

读书

D U S H U

2015



生活 · 讀書 · 新知 三联书店

读书

1500021

1

2015

January

D U S H U

王炎、本尼迪克特·安德森 想象民族的方法

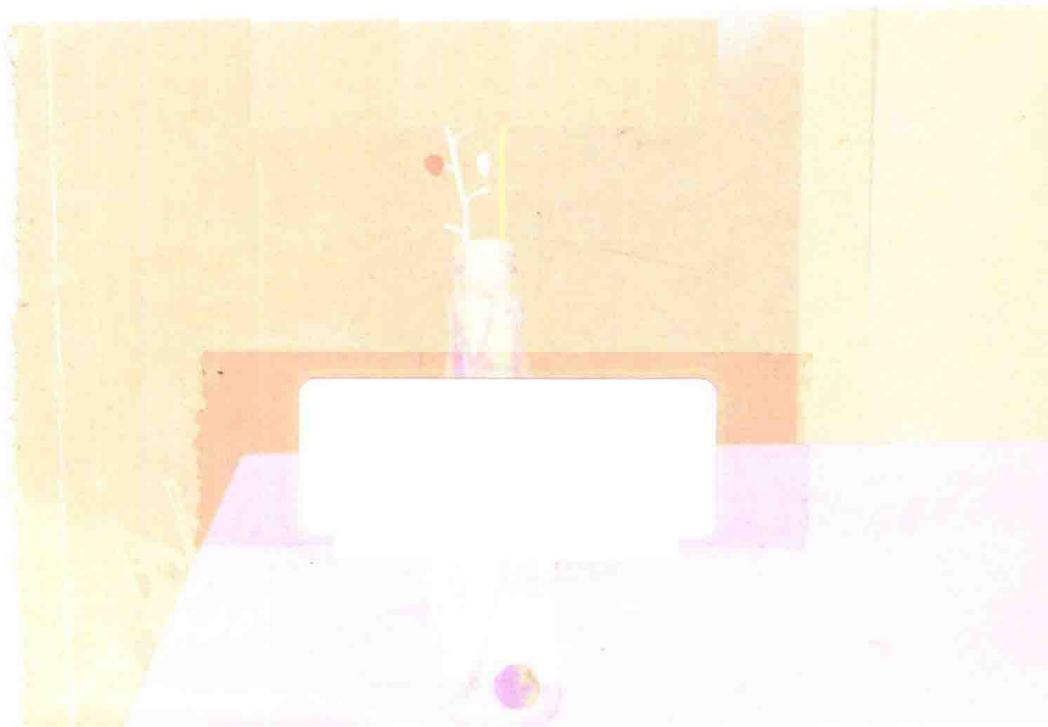
刘瑜 在恐惧与热爱之间

李庆西 “捉放曹”及其他

张伟然 曾静的书馆

陈昕 林毅夫与他的发展经济学理论

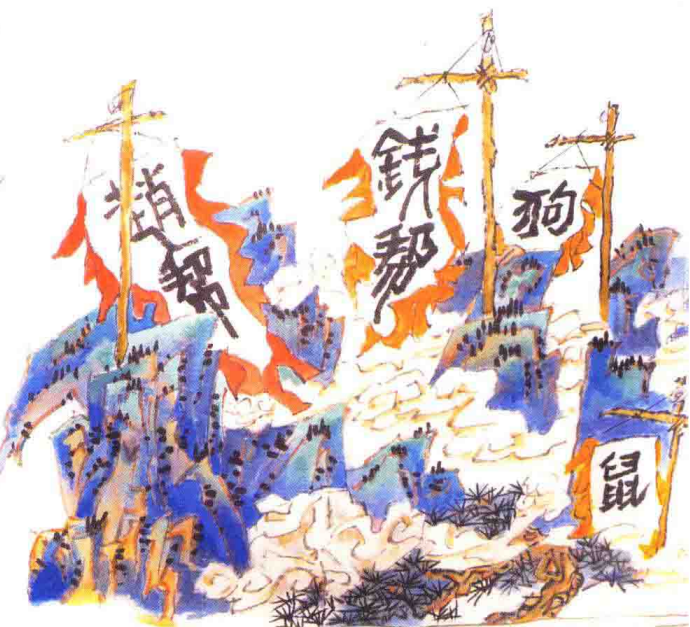
三晓渔 谁能够筑墙垣，围得住杜鹃



形式的复活

文化艺术往哪里去

黄永厚



传统的失落，有其条件，绝非一干妄人叫他消失就会消失。几千年尊儒的收场，竟至弄到瓜剖豆分、国将不国，这才会有振臂一呼，应者云集的效应。那时，反儒学，是爱国救亡。最初高呼打倒孔家店的，也并非共产党人。

及至把旧的统治者打倒，掌权者发现，孔先生要建立的其实是一种秩序。掌权者都需要秩序。于是高喊“打倒”的，又要复兴儒学了。

学者们的研究是要探讨儒学的利弊得失，但那是学问。学问总是很繁琐，掌权者不耐烦，只问如何有用。于是，就有了迎合掌权者心理的“儒学复兴”。变个花样，叫“新生活运动”。只是秩序还没“建设”起来，国民党的政权就分崩离析了。

新政权建立后，主张“不断革命”。

秩序不断打破，儒学便总是批判的鞭子，直到“批林批孔”达于极致。

但要建立一个稳定的社会，依旧需要秩序，总不能一天到晚你打倒我我打倒你。社会的建设与发展都需要有秩序的协商。于是又开始有了复兴儒学的活动。只是，一个世纪持续不断的“反孔”，不但“鸿儒”难觅，更是能够拎得清孔子说了些什么的也凤毛麟角。最便当的办法是形式的复活。穿个马褂拍照呀，拜个师傅磕头呀，念念《三字经》呀，拉个小山头开立派呀，好像这就是儒学的复兴。

忽然想到《儒林外史》中“泰祠名贤主祭”那一回。写的是复兴礼的大典。但若拨弄拨弄参祭的人，孔耶？孟耶？山寨耶？江湖耶？这“形式的复活”有何收效，大致可料

