

姚達兌

引言

本書是單正平的博士論文，論題是文學與民族主義，時間限定於晚清，討論的關鍵細節是民族主義思潮下的文學轉型。

論題所涉時間「晚清」，確切限於1895年至新文化運動前。鴉片戰爭的炮火把中國轟進了近代，接而1895甲午一役清政府潰敗後，辱簽馬關條約。難以否認的是，文化的傳播途徑之一可以是戰爭和侵略。其時，國家學說伴隨著民族主義思潮的傳入，正於此時首發；中國四臨外敵，幾千年儒教傳統觀念也如雲流煙散，士子所為所論皆從富國強民。至於若是儒教傳統和歷史敘述有所無益於此目的，皆可棄之如敝履。有關國族的論述也因目的性而行；在這種情況下的文學，實是左右都不出政治觸媒之因。

民族主義的「起源可以追溯到歐洲更早的歷史時期，但人們普遍認為，它的正式形成是在18世紀末和19世紀初，其標誌性事件是北美獨立戰爭、法國資產階級革命和費希特的《對德意志民族的演說》的發表」²，「其基本形態是法國式的民主民族主義和德國式的文化民族主義」（頁27）。民族主義在政治的魔鏡下，有了不同的面孔；它事實上是一種對共同體的想像（這裏贊同的是安德森³的說法）。歷史想像與文學的血緣從來是難以言喻的，但是民族主義又應是歷史的範疇。歷史，那不可回轉的車輪亙古至今，留下的車轍正是民族主義者們所要重新塗寫的目標。這也是作為敘述的歷史與文學的虛構在一定程度上是有手段的同構性。這一點在單氏此著第九章得到了進一步闡述。

是書第九章題為：「歷史：化實錄為虛構的文學本根論」，把歷史的敘述看作是以往對歷史敘述的一種重構，這正與文學的敘事藝術有相同的手段，儘管意圖不一⁴。歷史敘述重構的實是傳統、記憶和希望等主題，這點在文中有交待其歷史緣由，但關注焦點並不在此。作者指出了重構歷史的寫作和民族主義的關係，圍繞的論述是在「傳統歷史觀念對文學究竟造成了何種影響？現代中國文學的最終追求目標是甚麼？從文學理論看，這種追求是否意味著傳統與現代結合基礎上形成的一種中國獨特的文學本根論？」霍布斯鮑姆（Eric J. Hobsbawm）在《民族與民族主義》中對「民族主義」的界定也涉及了「記憶」。他列及雷南（Ernest Renan）的說法「共同歷史記憶與在一起生活的意願」的基礎上，進一步認為「政治單位與民族單位是全等的」⁵。這是對記憶的強調。因為新的闡釋者對於歷史能否發生功用產生了懷疑，如果這種懷疑繼續存在，必然會影響到人們對於共同體想像的質疑；於是歷史敘述者重

新操刀，「力圖穿越現代性的時間和發展模式，發掘歷史地表下的底層文化記憶，探索未經涉足的蹊徑」⁶。

單先生在梳理了幾位學者——諸如蓋爾納（Ernest Gellner）、安德森（Benedict Anderson）、霍布斯鮑姆等人，對民族主義的論述後，認為：「民族主義就是民族自我意識的現實表現」（31）。「民族自我意識——就是一個民族對自己的感情和看法。民族自我意識的發生，是以他者的出現為前提的」。也即是說，在鴉片戰爭爆發後，伴隨著侵略的文化傳播，傳統文化的穩定性和連貫性被打斷，國人陷入了意識的危機⁷。意識領域產生了天翻地覆的變化，從根本上影響了中國思想和文化的發展方向。各種西方學說的湧入，時世危急兼又眾說紛紜，民族主義者的危機意識和救世情懷都藉由激進言辭而出。甲午（1894）後戊戌（1898）前之間，清流與洋務之爭的民族主義端倪（56）有了大的變化，眾論者大致形成了三派不同的文化民族主義：尊王改良式的君憲民族主義（康梁一派）、尊洋攘夷的共和民族主義（孫中山），尊夏攘夷的文化民族主義（國粹派、章太炎一脈、南社）。三者攻訐互起。這種分法，實是因為政治比起文學更接近民族主義的緣故。若是按照影響到文學的思想複雜性來看，這種分法是完全站不住腳的，然而此處也暫作借用。沒落的士子和知識份子們的選擇大致不出以上例舉三者，有時也交替頻繁地在此三者的主張之間，或兼而有之，或前後搖擺不定（如劉師培。劉氏所為於彼時亦舉不乏人，大致因於仕途已絕而導致的過激。也是孔教崩壞後，讀書人訴諸手段，不計禮、信之結果）。下文試以此三者試論之。

