移民群体——即便在没有完全同化于当地社群的条件下——却逐渐疏离于对母国的认同，其族裔认同始终不会上升为独立的民族认同。在《民族主义研究的新困惑》的末尾，安德森简略地提及了美国《独立宣言》中的修辞，实际上是将殖民地移民群体对宗主国的反抗和模仿，以及这种反抗和模仿中所包含的屈辱感，作为远程民族主义的政治特征。

正是从这里，安德森转向了对于远程民族主义的新变化以及东半球移民群体的观察。较之18-19世纪，当代移民的图景更加复杂，除了从中心地区向边缘区域的移民之外，20世纪移民活动的特征之一是从边缘区域向中心区域的转移，其民族主义也增加一些新的特色。安德森举出了在美国的印度锡克教后裔通过网络参与母国的激进民族主义政治及其心理特征等例子，可惜没有就此展开论述。他聚焦的是东南亚华人、尤其是泰国华人的认同和情感特征。安德森对于泰国的研究起始于被禁止进入印尼之后，1974年他首度进入泰国学习泰语，并与一些卷入反对泰国军事政权的知识分子相互交往。因此，他的第二次演讲也可以说是他长期观察的果实。在演讲展开之前，安德森首先声明对于中国的了解不够，有关东南亚华人的讨论并不是成熟的或完成的作品，但他还是从泰国政治的动荡、尤其是红衫军与黄衫军的斗争及其认同政治出发，展开其分析。我们可以将他的历史叙述简略地归纳如下：泰国拥有从不同历史时期移居该地的“华人”，他们分属客家人（红衫军、他信）、福建人（阿披实、黄衫军）、海南人（素帖及其反政府群体）、潮州人（国王）等等；华人群体由于地域背景、移民时间、阶级或阶层关系等等而发生各种分化组合，在当前的政治运动中，华人的政治认同与其祖先在母国的出生地有着密切的关系。但他们之间能否构成一种“华人认同”甚或能否被称之为“华人”都是大有疑问的。换句话说，移民及移民群体的形成并不必然产生远程民族主义，若无其他政治条件，族裔认同或地方认同将无法上升为民族认同，族裔或地方性共同体也因此不可能上升为政治共同体，亦即民族。这也从相反的方向，说明了民族主义与民族的关系，即如果没有一种有力的民族主义，即便存在语言、宗教（文化）和族群等社会要素，民族也不可能形成。

在演讲中，安德森主要根据一些片段的笔记展开分析，并未形成完整的论述，但这篇演讲显然提示了他的思考新方向。在研究东南亚地区的民族主义问题时，安德森一再遭遇海外华人问题。例如，在写作《比较的幽灵：民族主义、东南亚与世界》一书中有关菲律宾的章节时，他专门研究了“第一个菲律宾人”何塞·黎刹。他在说明黎刹的身份时，先说他是诗人、小说家、眼科专家、历史学家、医生、好辩的随笔作家、道德家和政治幻想家，随即提及他的血统，即“1861年他出生于一个混合了华人、日本人、西班牙人和他加禄人血统的富有之家。”但是，菲律宾民族主义并不是一种类似北美的远程民族主义。实际上，安德森对于菲律宾的研究深受科拉松·阿基诺的“人民革命”的激励，而科拉松·阿基诺也有着华人血统。在安德森撰写这一节时，他的弟弟、杰出的左翼历史学家佩里·安德森给我写信，请我帮他的哥哥查找一下有无黎刹著名绝命诗的中文译本。我先前知道鲁迅曾经提及过黎刹及其绝命诗，但经过反复查核，竟然发现该诗有17种（大多并不完整）中文译文，其中最早的、也是不完整的译文的译者是梁启超。我至今不知道梁启超是从哪种语言将这首诗歌翻译为中文的。没有证据表明梁启超懂西班牙语，他或许是通过日语翻译，但对比日本译文，梁启超的译笔似乎更加准确。或许，梁启超与菲律宾华侨有关系？这些被称之为“东南亚华人”的人并不是一个作为政治共同体的东南亚华人群体的成员，毋宁是华人移民分布于各地的后裔，他们的血缘、地缘关系与北美独立运动迥然有别，并没有出现通过对母国的反抗而产生的政治民族主义。菲律宾华人后裔的民族主义是在抵抗西班牙殖民主义的过程中形成的，它既不是通过认同母国也不是通过反抗母国而产生的政治认同。与此略相类似，泰国华人的认同也并未构成远程民族主义的案例。这些例子似乎从另一方面重复了《想象的共同体》的基本论点：民族-国家不是由宗教、语言、族群等社会要素决定的，恰恰相反，它是想象的产物。

