

# 历史学家的经线： 历史心理文集

〔美〕孙隆基 著

广西师范大学出版社

· 桂林 ·

# 目 录

序 言 .....	1
一 清季民族主义与黄帝崇拜之发明 .....	1
(一) 孔教天下主义的终场曲 .....	3
(二) 戊戌年代的种族思想 .....	7
(三) 大亚洲主义与“黄祸论” .....	10
(四) 民族国家观念的形成 .....	14
(五) 民族始祖的发明：黄帝 .....	18
(六) 结语 .....	21
二 两个革命的对话：1789 & 1911 .....	23
(一) 前言 .....	23
(二) “盖大地万千年之政变，未有宏巨若兹者” .....	25
(三) 维新派与革命派争夺的“法国大革命” .....	28
(四) 法国大革命与国民性 .....	32
(五) 中华民国与法兰西共和国 .....	39
(六) 法国剧本，中国演员 .....	43
(七) 以法为师的中国启蒙运动 .....	49

(八) “群众心理”与“暴民政治” .....	55
(九) 法国革命史成为中国“反革命”的灵感 .....	62
(十) 尾声 .....	65
三 南与北 .....	68
(一) 汉满矛盾变成南北对立 .....	69
(二) 民国时代的南北战争 .....	72
(三) “南北论”学术传统的形成 .....	76
(四) 外国人的“南北中国”说 .....	80
(五) 南北地形与人种的关系 .....	83
(六) 优生学与人文地理学的结合 .....	85
(七) 北温带说 .....	88
(八) 亨廷顿与潘光旦 .....	92
(九) 逆境、人种退化与“选民” .....	95
(十) 人地学史观的流行 .....	101
(十一) 张君俊之人族改良纲领 .....	103
(十二) 林语堂似是而非的南北对立论 .....	111
(十三) 区域类型学的风行一时 .....	117
(十四) 黄与蓝：大陆中国与海洋中国 .....	121
(十五) 尾声 .....	124
四 历史学家的经线：编织中国现代思想史的一些问题 .....	127
(一) 文化解体与意识危机 .....	128
(二) 启蒙与革命 .....	135
(三) 启蒙与民粹主义 .....	145
(四) 结论 .....	151
五 “世纪末”的鲁迅 .....	155
(一) 何谓“世纪末”？ .....	157

(二) 更广义的“世纪末” .....	163
(三) 鲁迅创作生涯之始开宗明义的宣言 .....	171
(四) 鲁迅的“无政府个人主义”问题 .....	175
(五) 把“民族偶像”与“在外面的人”混为一谈 .....	186
(六) 过于早熟的“大众人”批判 .....	193
(七) 天才、疯子、庸众 .....	198
(八) 世纪末病：梅毒 .....	202
(九) 文明没落论 .....	208
(十) 人种退化的梦魇 .....	212
(十一) 本能衰退说 .....	216
(十二) 家族败亡史 .....	221
(十三) 非理性主义思潮的鼎盛期 .....	223
六 是否该被“吃”掉？——鲁迅承担政治的难局 .....	233
(一) “吃人”意象的阶级性问题 .....	236
(二) 鲁迅的“群众”观 .....	237
(三) 皮肤敏感症和幽闭恐惧症 .....	245
(四) 力拒庸愚的“复仇”母题 .....	250
(五) 鲁迅与卡夫卡 .....	254
(六) 无边的黑暗和思想的绝路 .....	259
(七) 鲁迅加入左翼文艺运动前后 .....	265
(八) 在左翼阵营里 .....	268
(九) 结束语 .....	273
七 当代中国文化：结构与情感构造 .....	275
(一) “一人”与“二人”的文法 .....	275
(二) 在符号学层次上社会对个人的极权 .....	279
(三) 中国人情感构造的形态学 .....	283