一、君憲民族主義：儒教式改良的失敗

尊王改良派，本書中標舉康梁兩者，毫無疑問堪足當其代表，然而作者未作溯因。因為眾多歷史概念和改良主張康梁都是足履前人步伐；傳承從來都是難擺脫其歷史之因。尊王改良派的發軔者，最早可追溯到劍氣簫心卻又「自矜醫國手」的龔自珍（1792-1841）。龔氏身歷鴉片戰爭，且去康梁未遠。

中國危機意識在龔氏那裏早有提及，時為鴉片戰爭的前三年，龔氏便有「年之後，患必中於江浙」，「數年後，雖欲求目前之苟安而不能！」⁸直至戰爭爆發才印證了龔氏之前瞻預見。「龔自珍是個最早明確提出完整的變革主張，且對後世產生深遠影響的思想家」⁹及至1829年（道光九年）龔自珍殿試時效法王安石提出自己的改革主張。然而他的救世改革也只能是「藥方只販古時丹」（毫霜執罷倚天寒，任作淋漓淡墨看；何敢自矜醫國手，藥方只販古時丹¹⁰。）的保守改良主義，終究還是提出了不少改良意見，如抨擊科舉和《平均篇》、《宗農》等調節土地分配方案。¹¹龔自珍的政論及其乙亥（1839）雜詩很大程度上還處於傳統士大夫的觀念模式下的寫作，但是他已經看到了「中國是萬國中的一員」（36），以及對天朝即將崩潰的憂患意識（35）。「天下」（它連帶著「天子」的歷史意義以及文化至上主義）的概念也相應而被現代國家意識所取代。假若我們贊同列文森（Joseph R. Levenson）所說的「天下」是一個（帶有儒教意義的）價值體¹²的話，那麼，禮崩樂壞卻觸生了民族主義意識，成為現代史上的「第一個顯著符號」（37）然而，這裏的民族主義卻有幾層令人深思的維度。這種民族主義是價值體瓦解時面對外來侵略，尤其是外族經濟優勢的壓力下帶來的文化侵略，當時的論者們作出反應，所求訴的民族主義有幾種不同的價值關懷。如以作為抗衡入侵的文明，他們或固守或撇棄傳統文化。在改良者那裏，這種民族主義關懷訴諸於種種的改革，但文學未有大變革。

林則徐和魏源的「經世致用」與「師夷長技」的理論闡釋極大地影響了最早接過民族主義旗幟的洋務派，薪火由是促成後面民族主義的燎原之勢。其後「略具才實」的洋務派因貪污被無才實而徒有清廉名聲的清流派所取代，其「保守主義立場和激進的政治姿態」促成了新的民族主義思潮的勃興」（59）¹³。

時序及至甲午，變法、革命與國粹三種民族主義遂因此而展開。改良派如康梁及六君子操權把政，實行維新。這或許可以看作是儒教最後一次有可能的「鹽魚翻身」，上演的是日本明治維新官方民族主義式的夢，最後卻落得百日而散。人們或許會奇怪作為漢人的康梁等人何以擁護一個將陸沉天崩的滿人朝廷，這在非常看重正名攘王的孔教教義裏是不能妥協的。在「康聖人」那裏，或許不難解釋，因為康氏思想至「三歲時即已基本定型，從此少有變化」。最主要的一點是因為康氏已把滿族看作是漢化了了的，也即是說無論夷夏，若是接受漢族的孔子教義，一切都可看作是一種文化至上主義的「禮化」，去蠻而就儒教。於此，滿族朝廷的合法性並不受到康氏的質疑，更為重要的是，另一些未被華夏禮儀之邦所教化的列強才是儒教針對的對象。其時，清末被複製為另一個春秋時代，「中國如能變法改帛，仍有可能成為世界之共主，而他（康氏）本人則是為這個新的大同世界制定法則的新聖人」（68）。這個過分樂觀的儒教狂熱分子，從「公羊」學那裏偷借了天命輪迴的設想。