问 题

那么，安德森对于民族主义研究新困惑的解说是否完满地或恰当地回应了三十年围绕或未必围绕他的早期著作的争议和质疑呢？在回答这一问题之前，或许可以简略地分析对于《想象的共同体》一书的主要质疑是否构成了真正的质疑。由于讨论纷杂，这里只能检讨两种在我看来较



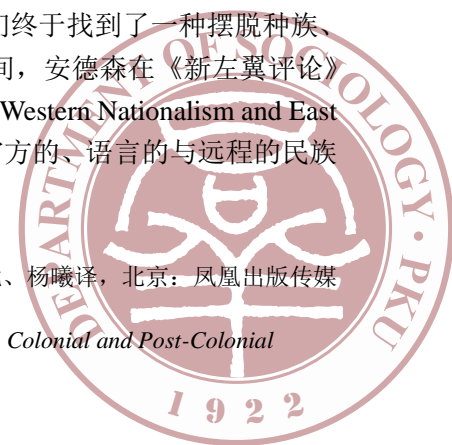
为重要的论点。第一种质疑可以帕尔塔·查特吉（Partha Chatterjee）为代表。查特吉承认“在马克思主义关于民族问题的看法上，安德森的主要贡献是他强调在研究民族运动时，应将意识形态对民族的创造作为中心问题。在这方面他还强调了现代语言团体对民族的社会创造过程。”但他接着批评说：“安德森不再用这一过程中固有的各种各样自相矛盾的**政治**可能性，而是用社会学决定论来结束他的理论。”就像盖尔纳用“工业社会”的要求论述民族的起源，安德森用印刷资本主义这一更为精巧的范畴描述民族形成的动态过程。他们都看出了“第三世界民族主义中深刻的‘模式’特征。”¹在安德森的叙述中，尽管民族主义的第一波源自北美，但其模式却来自欧洲—民族语言共同体、法国大革命提供的政治价值、与工业革命相互适应的政治模式等等。在查特吉看来，“亚洲和非洲民族主义想象的最有力也最具创造性的部分不是对于西方推销的民族共同体模式的认同，而是对于与这一‘模式’的**差异**的探求。我们怎么可能忽略这种对于另类模式的寻求而免于将反抗殖民主义的民族主义化约为一种滑稽的模仿？”²查特吉认为抵抗殖民主义的民族主义包含了两个不同的方面，即物质的方面和精神的方面。事实上，对于殖民主义的抵抗早在民族运动对于帝国的抵抗之前就已经开始，它对于西方物质方面的模仿（如同“师夷长技以制夷”的口号所表明的）是与其在精神上寻求自主、独立、区别于西方模式相互一致的。对于西方的物质模仿越成功，越有需要在精神上获取主权性，因此，精神的领域也是主权的领域，而后者的目标就是确立一个非西方的领域。也只有从这种反殖民族主义对于差异的寻求出发，才能发现殖民地民族主义文化（包括文学）的创造性，而不致将这种具有独特性的文学和文化实践化约为一般的印刷资本主义，即一种在非西方地区进行复制的欧洲模式。

对于安德森的理论的第二种质疑也可以包含对于查特吉的“物质/精神”二分论的修订。在查特吉所讨论的“物质的”或“外在的”领域，如国家机器、科学技术等等方面，是否也存在寻求差异的运动呢？安德森讨论过中国与俄国的“官方的民族主义”，他甚至也将1979年中越战争的爆发归结为同一范畴，而拒绝讨论中国革命曾经提供的既不同于西方路径也并非对于苏联模式的简单复制的道路。在具有长久统一的国家传统、以农业为主又同时拥有久远的独特城市经验、丰富的内外关系模式和半殖民条件的社会里，所有对于外来概念和模式的运用都内在地包含了差异和独特性。例如，在人民战争条件下，阶级、政党、苏维埃、军队、民族等等范畴不断被使用和复制，但其内涵和相互关系早已发生了深刻的变化。中国与周边国家之间、社会主义国家之间的关系既包含了民族国家间关系的内容，又不可避免地呈现出传统的和不同于欧洲民族主义的关系及其内容，如政党关系的内容。这种变化并不只是由于历史条件的差异而自然发生的，而是革命和改良力量根据具体条件进行转化和创造的结果。这一过程甚至对于后革命时代的政治共同体也仍然具有重要的影响力。如果将中国、印度和其他亚非国家的民族运动置于全球民族主义运动和新的区域/跨区域关系的图谱中，民族主义研究中的欧洲模式在多大程度上将被修订甚至彻底改观？