(四) 号称高情感环境里的收敛型情感构造 .....	287
(五) 中国人情感构造的失控和“躁狂”成分 .....	297
(六) 从牺牲学(victimology)的角度研究中国文化 .....	306
八 飞蛾的沉默：美国大众文化里的“第三性”与东方人 .....	319
(一) 《沉默的羔羊》之解码 .....	319
(二) 和男性争夺“阳具”的女权 .....	321
(三) 从笼里到笼外 .....	323
(四) 精神病杀手的家谱学 .....	328
(五) 此“第三性”不同于彼“第三性” .....	332
(六) “后殖民地主义”的迷惘 .....	334
九 缺乏“性”与“暴力”：非美国式人格 .....	336
(一) 美国人性别的两极分化 .....	337
(二) “当代文化研究”如何看中国人性格 .....	341
(三) 弗洛伊德化的中国国民性 .....	345
(四) 中国式人格无法正当处理攻击性 .....	352

## 序 言

这本集子是作者近十年心血之凝聚。原本打算收入 10 篇曾在学报和期刊上发表过的文章,在成书前予以增订改写。其中 5 篇改写的幅度很大,待到了交稿期限时,长度已经接近原来预计的 10 篇文章的篇幅,遂抽掉《中国千年回顾:一个全球史范围的考察》。它是宏观历史思考,是笔者纪念千禧年的研究计划,已在发展成书,因此没有再把文章改写的必要。

收入集子的《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》、《两个革命的对话:1789 & 1911》、《南与北》属于中国近代史研究范围。第一篇曾发表在《历史研究》2000 年第 3 期上,没有再作修订。第二篇的原型是 1991 年的一篇英文论文和 1994 年的一篇中文论文,目前则加以大规模的改写,并期待将来发展成英文书。第三篇则由 1992 年的一篇中文论文《中国区域发展的差异:南与北》发展而成,但现今的内容大致上采自 2002 年出版的英文著作《中国的国民性:从国家格局到个体性》(*The Chinese National Character: From Nationhood to Individuality*)的第五章。

本文集中分量较重的是两篇鲁迅研究:《“世纪末”的鲁迅》和《是否该被“吃”掉?——鲁迅承担政治的难局》。后者的前身是 1985 年在美国发表的一篇中文文章,副标题是“鲁迅参与政治的难局”。前者则以中英文出现多次——1992、1994、1995、1996、1997,最近一次则是 2002 年那部著作中的第四章——每

次都有不同,反映出笔者对“世纪末”的认识有一个发展过程,至今亦不得谓完成,说得上是路途坎坷。难怪从无人从这个角度研究鲁迅。

《当代中国文化：结构与情感构造》是1991年发表的一篇英文论文,是我的《中国文化的深层结构》的续篇,保持了后者的理论框架,并加入了大量心理测验的材料。它由我翻译成中文,亦即是第一次以中文的方式和读者见面。在写这篇文章时,笔者的思路仍停留在结构主义阶段。

《历史学家的经线：编织中国现代思想史的一些问题》的原文也是英文：“Historians’Warp: Problems in Textualizing the Intellectual History of Modern China”,但英文版至1994年才面世,内容稍为不同的中文版则已于1990年发表了。目前收入的是后者,除了原文中的“马来亚”被编辑误改为“马来西亚”如今把它改正之外,未再作其他修改。这篇主要是介绍后结构主义的史学方法,题目中warp这个英文字语带双关,既具织布机上的经线之意义,也具扭曲的意思。这个题目很别致,因此把它当作整本文集的正标题。

至于副标题,考虑的是我历来的研究方向是历史学和心理学区并重。本文集除了《当代中国文化：结构与情感构造》一文外,心理学色彩比较浓厚的是《飞蛾的沉默：美国大众文化里的“第三性”与东方人》和《缺乏“性”与“暴力”：非美国式人格》。它们研究的内容是美国史,同时可归入心理学史范围。其实,有关鲁迅的那两篇都涉及心理学和心理学史。谈法国大革命的《两个革命的对话：1789 & 1911》则介绍社会心理学在中国的流传。