這裏涉及古今文經學千年之爭（可參看《廖平選集》及其「經學六變」）。...推崇今文經學的康梁，謹守孔家的微言大義、尊王正名，主張以有信史可考的孔子來紀年。這種堂而皇之的主張背後，實是一種歷史重寫，動機是為文化正統的正名。今文經學出於齊魯（此即孔教魯經之謂。公羊派首位大師董子《春秋繁露》確立今文學地位。公羊學說隱有「魯為新王」之說，在康梁看來，此魯者，為當是時之滿清也），以《王制》為宗，歷史上地位都是學官，把持政事。康聖人舉動皆效孔子，頗有「因革繼周」之風，堅信的（包括他周圍的人）是《公羊》三世說。（相對於古文經學的民間、出自燕趙，宗主《周禮》。¹⁴）

《公羊》三世說，即「據亂世」、「升平世」、「太平世」，出於董仲舒，其時藉由孔夫子「三世異辭」，即「所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭」而定。其實這是一種循環的歷史觀。這種對歷史的重新建構影響了文學的轉型，諸如作者第九章論及的史書崇拜和文學敘事以及國人對小說的歷史根性的看法；甚至在第二章「索隱：從藝術考政治的批評方法論」涉及公羊學對其時學術寫作的影響，諸如金聖歎、張竹坡的小說評點，常州詞派詞論和紅學帶來的索隱批評。康氏學說頗為穩定，所以其身上的歷史循環觀皆可從董子學說入手作闡釋，而梁氏卻難以定論了。作者在第六章「新民：由政治而道德」專門以梁啟超為中心討論了「新民」思想的傳統與文學轉型影響，卻未詳釋梁氏所辦的《新小說》及其時之「新小說」體的源流和嬗變。

在民族主義問題上，梁啟超深受德國哲學家費希特（Johann Gottlieb Fichte, 1762-1814）影響。但費希特的歷史觀是斷裂的。費希特認為拿破崙的侵入，使德意志進入了另一個完全不同的時間或歷史格局。於是，他作出了與其師康得在外敵大軍壓境時向俄女皇親吻手指的投誠全然不同的舉動，奮起奔走演講¹⁵，為義大利民族崛起而努力。費希特的最早引進者梁啟超在馬相伯的間接指引下，也採取了與費氏相同的舉動。然而梁啟超認同的是歷史循環論，這點與費氏相反，而與康氏相近；這同樣也影響了歷史敘述及當時的文學轉型。

公羊三世三統說，被康梁整合進了社會進化論。生物進化論是線性史觀的，而三世說是循環史觀。任何直線都是足夠大的圓的一小部分；這樣解釋還算沒有衝突，卻不是事實本身。社

會進化論是生物進化論被誤讀的結果，主要的影響來自於赫胥黎的《天演論》。戰爭被作為證據來證明社會進化論的合法，民族主義者們利用的正是這種促進的力量。「此義（社會達爾文主義）一明，於是人人不敢不自勉為強者、為優者，然後可以立於此物競天擇之界。無論為一人，為一國家，皆向此鵠以進，此近世民族帝國主義（National Imperialism, 民族自增植其勢力於國外，謂之民族帝國主義）」¹⁶所由起也。於是對生物進化論的誤讀，有了正當性來掩蓋道德和正義的缺失。

有一點需要提及的是，這一類民族主義並不能拯救中國，原因在於其儒教因子。如列文森所言：既然允許把進化論納入儒教，那麼「中體西用」在進化論的發展中有一天可能會發生讓人不願看到的變化，「古老的『體』則一定能夠被取代」。這點康有為是否認的，而梁氏後來卻有了轉變，「他堅持認為，中國所需要的不是對所謂真儒學的信奉，而是與之決裂」。¹⁷尤其是當袁世凱稱帝、張勳復辟一次次鬧劇式的上演時，決裂地排除儒教在當時呈現出了首當其衝的必要性。