《想象的共同体》将作为政治共同体的民族视为一种晚近的现象，而非宗教、语言、种族等等社会要素的产物，从而松动了19世纪族裔民族主义所建立起来的民族主义知识，但这一松动同时也被政治分离主义者用于对分离型民族主义的正当性论证——他们终于找到了一种摆脱种族、语言、宗教、文化的共同性而“想象”民族的理论。2001年5-6月间，安德森在《新左翼评论》（*New Left Review*）发表了题为《西方民族主义与东方民族主义》（“Western Nationalism and East Nationalism”）一文，“从台湾的角度反思亚欧地区克里奥尔式的与官方的、语言的与远程的民族

¹ 帕尔塔·查特吉：《民族主义思想与殖民地世界：一种衍生的话语？》，范慕尤、杨曦译，北京：凤凰出版传媒集团/译林出版社，2007，第32页。

² Partha Chatterjee, “Whose Imagined Communities?” *The Nation and Its Fragments: Colonial and Post-Colonial Histories*, Princeton University Press, p.216.



主义，以及它们对于中国的含义。这里是否存在东方与西方之间的重大差别？”¹这篇文章很可能是在他前一年的台湾演讲的基础上改定的。在广阔的世界范围内，安德森重新描述各种不同的民族主义，并将台湾民族主义解释为最初形态的民族主义的当代版本，即海外定居群体从帝制母国分离出去的运动。换句话说，他将台湾的分离运动与《想象的共同体》中描述的 18 世纪的美利坚独立运动和 19 世纪初期拉丁美洲的民族运动放在同一脉络和类型下观察。在他的远程民族主义描述中，共同的族群、共同的语言、共同的文化都不再是政治共同体的理由，地理的和政治的分离本身已经为新的民族提供了依据。

2000-2001 年正值台湾大选和首轮政党轮替，分离主义认同政治成为笼罩台湾政治、形成大众动员的主导氛围。这篇文章对于海外华人、台湾以及新加坡的华人认同政治的分析，连同《想象的共同体》一书的建构主义之民族观，为台湾分离主义知识分子提供了理论灵感。安德森将许多精力花在用各种细节解构民族与族裔之间的同构关系，以致他的一些有心的或无心的读者——甚至其本人——在分析当代民族主义现象时忘却了他的民族主义分类的政治出发点，即对抵抗帝国主义和殖民主义的民族主义与官方民族主义的政治区分。从方法论的角度看，这很可能与他侧重于民族主义的类型分析，而忽略深入的历史脉络的探索有关，其结果是他的颇具新意的远程民族主义概念无法用于对不同的民族主义或分离主义的政治分析。北美是欧洲殖民地，而台湾不但在地理上与中国大陆毗邻，而且其宪政结构虽经历史变迁，但其根源是 1911 年前后发端的中国革命。正如他的弟弟佩里·安德森所说，台湾与大陆的分离始终源于帝国主义的行动，而非针对帝国的反抗。² 50 年的日本殖民历史、战后至今未脱的美国保护地地位、冷战时代西方势力遏制社会主义中国的桥头堡、后冷战时代保障美国霸权地位、遏制中国大陆的新阵地，所有这一切才是台湾分离主义的想象政治的物质基础和先决条件。这是霸权构造下的分离主义政治，而非抵抗帝国主义、殖民主义的独立运动。

安德森将意识形态对民族的创造作为中心问题，这一洞见对我们理解当代民族主义和民族分离主义仍然具有重要的启发。正是意识形态促成相同族群、语言和文化的社会走向分离主义，也正是意识形态危机成为新型民族主义的动力和契机。然而，相较于社会革命的视角，安德森显然更乐意从民族主义的视角去观察现代历史。这是他的研究课题决定的，但也是他在两者之间进行辨析的过程中产生的方法。在他的眼中，胡志明及其领导的越南革命主要是一场民族运动，而非社会革命运动。越南-柬埔寨战争、中国-越南战争更是社会主义国家深陷民族主义政治的范例。但是，离开社会革命的视野，亚非地区反帝反殖运动的具体内涵、政治逻辑和不同命运都难以得到说明。查特吉批评安德森的民族主义理论将殖民地民族主义视为纯粹衍生性的话语或对西方民族模式的复制，从而忽略了抵抗性民族主义所包含的创造性，这一点也可以部分地解释他对中国革命及其创造性的忽略。此外，安德森对于作为政治共同体之民族的界定是通过与非政治共同体的宗教和家族等区别而产生的，那么，如何解释那些并不依赖宗教或至少一神教立国的大型政治共同体与民族的关系？如何解释王朝制时间与直线时间之间的关系？如何解释现代中国对于长久的郡县制国家及其文化/政治传统的“复制”（也是再造）？在包括《想象的共同体》在内的民族主义研究中，王朝制国家与现代民族国家之间的差异正是第三世界民族主义“衍生性”的证明，即公民权和人民主权都是对法国革命提供的政治价值和制度模式的借鉴和模仿，但上述历史差异很可能需要另一种理论框架，以便将民族主义置于新的世界历史的视野之中给予解释。在中国历史中，那种既内在于王朝又超越于具体王朝的“中国”认同远早于近代民族运动，由这一政治共同体及其相互关系所塑造的区域秩序是否意味着需要找到新的解释起点？

走笔至此，我忽而想到：如果再度将这些问题向安德森提出，他会如何回答呢？我的猜想是：

¹ Benedict Anderson: “Western Nationalism and Eastern Nationalism”, *New Left Review* 9, May-June 2001, 31-42.