- 王炎、本尼迪克特·安德森 想象民族的方法 3
- 段德敏 自由主义思想家的帝国时刻 13
- 赵 真 民主之后的宪法国 22
- 刘 瑜 在恐惧与热爱之间 30
- 闻 一 镌刻历史的驴子、狗、猫和公鸡 重读苏联 40

短长书

- 性本爱丘山 侯文蕙 49
- “共享权力”与“学术自治” 胡成 54
- 经典谁说了算 王乾坤 59

-
- 李庆西 “捉放曹”及其他 65
- 朱 红 德食之间 75
- 朱永嘉 韩柳师道之争 82
- 张伟然 曾静的书馆 88
- 童 岭 消亡前夜的“讖纬” 96

品书录 105

无声者的呼号（杨炼）· 德国浪漫主义之是与非（詹春花）· 生香· 真色· 真人（戴潍娜）· 礼塔学佛 会心之乐（李四龙）

陈 昕 林毅夫与他的发展经济学理论 120

秦 晓 活力犹存 病症待治 130

熊秉元 琢磨两种不平等 文化摸象 134

王晓渔 谁能够筑墙垣，围得住杜鹃 139

杨建民 沈从文的音乐自信 148

陈徒手 矛盾中的矛盾 157

汤 双 三汤对话（续）..... 169

读书短札

日文花样 拾读抄（月庵，74）· 欧阳询生卒年 北窗读记（刘涛，168）

刘以林 漫画 138

陈四益 黄永厚 画说 封二

想象民族的方法

王炎：安德森教授，你到访之前，中国学界已很熟悉你的著作，尤其是《想象的共同体》，一经翻译到中国大陆，立刻引起反响。这次与中国学界交流，恐怕你也感受到，提问最多的是针对《想象的共同体》。我注意到新著《比较的幽灵》（*The Spectre of Comparisons*）有这样的表述：一旦反殖民的民族主义（the anti-colonial nationalism）与国家“联姻”，便可能转化而具有潜在的危险性。但事实上反殖民的民族主义不可避免地以缔造国家为结果。你如何解释这两者之间的关系？