二、尊洋攘夷的共和民族主義：民族認同危機到民族自決

康梁代表著君憲民族主義還會從戰敗中吸收教訓進行改良，而清朝的統治層者難以做出改變卻是因為：把權者和保守勢力的政治腐敗強大到足以扼殺任何民族主義行動。但是民族主義意識因暴露在興起的現代性下而無法根除。鴉片戰爭的 年後，太平天國運動迅速爆發，一個新政權也隨之在南京與清廷遙相對立。或是因太平天國範圍內的文學及其政策少有審美性原因，本書作者未作論述；然而太平天國起的是上承龔自珍、魏源，甚至是更遠的王安石等人的均田改革主張（列文森論及中國歷史上「均田」的改革，「像張載和王安石這樣實際提倡井田制的人，卻視『均平』、平等為井田制的核心」。我們似乎可以說這種均田制實是太平天國於1853年頒發的《天朝田畝制度》的平均主義的源頭¹⁸），下啟孫中山的大同社會的歷史敘述，重要性不容忽略。雖然太平天國的「拜上帝教」是一種變了味的基督教，但它的想像和歷史敘述更多地滲透了來自古代思想家的論述，甚至在《天朝田畝制度》和《原道醒世訓》中，我們可以看到「洪秀全從儒家《禮記·禮運》篇裏尋找理論根據，將古代『大同』思想與基督教『天國』觀念進行揉合」¹⁹，並以此建立其歷史敘述和國家的合法性。由是，我們可以說，洪秀全以及洪仁玕²⁰（《資政新篇》）對於後來共和民族主義者的影響是不可小覷的。

孫中山曾於1894年上書李鴻章進變法建言，態度頗似康梁；遂後，道之不可行，乘桴浮於海，在檀香山成立興中會（71）。滿統的正統地位因無法抵禦外敵，而被更狹隘的民族主義訴求排除掉，替之以漢民族主義。漢民族主義作為反滿的強調有其歷史的因由，「揚州日」、「嘉定三屠」，「但實質性思想資源卻是來自傳統的夷夏觀，尤其是明末清初王夫之在《黃書》中所闡發的夷夏之大防觀念和黃宗羲在《明夷待訪錄》中對君主專制制度的猛烈批判」。面對黃宗羲和顧炎武的論述，改良主義者和革命者們各取其是。他們「能夠告訴一個中國的皇帝他應做甚麼，以及一個中華的帝國應成為甚麼。因為這種理想是固定不變的，儒家的改良主義者除了為堅守這種理想作辯護外，他們並不能做比這更多的事情」²¹。這是康梁作為改良者的缺失之處。而孫中山及其同時的國粹派、南社幾支流都從黃、顧那裏被激發了較為偏狹的漢民族主義情緒，其前源是太平天國的起義過分強調的漢民族主義，他們提供了一個烏托邦的前景：關於「大同」的構想。後來，孫中山提出了革命的口號：「驅逐達

虜，建立民國」，卻是複製了朱元璋「驅逐胡虜，恢復中華」的起義口號。然而，由於政治的需要，三民主義也經過多次修改和重新闡釋，最終對「民族、民生、民權」重新敘述為合目的性三民主義，其中民族一項也有所改變：「在與維新派的論戰中，革命派才逐步明確了『五族共和』的理論主張」，代表著從漢民族主義到中華民族主義的轉變。孫中山作為民族領袖建立起民國，其對於「三民主義」的闡釋真正標誌中國民族主義正式登上歷史舞臺。²²