² Perry Anderson: “Stand-Off in Taiwan”, *London Review of Books*, Vol. 26, Number 11, 3 June 2004, 12-17.



他依旧会回答说这些问题仍然是“经验性的”，但同时迫不及待地回到东南亚甚至中国的经验中再度提出他的“新困惑”。得到本尼迪克特·安德森过世的消息后，我致信佩里·安德森表示哀悼和慰问。我在信中告诉佩里，中国的报刊对于本尼迪克特·安德森的过世和他的生平道路、学术理论有很多报道，这也一定会激发许多研究者重读其著作的愿望。如今，他的主要著作均有了中文本，或许纪念他的最好方法就是在重新阅读中激发新的讨论。佩里回信说：是的，对于他的兄长而言，这是最好的纪念。果不其然，上海人民出版社决定重印《想象的共同体》，潘丹榕编辑嘱咐我为新版写点文字，我因此建议将本尼迪克特·安德森在清华的两次演讲作为附录同时刊出，因为这是他对民族主义研究中新困惑的最后解说。这篇短文说不上是对他的理论的全面分析，权作对他 73 年后重回出生地的纪念吧。

2016 年 5 月 11 日星期三

【论 文】

两洋之间的文明¹

——2015 年 6 月 29 日在喀什大学的演讲

汪 晖²

已经是第五次来新疆了，但这还是我第一次来到喀什。根据语言学家的研究，维吾尔语的喀什噶尔是融合了突厥语、古伊斯兰语和波斯语的语源而成的名词，汉语中的古称为疏勒。如今按照维语发音成为喀什，而疏勒的旧称如今只是附近一个县的名称了。喀什地处欧亚的中心，西连塔吉克斯坦，西南部则与阿富汗、巴基斯坦接壤，与吉尔吉斯斯坦、乌兹别克斯坦和印度也十分临近。在它的东面是塔克拉玛干沙漠，东北、西北和东南分别连接着阿克苏地区、克孜勒苏柯尔克孜自治州和和田。从秦汉之际匈奴僮仆都尉的辖区，到汉代西域都护府的行政范围，从唐朝的安西四镇之一，到五代至宋时期的叶尔羌汗国的首府和西辽的管辖地，从蒙古时期的察合台封地，到清朝“总理南八城事宜”的喀什噶尔参赞大臣的驻地，这个地区的政治统属关系经历了巨大的变迁，但从未改变的是多族群混杂和聚居的状态。昨天一位朋友告诉我，喀什地区生活着 31 个民族，维吾尔族占据人口的大多数。

与地理、族群和统属关系的复杂、重叠和变化相对应的，是喀什在文化上的错综交织。这是诞生过《福乐智慧》的作者、伟大的维吾尔诗人和思想家玉素甫·哈斯·哈吉甫（约 1010~1092）的地方，也是里程碑式的著作《突厥语大辞典》的作者、维吾尔族伊斯兰学者麻赫默德·喀什噶里（1008-1105）的故乡。他们的著作中留下了突厥、阿拉伯、波斯和汉文化并存、交流、重叠、融合的痕迹。他们生活的年代也正是宋代理学形成的时期，一个中国儒者重新认识自己是谁的时代。在此之前，大约公元 642 年的夏天，返程途中的玄奘从瓦罕经大帕米尔到达塔格都木巴什帕米尔，然后辗转抵达萨里库勒的首府地塔什库尔干，那儿的高原风光和人情风俗令我神往。抵达的第一天，我便前往疏勒访问，晚上回来的时候，路过班超路，也让我想起这是汉代班超长期驻守的地方，传说他从疏勒回洛阳时，难舍的百姓甚至以拔剑自刎相留。在《福乐智慧》中，伟大的诗人这样说到丝绸之路上的交往，“他们从东到西经商，给你运来需要之物：……假若中国商

¹ 本文刊载于《经济导刊》2015 年 8 月号（上）第 10-21 页，2015 年 9 月号（下）第 14-18 页。本刊根据作者提供的录音整理稿进行了补充。

² 作者为清华大学人文与社会高等研究院院长，中文系、历史系双聘教授。