安德森：你说的是西方思维中的民族主义吗？

王炎：我想应该是指第三世界反殖民的民族主义吧。比如五十年代埃及总统纳赛尔鼓吹泛阿拉伯主义，掀起一场声势浩大的反殖民的民族主义运动，成立阿拉伯联合共和国，叙利亚、伊拉克、约旦都积极响应，有力回击了西方殖民主义，阿拉伯民族主义意识空前高涨。但悖论是，这场民族运动后来倒向苏联阵营。苏联支持阿拉伯国家，美国支持以色列。在中东战争中，民族主义沦为两个超级大国博弈的利器，这显然与纳赛尔的初衷背道而驰。因此，在第三世界无法想象民族主义与国家分离，国家是民族主义的保护伞，

可一旦联姻，民族主义便被边缘化了，由国家意志取代。

安德森：我想直到上世纪二十年代之前，大多数中东国家仍被帝国、君主国统治。阿拉伯内部分裂，似乎很难建立起一个统一的帝国。从二十年代中期到四十年代中期，英国希望保持中东君主国状态，因为它很善于与阿拉伯国王、酋长打交道，这与其他殖民地的经验不尽相同。纳赛尔当然不愿接受这样的格局，中东地区以军事实力决天下的传统，可以追溯到奥斯曼帝国时代。我提“联姻”一词，其实是个隐喻。国家比作一个大宫殿，老主人离开时，把所有电灯关掉。新上台的人又进入宫殿，再把电灯打开，国家成了可以转手的财产。你想想十月革命一胜利，列宁就搬进莫斯科宏伟的克里姆林宫，在皇宫内领导革命政府。辛亥革命胜利后，政府本可有很多地点办公，却偏偏也搬进了皇宫，恰似拧开清朝留下的电灯。激进的革命领袖何必与王权共用一间寝室？这是“联姻”寓意之所在，我就不信蒋介石一定比大清皇帝干得好。欧洲历史著作每谈及民族主义，总以为自上而下形成，所以才说法兰西民族形成于公元十二世纪，这并不正确。民族往往发轫于无名状态，但史家不喜欢这样的历史观。毋庸置疑，恰恰因为印刷术的出现，大众可能识字，人们才渐渐产生归属感，民族意识逐渐自下而上地推动，并冲击着顶层的权力。因此，民族主义在萌芽状态时与国家对抗，所有南美民族主义，在产生时都排斥国家。不过一旦有机会，民族主义总会与国家联姻。大量民族主义著述都无意识地采用欧洲中心模式。

王炎：似乎任何一场民族运动，只要成为主导力量，必然将权力体制化，形成政府、国家。即使最激进的革命，一旦攫取权力，也不可避免地蜕变为自己一度反对的统治者，这一怪圈难以打破。

安德森：这就是南美洲革命的历史经验。胜利后，革命者在很多方面还不如原来的统治者，人民再起来反对他们。但这几十年的确发生了重大变化，军事独裁时代在南美洲终于结束了，这一变化

非常重要。

王炎：当然也有例外。比如六十年代欧洲激进的左翼运动，当时国际共运走向低潮，从六八学生运动到七十年代已越来越激进化，出现意大利红色旅、德国红军派，还有日本赤军。这些激进组织表达两种诉求：一方面反对国内资本主义政府；另一方面抗议美帝国主义占领，攻击美军基地，袭击北约军事人员。他们既反资本主义，又有民族主义情绪；既颠覆国内资本主义政府，又争取帝国主义占领的国家解放。这确实是例外的民族运动，自始至终与政府保持距离，既主张国际主义，又坚持独立自主。但最后还是以悲剧告终。