中華民族，這個詞非常現代，其建構的歷程就是民族主義流變的過程。外族的侵略使中國陷入前所未遇的危機，又恰滿清無能使民族認同出現危機，所以對於重構民族和民族主義精神便是具有救世情懷的中國知識份子身肩之責。「套用安德森的話來說，民族是一種「想像的共同體」，其作用無疑是用來填補當「真正的」社群或網絡組織因退化、解構或失效後出現的人類情感空隙」²³。從道德真空的精神荒蕪轉向民族主義，表現在於民族的想像，具體是歷史重構。它可以包括某些象徵國家的意象在歷史中的意義衍變，如「睡獅」的建構。被言說的謳歌的獅子恰好滿足了民族國家光明未來的寄想，單著從「睡獅」說的源頭拿破崙、曾紀澤的敘述那裏引證，歷經梁啟超、孫中山和《蜀言報》的種種討論，見證了一個傳奇的目的性建構。相似的手段還有對民族的祖先黃帝的敘述以及對中華民族賦予合法性的敘述。黃帝作為民族的始祖和文化的創造者，如何被建構起來，在不同立場的民族主義者那裏，其敘述各不相同。不論如何，有關黃帝的敘述，其形象代表著民族和國家，能夠起到喚起國族內成員的認同感²⁴，集中形成一個中華國魂。作者在第五章的標題裏指出這是一種「源於仇恨和自尊的歷史建構」。民族自我意識還表現在一些偏激的行為上，如倡導自殺和殺人，秋瑾的殺身成仁，眾革命者的慷慨赴燕市等「鐵血主義的實踐和表達」。我們可以發現，種種相關的偏激言論和行為的背後是民族主義情緒在催生民族英雄要去建功立業、垂史汗青。這也正是費希特所論及的：民族能夠給出不朽作為獎賞。於是，近有秋瑾，遠有荊軻、墨子、鄭成功、岳飛、霍去病、辛稼軒（南社兩主柱陳巢南因慕霍氏而改字去病、柳亞子因慕辛稼軒而改字棄疾。）、陸游、杜甫、班超、張騫等，民族主義的歷史敘述賦予了他們不朽的名，這些名字作為符號代表著當時的民族，有喚起民族動力的作用。「中華民族」的完整概念體系，包括中華民族起源的論證，文化符號、領土、民族身份等，最終在現代國家建構中得到確定。民國的建立便是這種種民族主義想像的落歸點。

反過來說，因為這種民族主義情緒被政權所借用，及至政權建立，政府利益和民族利益同等，便呈現了受壓制的情況，即是民族主義創造了民族和國家後，國家對於民族主義有了新的修改，進而重造了民族。革命派掌權之後的民族主義，「對文學顯然很難產生有深度的影響」（74），於是一種壓抑的民族想像在文化民族主義那裏再次被強調，而且對文學的影響是廣泛而深遠的。這種文化民族主義自民族主義萌芽時便早已和其他類型的民族主義情緒同時存在，只不過，在那種時代，處於中庸的言論總是容易被忽略。此外，三民主義作為文藝政策，「缺陷還在於其文化價值取向的保守性，」²⁵被國民黨泛化用以作文藝宣傳，成就乏陳。「把文學等同於宣傳，即意味著根本無視文藝自身的特性，簡單地把文學看作是某種政治思想或主張的傳聲筒，其直接的結果便是『標語文學』、『口語文學』和『傳單』文學氾濫成災」²⁶。

三、尊夏攘夷的文化民族主義：對抗性文化衝突後的中庸之道

在康梁那裏，民族主義作為媾合中西文化（小至儒教和社會進化論）的手段，借此整合改良；然而儒教文化和符號資源已經枯竭，自漢武帝、董子開始的孔教和帝制的綁定使儒教更

阻礙了其發展力量以對抗西方，於是改良派以失敗告終。因為西方侵略力量相形於弱勢中國來說過分強大，對抗西方則需要有一個民族聚集力量以作抗衡，這種力量的糾結最終促成了現代民族國家的建立，然而文化民族主義者的訴求卻是「生活在別處」。中國士大夫企圖用中華五千年的歷史和文化傳統來說明中西關係，並以此整合社會和政治資源與西方對抗，其結果是失敗了。中國近代「任人宰割」的歷史證明儒教不具有整合中國政治、社會、文化同西方（民族國家）對抗的能力。此時，危機中的儒教文化和符號資源已經枯竭，對抗外來文明需要有一個現代的「民族」概念（135）。