安德森：确实。有些事大家不愿回忆，如“二战”后西方国家到底做了些什么。他们虽然将一些重要战犯绳之以法，但也利用另一些声名狼藉的极右战犯，参与到针对苏联和华约国家的“冷战”中。人人知道他们任过希特勒军队的高官或财政大员，却逍遥法外，进入北约政府机构位高权重。在日本也如此，美国先处决几个高级战犯，然后请回一些三十年代的极右分子，镇压日本左翼力量。所以，左翼运动并非抽象地反对美国殖民主义，看看那些人战争期间犯下的令人发指的暴行，良心如何过得去，这样西方内部才有焦虑，起来制止美国的政策。在“二战”期间，多少日本左翼人士被杀害，绝不能让历史重演。

王炎：从《想象的共同体》中，能看出你对小说和故事的偏爱，常引用奥尔巴赫（Erich Auerbach）等文学理论家的观点。在方法上，很难仅用人类学或社会学来概括你的研究。特别引我注意的是，你文学功底的深厚，如何将文学与民族主义研究结合起来的？

安德森：从四岁起，母亲让我学钢琴，但后来放弃了。因为她对音乐的偏爱，我接触到早期浪漫主义音乐，带有很强的民族性。当时许多国家，包括英国都让学生了解民族歌舞，很早我就熟悉挪威民歌，一听旋律便知哪个是希腊、捷克、日耳曼、匈牙利或俄罗

斯作曲家的作品，音乐有民族属性。小说的世界却完全不同，没有哪个国家可以独占鳌头。你可以说十九世纪俄罗斯文学最经典，但德国、法国、意大利文学也一样优秀。从世界史的角度，除了俄国、中国地缘隔绝、幅员辽阔，相对较独立外，西方并非一个整体，欧洲国家多少世纪纷争不断，彼此征战屠戮。既相互敌视，又接触频繁，文学翻译从未间断过。欧洲各国虽然有自己的母语，但又不属于任何国家，因为古代欧洲语言才是各语种共同的根基。父亲死了，儿女们才争执起来闹分家。

直到二十一岁，我的兴趣全在文学上。大学期间看了很多外国电影，上本科时心思全用在文学上面。本科考试一过，才琢磨起考什么研究方向更容易些。

王炎：和中国学生的考研逻辑也一样。

安德森：文学从未离我而去，我曾背过很多诗歌，有些至今依然记得。后来去了美国，那里可没人读小说、看日本电影。这时候，新的学术兴趣才浮出水面，发现自己对东南亚区域政治感兴趣，就深入下去。你看我受的是混合式教育。同学常笑我总看外国电影，还需要翻译，花这个精力不值得，与政治学一点关系都没有，但我很享受。美国文化对族裔多样性一直有好奇心，特别是在东西海岸的大城市。不同时期，美国西岸涌入大量亚洲移民，我对台湾移民渐渐发生兴趣，后来还去过台湾。当时蒋介石还活着，能看出民众对当局不满。也许大家对政府不满时，反而会制作出更好的电影来。

王炎：能否说恰是文学经验让你对民族主义产生兴趣？

安德森：很难说，不过我确实思考过自己做民族主义研究的思想根源。我曾开玩笑说：《想象的共同体》其实不是我写的，是别人的著作，当然人家不信。有一点可以肯定，我的基本理论是马克思的观点，虽然马克思并没有直接研究民族主义问题。我坚持认为，资本主义是一种滑稽的民族主义，这两者并非水火无干。不懂马克

思为何不深究民族问题。然后,有人给我一本奥尔巴赫的《摹仿论》,我立刻被吸引住了。这本书的内容跨度达三千年,材料全是文学文本,它让我思考时间与时代的关联性,文学作品是如何表现时间与时代的。如果你读一下《摹仿论》的第一章,会发现很多事件由时间勾连起来,倒未必是横向的彼此连接。时间削平了高高在上的贵族与卑微的平民之间的落差,在文学作品中呈现出整体的意义。

如果没有这种“同时性”(simultaneity),你无从想象五千万未曾谋面的陌生人,会与你同样作息,也去吃早饭或出去工作。在一个大时间框架里,两个相隔百年的人却思考同一个问题:为人类的解放而革命。我一下意识到问题的核心是时间,我一直冥思苦想的也正是时间,《摹仿论》对此做出精妙的阐释。找到时间线索,却忽略了地理维度,后来《想象的共同体》再版时,我又加上两章讨论地理。在一个紧张的夏天,各种材料让我越来越明晰起来,一个人可以同时叙述发生在不同时空里的两件事,看似简单,如何能做到呢?你写作时也同时思考,读者对两个彼此陌生的人物之间的关系洞若观火,怎么可能如此呢?时间是朝一个方向前后相继地行进的呀……

王炎:这在奥尔巴赫那里是所谓“figura”(勉强译“喻象”):在横向时间上没有任何联系的两件事,却在读者的头脑里纵向投射到一个超验的整体上,因此获得如上帝的全知视域,共同体或民族的想象才成为可能。

安德森:我想到“while”这个词,它表达同时性。奥尔巴赫说:为了同时表述两个地方,你不得不用“while”。真该用电脑统计一下,一篇文章里平均出现多少次“while”。我不知道中国古典文学如何处理“同时性”——讲述在不同地方同时发生的事,也许用相当于“either...or”的句式?或完全不同的表达?如今数码时代,只需敲一下键盘就能查出同时性表述的使用频率。我有位最好的朋友,很棒的人类学家,比我做的强多了。他时不时让人读他的书稿,最后一

部分是关于官僚科层研究的，由大量琐碎的细节和原始材料构成，东一点西一点的，看似没啥原创性，但把细琐材料一点点拼出个大图景来，才明白其价值多大。书读来很烦琐，但还得读，好奇心使然。

王炎：《想象的共同体》围绕着时间，展开民族主义起源的讨论。有读者就问，你引用本雅明“弥赛亚时间”有何深意。实际上，你也援引了奥尔巴赫《摹仿论》第一章的观点，即在《圣经》故事的语境里展开弥赛亚时间，亚伯拉罕祭子，时间叙事不以自然时间为参照，而是伦理性的，表达宗教意义。然后你转向现代小说，比较叙事与《旧约》的时间性的关系……

安德森：实际上这些都是奥尔巴赫的观点。

王炎：的确，不过你书中确曾提到本雅明的弥赛亚时间。我读本雅明的《讲故事的人》留下的印象，他与卢卡奇的《小说理论》一样探讨时间为小说的结构因素，最终是反思生命的意义。小说给出全知叙事，主人公的生涯成为整体意义的写照。他提到福楼拜《情感教育》的结尾，人物从希望到幻灭，揭示意义不过是生活之杯中的残渣，长篇小说失却了传统故事的教诲功能。

安德森：本雅明还说，讲故事的人可以教诲帮助别人，而写小说的人不给他人任何教诲，甚至连自己也帮不了，写得太优美了！所以《想象的共同体》出第一版时，我想不好导言该写什么，编辑说：就写对你影响最大的人吧。这下容易了，没有马克思、奥尔巴赫、本雅明，就不可能完成这部著作。这三位德国人是我心目中的英雄，也许我也从其他国家的思想里学到不少东西，但绝对无法与这三位德国人相提并论。

王炎：在写《比较的幽灵》时，你的方法不完全是实证的。虽然书中也提到在东南亚的田野调查，但书写方式终究与人类学方法不尽相同。似乎通过提供一些事实，你给出不同的视角，让读者从中阐释新意。