文化民族主義者雖然看到了孔教的失敗之處，但卻強調了「國粹」（不止是孔教獨尊），在重塑民族精神時的作用。他們排斥復古者，也反對全盤西化者。因為「盲目復古以抵禦西方先進文明，勢必招致亡國滅種；擁抱西方文明而數典忘祖，則無異於自取滅亡」。文化民族主義者，無論是國粹派、南社還是章太炎一脈，都是和革命的共和民族主義者同樣的排滿崇漢。他們崇漢排滿是通過歷史敘述進行的，他們大半不是像改良派和革命派那樣的政客，而更是傳統不得志的書生。他們大半自命承接屈騷傳統，騷魂要把國魂傳，為民族而九死未悔，然而至終書生成底事？也因此，他們在文學和學術上的成就卻是因失之東隅，而收之桑榆。

以樸學正統自居的章太炎、劉師培，利用樸學考證的嚴密，悖謬式地堅持推行並無確切歷史記載，並無可據的黃帝紀年，其強調漢族正統的意圖是一，另一點卻更讓人深思。梁啟超在極力推行孔教時，提倡用孔子紀年，「意味著以民族歷史時間對峙西方歷史時間」。無論是梁氏推行孔子紀年，反王權孔教的章氏、劉氏倡行黃帝紀年，這些做法隱含了「現代性的祈望」，意圖在於使民族通過這種「對抗性」進入黑格爾所說的「普遍的世界歷史」²⁷，而不是如同黑格爾所稱中國處於「世界歷史」的局外。本書作者對此未作論述，僅是引及材料。康德的「對抗性」以及黑格爾強調的世界歷史的目的論（「民族精神」只有符合「精神」通向「真理和自覺」的形態，一個民族才能步入「世界歷史的行程」。²⁸）都具有一定的宗教目的性，究其原因是民族主義的產生源起於宗教改革，背後是一種啟蒙的傳道衝動。梁氏、章氏等人的舉動，實是要求推行一種民族自決，對於民族國家政體產生同樣訴求的影響，民族甚而是國家唯有通過要求民族自決，才能取得其獨立的地位。

啟蒙一直是民族主義思潮的任務，如此現代性訴求旨在要消除精英階層和世俗大眾間的文化隔閡，使民族主義情緒構建統一的想像共同體——民族。文白之爭便是其表現之一。提及文白之爭，須先涉翻譯。翻譯可看作新文學的源泉之一，然而，它仍然具有民族主義的鏡像功能，提供同構共鳴、反觀自我的作用。作者指出梁啟超的「新小說」觀念之源是西譯著作，也指出了翻譯理論主張其背後的文化衝撞問題。西譯促進了中西文化比較，影響到文化民族主義者的價值取向。

古漢語自始創，便有「倉頡作書而天雨粟，鬼夜哭」，它有著一定的神聖性。作為漢族的區分標誌之一的漢語實際上是與權力結合甚密。「帝制時期的中國那種文人官僚系統與漢字圈的延伸大致吻合。」²⁹話語權甚至關係到種族的存亡問題，如章太炎稱：「國於天地，必有與立，非獨政教飭治而已。所以衛國性、類種族者，惟語言歷史為亟」（257）。章氏的籲引未能風行，但他對於語言的著述《文始》、《小學答問》、《新方言》，這三部語言文字的巨著流傳甚遠（可參《章太炎傳》³⁰之評述）。然而這裏卻有目的性的斷裂。因為「最初提倡白話是為了向民眾灌輸以民族主義觀念為核心的現代公民意識，是為了便於接受西方先進文化以使中國『進化』成為現代的文明國家。」（256）我們可以發現，許多文化民族主義

者接受新思想，卻不接受隨新思想輸入的新語言。從文白之爭至最終五四白話文的全盤勝利，若說得勝者是那些全盤西化論者，還不如說是世俗對神聖和權威的宗教改革式推翻。這種勝利是現代性的啟蒙訴求，有媒體的作用和大眾文化的合謀。神聖語言的世俗化有利於促進民族主義情緒的發展，進而維持民族的團結，而不再是分裂為精英和下層兩個明顯的階層。正如汪暉所論：「現代語言運動的主流（白話文運動）不僅是以消滅口語的多樣性為代價的，而且還伴隨著一種文化的過濾。現代國家在文化上的支配地位的形成也在這個意義上與現代語言運動具有密切的聯繫。」³¹汪暉把語言運動放在民族和國家的問題意識進行探討，認為「現代語言運動都是以民族主義為動力形成『民族語言』的過程」³²。在這種過程中，民族語言和民族國家的建制同步進行。其時，文史寫作也因白話文的昌盛而有所轉變，呂思勉《白話本國史》³³也排除以帝王將相為中心的歷史敘述，重建民族的歷史譜系時更多看重社會流變和世俗的影響。