安德森：如果你是一位严肃的人类学家，先要设计研究项目，然后做好田野调查，并了解当地语言等准备性工作。从一开始就有人告诉我：好的人类学家需睁大眼睛、悉心聆听，敏锐观察所有细节。我做的观察一部分在乡村，但主要在城市。倾听人们说什么、为什么说、对谁说。我是个业余生手，并非那种用数据说话的严肃社会学家。但我只想这么写，更有意思些。

王炎：写这本书时，你脑子里出现过罗兰·巴特吗？我觉得叙述上与他的《神话学》似有神交。

安德森：对。我非常喜欢这本书，像福柯的著作一样，是世上最优秀的作品。我记不太清楚什么时候读的《神话学》，好像在六十年代，反正还很年轻。写得非常美，很幽默。巴特认为，观察文化现象时要掌握当地语言，这是研究的新开端，即使花大量时间，再辛苦也值得，然后才是观察、聆听。文化的精髓在文献里，要了解一个地方长时段的历史和文化，必须掌握它的语言。全美也就一两所大学开设东南亚文学系，如今美国学生只重眼前有用的东西，这是很大的失误。

王炎：《比较的幽灵》的序言里，你提到六十年代印尼总统苏加诺有一次到大学演讲。那时你还很年轻，给一位欧洲资深外交官做口译。苏加诺谈兴大发，说希特勒是德国民族英雄，很有智慧之类，而不是大屠杀的刽子手。欧洲外交官不敢相信你的翻译，等核实确为印尼总统的讲话时，冲冲大怒，拂袖而去。读到这一段，震动之余，又感困惑，你能否展开一下你的想法？

安德森：苏加诺自认是左派，而且经历过希特勒兴亡的历史，你不能不问个为什么，但答案我却不知道。这是我年轻时代的经历。小时候，姨妈给我一架单筒望远镜。透过望远镜看月亮是那么大，但倒转过来一看，月亮又那么小。一块小小的镜片，怎能让物的大小变化如此剧烈？听着印尼总统的讲话，我仿佛回到儿时。也许苏

加诺看欧洲历史，也拿倒了望远镜，一切变得那么遥远、微不足道。如果他能把望远镜倒回来，才难能可贵。上历史课时，历史老师讲古代、中世纪的宗教战争、屠杀、无休止的征服、酷刑、残暴和黑暗，但一切都那么遥远，无关宏旨。不管你感受如何，对老师来说就是知识。所以，纳粹对苏加诺也许很遥远，但他只需比较一下日本人在印尼犯下的暴行，还会那么轻松吗？别忘了，两桩惨剧几乎同时发生。其实，他讲话也属无心，下意识的，并非成心奇谈怪论。或比方说，有人告诉你，成吉思汗是世界上最伟大的君主，建立如此辽阔的大帝国，我们该纪念他。而你说他手上沾染了数百万人的鲜血……嗯，你觉得中国历史上哪个朝代最血腥？

王炎：中国历史上一般认为秦始皇最残暴，焚书坑儒是第一罪状。中国人的历史记忆中，残暴不仅是屠杀人数，更有焚毁经典、活埋读书人的惨剧。说起成吉思汗，观点有分歧，有人指责他征战屠戮，也有人赞美他功绩卓著，给中国带来前所未有的辉煌，疆域西扩至欧洲。有意思的是，还有人说他是蒙古的征服者，并非中华文明的骄傲。一方面羡慕成吉思汗的功业，另一方面又遗憾广袤的帝国不归属中华文明主流。说到族群问题，我参加美国亚洲研究的会议，有学者提交论文，研究清末民初汉人迫害满人的历史，以影射当下中国的少数民族政策。我觉得这位美国学者是从倒转的望远镜里看中国史。中国人的集体记忆是，一九一一年之前满人统治中国，汉人在政治、经济、社会各层面备受歧视，导致清末“驱逐鞑虏”的民族革命。如今美国学界翻出民初迫害满人的旧账，历史逻辑倒错，这种表述与历史记忆有“视差”（parallax vision），你不能从汉文化主导的现状，反推百年前的历史，罔顾历史语境。

安德森：但历史讽刺的是，我听说满语濒临消亡。才一个世纪过去，满族语言、文化就快消失了？其他少数民族知道吗，他们做何感想？

王炎：这恰暴露出民族主义的两面性，一方面它具有破坏性的潜能，另一方面，又要呵护处于弱势的民族主义。

安德森：就像保护濒危的大熊猫，把它们圈起来有利于延续物种。但每次看到可怜兮兮的大熊猫，我都觉得反胃。

王炎：所以你才反复强调民族主义不是意识形态，没有普遍性的内核。每当涉及民族主义议题时，需先置入具体语境之中。当一个民族的情绪膨胀到具有侵略性时，我们需得警惕。当一民族沦为弱势群体时，又得换个角度看待他们的民族情绪。对吗？

安德森：我确实这样看。有三种不同类型的民族国家，第一种是一个族群占国民的90%，比如汉族是中国绝对的主流，大部分事务由主流决定，汉语是通用语言，少数民族虽可保留自己的语言文化，但国民教育以汉文化为主，少数民族语言有消亡的可能，这还不算最差的情况。第二种类型最要命，一个国家有两大力量几乎相等的族群，这样国家往往分裂，内战频仍。像斯里兰卡，几大族群间饱受纷争之苦。第三种是印尼这样的国家，很幸运，有十二个相对比较大的族群，没有绝对的主流，即使一族群人口较多（爪哇族），影响力也不是最大。无论谁统治这个国家，都必须与其他族群联盟。印尼有官方语言，但不属于任何族群，而几乎所有人会说。这种情况在印度无法想象，印度的少数民族无数，也没有主流，常年为确立官方语言争论不休。这三个类型概括了民族与国家之间的张力。

王炎：你关于离散的民族主义（*diaspora nationalism*）研究也很有意思。比如海外华人的民族情结显然与本土不同。这是否可以称为“远距离民族主义”（*long-distance nationalism*）呢？

安德森：我认为有两大类型。一类最好的例子是意大利人，十九世纪国内战乱，很多意大利人弃家离土，逃到美国、阿根廷等国，为保全性命。这些人有无政府倾向，总希望一旦国内情况好转，将来会回去。不仅意大利人，还有犹太人逃离大屠杀，早期中国人

去北美、南美洲等，都属这一类型，从世界的“中心”流向“边缘”。另一类型则相反，当今的状况是从外部涌向“世界的中心”，往往是中产阶级现象。现在人们争相去美国，为孩子受更好的教育，自己有更多的休闲时间。他们对祖国不再留恋，也许时不时回国探亲访友，但肯定在美国扎根了。他们的的问题是，很多人有负疚感。这与十九世纪的移民不同，那时候没有负疚感，因为他们还想回国。如今移民没有这个愿望，在美国生活舒适，收入高，孩子教育好，比起国内同胞来生活改善了，心里的负疚感会带来一种特殊的民族主义。

王炎：确实如此，一种身份意识的纠结。但据我观察，中国的新移民未必会有负疚心理。他们常来往于中美之间，访亲探友，常故意表现出与本土亲友的区分意识，因有机会接触西方文化而产生一种优越感。

安德森：真会如此？难道他们会炫耀？而不是表达歉意吗？

王炎：我觉得是炫耀。因为生活在国际化环境中，便觉得自己有开阔的国际视野，心理上优于本土的狭隘见识。

安德森：你说的这些人都是唐人街的福建人吧，哈哈！

王炎：恰恰相反，住在唐人街的老一代福建、广东移民，反倒不自吹自擂。比如在纽约的老唐人街（Canal St），华人大多是老一代劳工的后代，很朴实。八十年代之后的新移民，很多聚居在皇后区的法拉盛（Flushing），所谓新唐人街，或散居各处。他们多受过高等教育，既要代表中国文化，又扮演政治受迫害者，所以身份意识最纠结。