南社是回應思想革命，受民族主義思想感發而成立的文學社團，在革命旗幟下以文人雅集形式因緣際會；南社諸子的民族主義偶像是像馬志尼(Giuseppe Mazzini, 1805-1872)這樣的義大利革命家，民族解放運動領袖。但事實上，他們是在政治圈外，鮮能見到他們的政治才能，其政治訴求也因辛亥的成功而消亡。文學上，文體仍是古典樣式，內容也不脫舊時傳統，多是書生牢騷。南社和《國粹學報》諸同仁（章炳麟、劉師培、黃節、馬敘倫、黃侃、陳去病、柳亞子等，這些人大半是南社的主力）過從甚密，「分別以文學和作為革命派反滿革命政治目標的文化支援。共同的政治信念、共同的歷史使命使南社與國粹派有著天然的聯繫。」³⁴單著對國粹派和南社所起的作用的研究稍欠。例如南社成立時，高旭在《民籲報》（1909/10/7）上的《南社啟》中招喚國魂，提出「欲存國魂，必自存國學始」的主張。遂後，陳去病發表《南社詩文詞選敘》（《民籲報》，1909/10/28），這篇優美的駢文作為一篇「南社綱領性的文章」，³⁵其中便有了一些苗頭：南社雖說是一個革命團體（有汪精衛、陳其美、宋教仁等革命人物），但其本質上不過是傳統文人的結社，自欺地認為可憑文字播風潮。南社早期以反清彰著也實有其效，詩文時世無二，詩人、學者亦儒亦俠，文學抒寫的民族精神彪炳千秋，至後期（以「亞子入社」中分，前為亞子把權，後為姚石子執掌）則是社員泛化為散沙，無甚作為且抱守殘缺如結《南社湘集》³⁶，連內容也疏淺而無審美性，更因為五四新文化和白話文的排斥的背景下而漸趨消亡。

綜上所述，晚清民族主義情緒促使了中華民族的產生，知識份子對於它的抒寫和歷史敘述促使了文學的種種轉型，諸如文白之爭、民族意象的敘述、關於黃帝的歷史敘述和歷史紀年的爭論等等，都因為為民族主義的政治目的性而相繼發生。一切的敘述都是因為：「知識份子作為一個階層，歷史地承擔了民族主義意識形態的創造者和解釋者的角色，從而獲取了相應的以文化資產作為權力的資本。他們抉隱發微於古籍，牽強附會於現實，編造出『自古以來』的民族發展史，指稱民族祖先，發現民族符號，從而為民族主義意識形態提供文化理論基礎。在操縱歷史記憶和操縱思古懷舊情緒的過程中，關於民族的神話就被編織出來。」³⁷君憲民族主義是一種儒教式改良，最終的失敗在於其儒教基因的致命性；尊洋攘夷的共和民族主義，是一種民族認同危機時的民族自決，導致了現代民族國家的產生，並因而排斥其他民族主義；而介乎君憲和共和之間尊夏攘夷的文化民族主義，有批判地接受了西方的進步科技，在對抗性文化衝突後，選取中庸之道，希圖建立起文化乃至國家的現代格局，平等地與西方並立抗衡。然而，這三種民族主義的分法只是做大概的統舉，目的在於作為典型來說明。即便是學者如梁啟超那樣的，也可能在不同的時間段具有不同的民族主義選擇，並不能一概而定。這也是單著因為論述的問題過於龐雜，無法統一至一主題，只能在每章結尾對細

小問題下定論，最終也沒有見到總的結論。

註釋

- 1 單正平著：《晚清民族主義與文學轉型》（北京：人民出版社，2006）。以下凡引此書，僅注頁碼，不另注。
- 2 蓋爾納著；韓紅譯：《民族與民族主義》（北京：中央編譯出版社，2002），頁3。
- 3 參見安德森著，吳睿人譯《想像的共同體》（上海：上海人民出版社，2005）。
- 4 詳見葛兆光：《中國思想史》，第2卷（上海：復旦大學出版社，2002），頁54：「在敘述一詞的涵蓋和指稱下，歷史與文學的界限開始消失」。可參葛著第四節的詳論。
- 5 參見霍布斯鮑姆著，李金迪譯：《民族與民族主義》（上海：上海人民出版社，2002），頁9-10；以及雷南的說法，見Ernest Renan, "What Is a Nation?", John Hutchinson & Anthony D. Smith eds. *Nationalism* (Oxford, Oxford University Press, 1994), pp.17-18.
- 6 王斑著：《全球化陰影下的歷史與記憶》（南京：南京大學出版社，2006），頁2。
- 7 林毓生著，穆善培譯，《中國意識的危機》（貴州：人民出版社，1986），頁14。
- 8 李雙壁著：《從經世到啟蒙——近代變革思想演進的歷史考察》，（北京：中國展望出版社，1992），頁37。
- 9 李雙壁，頁38。
- 10 《龔自珍詩文選注》，（廣州：廣東人民出版社，1975），頁275。
- 11 李雙壁，頁41。
- 12 列文森著；鄭大華等譯：《儒教中國及其命運》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁84。
- 13 另見陳寅恪《寒柳堂記夢未定稿（補）》，《寒柳堂集》，（北京：三聯書店，2001），頁219：「同光時代士大夫之清流，大抵為少年科第，不諳地方實情及國際形勢，務為高論。由今觀之，其不當不實之處頗多——總而言之，清流士大夫，雖較清廉，然殊無才實。濁流之士，略具才實，然甚貪污。」
- 14 具體可見李耀仙主編，《廖平選集（上）》，（成都：巴蜀書社，1998），李耀仙序，頁2。
- 15 費希特著，梁志學，沈真，李理譯：《對德意志民族的演講》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003）。
- 16 夏曉虹編：《梁啟超文選》（下集），（中國廣播電視出版社出版發行，1992），頁212。
- 17 列文森，頁70-71。
- 18 列文森，頁291。
- 19 李雙壁，頁70。
- 20 李雙壁，頁82：「洪仁玕是近代中國人中第一個按照西方資本主義模式，以求中國實行全面改造的思想家，他的變革思想具有某種超前的性質，特別是他關於法制建設的思想。」
- 21 列文森，頁87。
- 22 徐迅著，《民族主義》（北京：中國社會科學出版社，1998），頁138。
- 23 霍布斯鮑姆著，李金迪譯：《民族與民族主義》（上海：上海人民出版社，2002），頁54。
- 24 霍布斯鮑姆，頁82、85。
- 25 倪偉著：《「民族」想像與國家統制》，（上海：上海教育出版社，2003），頁33。

- 26 倪偉，頁39。
- 27 魏朝勇著，《民國時期文學的政治想像》（北京：華夏出版社，2005），頁36；以及魏著中注七引述康得的命題。也見康得：《世界公民觀點之下的普遍歷史觀念》，載康得著《歷史理性批判文集》，何兆武譯（北京：商務印書館，1996），頁8、18；下面一句可參黑格爾著：《歷史哲學》，前揭，頁20，頁56-71。
- 28 魏朝勇，頁37。
- 29 安德森，頁41。
- 30 許壽裳著：《章太炎傳》（天津：百花文藝出版社，2004）。
- 31 汪暉著，《現代中國思想的興起》第二部，下卷，附錄一（北京：三聯書店，2004），頁1526。
- 32 汪暉，頁1520。
- 33 呂思勉著，《白話本國史》，（上海：上海古籍出版社，2005）。
- 34 孫之梅著，《南社研究》，（北京：人民文學出版社，2003），頁228。
- 35 樂梅建著，《民間文人的雅集：南社研究》（上海：東方出版社，2006），頁49。
- 36 樂梅建，頁213。
- 37 徐迅，頁50。

姚達兌 中山大學南方學院文學系教師

《二 一世紀》(<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c>) 《二 一世紀》網絡版第八 一期 2008年12月31日

© 香港中文大學

本文於《二 一世紀》網絡版第八 一期（2008年12月31日）首發，如欲轉載、翻譯或收輯本文文字或圖片，必須聯絡作者獲得許可。