安德森：其实这种情况在其他移民族群也存在，我有个泰国好友说：有些人看似很有文化，其实最没文化。

（感谢张驰、张菲菲协助整理录音稿）

自由主义思想家的帝国时刻

也许我们很难想象《论美国的民主》的作者阿列克西·德·托克维尔和《论自由》的作者约翰·斯图亚特·密尔都曾激烈支持过本国的帝国主义对外扩张政策，而更需要在理论和思想上厘清的是，他们为什么持这种立场，这种立场对他们的自由主义思想意味着什么。珍妮弗·皮茨(Jennifer Pitts)的《转向帝国：英法帝国自由主义的兴起》(*A Turn to Empire: The Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*)一书填补了这方面的空白，它不仅记述了欧洲十七、十八世纪自由主义兴起过程中发生的“帝国主义转向”，而且试图在理论上对其做出系统的解释，这在晚近政治思想史研究领域是少见的。

随着法语版《托克维尔全集》的陆续出版，托克维尔的“帝国主义者”形象逐渐清晰。事实上，早在一八三三年(即在《论美国的民主》上、下卷出版之间)，他就写了一篇题为《如何使法国获得好的殖民地》的短文，试图从法国人的国民性中找出法国之所以未能建立强大海外殖民地的原因。而这篇文章又明显呼应了一八三〇年首次出版的《论美国的民主》(上卷)末尾处的感慨：“有一个时期，我们也曾有可能在美洲的荒野上建立一个法兰西国，同英国人在新大陆上平分秋色。……但是，一连串不胜枚举的原因，使我们失去了这笔可观的遗产。”一八三七年，他发表了两篇文章，分析法国如何能在北非阿尔及利亚地区维持统治，并尽可能地扩张势力。而此时他的写

作依据仅是搜集来的各种资料，文中对阿尔及利亚部族政治的描述非常详尽，足见他在此问题上所下的工夫。一八三九年托克维尔当选为国会议员，对法国在北非的殖民统治兴趣日增。一八四一年和一八四六年，他两次亲自访问阿尔及利亚地区，一如他在北美旅行时一样，留下了大量的笔记和访谈记录。一八四一年有《关于阿尔及利亚》一文，一八四七年则有两份长篇的关于阿尔及利亚殖民统治问题的国会报告。而这些，仅是托克维尔关于帝国主义的文字中的冰山一角。

而最能说明托克维尔帝国主义一面的，恐怕莫过于这样两段话。第一段来自一八三七年的《阿尔及利亚信件》：“我毫不怀疑，我们有能力在非洲海岸树立起一座象征着我们国家光荣的丰碑。”另一句则来自一八四一年的《关于阿尔及利亚》，当论及法国当局在阿尔及利亚所应当采取的必要时，他说：“我经常听到我尊敬的法国人说，我们焚烧收成、清空筒仓以及最后抓捕没有武装的男人、女人和儿童，这样做是错的。但我不同意他们的观点。在我看来，这些都是不幸但必要的措施。”毫无疑问，托克维尔坚定地站在帝国主义扩张这一边，这一立场终其一生都没有大的改变。自由与帝国在此碰撞：一边是温文尔雅、追求自由和自治；另一边则是征服、压迫和暴力。而且，尤其值得注意的是，托克维尔写作的时代已经是法国大革命以及《人权宣言》颁布后的很多年，自由、平等和人权的观念早已存在于当时知识界的语言之中。这不禁让我们思考，这是同一个思想家吗？如何解释这种矛盾？

当代著名政治哲学家梅尔文·里希特 (Melvin Richter) 的反应可能代表了很多人的态度：愤怒，甚至失望。他在《托克维尔论阿尔及利亚》一文中详细梳理了托克维尔的帝国主义立场，最后总结道：“托克维尔明显未能将他在研究美国时所展现出来的社会学洞见和伦理自觉运用到法国在北非的行动上去。”他甚至宣称，“托克维尔值得