笔者可以保证的一点是：这本文集中每篇文章的角度皆独具一格,都是在中国的思想学术界少见的。

2003年11月13日

序于美国孟菲斯市

# 一 清季民族主义与 黄帝崇拜之发明

现代国家都有对国史上年代悠久的史迹之纪念，但它们往往是晚近产品。英国历史学家霍布斯鲍姆(Eric Hobsbawm)说：第一次世界大战之前的三四十年期间，欧美各国建立近代民族国家的活动频密，为国民共同礼拜的对象之诞生亦多半集中于此时期。法国的巴士底日并非大革命元年(1789)巴黎群众攻打巴士底狱后自然而然成为周年节庆，而是第三共和国于1880年设立的官方节日，即今天的法国国庆日。大革命到了第三共和国才获全面肯定，但它一直是一个造成社会分裂的记忆，把其中任何阶段的领袖挑选出来当“开国元勋”都不妥当，只能尊崇一些泛泛之符号，例如：三色旗与巴士底日之类。美国的花旗虽然设计于独立战争，但学校里对国旗的周日敬礼仪式是在19世纪80年代始普遍流行，目的是把新移民塑造成“美国人”<sup>①</sup>。但这类后起的“发明”之效果，却具自古至今一脉相承之印象，此印象并谱成天衣无缝的国史话语。

霍布斯鲍姆所谓“传统之被发明”，并无凭空捏造之意，乃指

---

<sup>①</sup> Eric Hobsbawm, “Mass-Producing Traditions: Europe, 1870—1914”, in Eric Hobsbawm and Terence Ranger, eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), pp. 271—273, 280.

某一历史场合为其自身需要而对过去的挑选与重新叙述。在“民族国家”未形成之前，甚至连所谓的共同记忆都不会有，而透过选择与剔除过程塑造的“共同过去”，正是民族国家形成的混凝土。这个塑造并非一劳永逸。19世纪下叶，西方民族国家多不将犹太人包括在内，他们对共同过去的贡献反被设想成是祸害；至于占人口一半的妇女，在共同回忆里也不会有份。但今日撰写的“国史”里已不能把这些成员剔除。

这里顺带解释：欧洲许多国家虽有悠久之“国史”，但其“建国”则在19世纪下叶。它指的是由国民共同参与的民族国家，而非原先的王朝邦国，因此，最邃古的“民族起源”反而是国民生活最晚近发展之产品。欧美诸国在19世纪70年代始陆续进入男子全民普选的“现代”。德国和意大利连国家统一都至1871年才完成。在某种意义上，清代中国的现代化，即19世纪60年代初开始的洋务运动，起步并不算晚，它比日本明治维新早了几年，而当时的俄国才开始取消农奴制，美国正在进行废除黑奴制的南北统一战争。

日本“万世一系”的天皇崇拜，也是明治维新的一个发明。在幕府时代，天皇并非封建国家最重要的机构，一般老百姓对他也很隔膜。1868年倒幕后，明治天皇第一次东巡江户（东京），江户一带的民众误把他当成民间传说的神明圣德太子。新政府派往民间宣扬爱国与崇敬天皇的宣传队，在三河地区被误认为基督教传教士，导致暴动。这类宣传已具现代政权动员民众的特色。明治政府的其他新生事物计有：在1873年开始设立公众假期，首批假日包括日本开国的神武天皇之登基日，以及明治天皇的生日<sup>①</sup>。前者是神话故事，后者日期确切，但两者都成为

---

<sup>①</sup> Takashi Fujitani, “Inventing, Forgetting, Remembering: Toward a Historical Ethnography of the Nation-State”, in Harumi Befu, ed., *Cultural Nationalism in East Asia: Representation and Identity* (Institute of East Asian Studies; University of California, Berkeley, 1993), pp. 85—86, 88, 91.

官定的全国假期则是一个新发明。

中华这个五千年文明古国由黄帝开国、中国人都是“黄帝子孙”的说法,则是 20 世纪的产品,至战后的台湾与香港仍载于中小学教科书中,至今仍有中年以上的人奉为事实。从时间上说,春秋以前的文献如《诗经》、《书经》所载最古之帝王皆止于禹,不曾提及黄帝、尧、舜,《论语》、《墨子》、《孟子》等书则上溯至尧、舜而不及黄帝,后者传说之大盛在战国时代<sup>①</sup>。黄帝后来成为《史记·五帝本纪》之首,乃是帝系之始,而非“民族国家”的奠基者。法国汉学家葛兰言把它和西汉流行的五行学说联系起来:汉武帝于公元前 104 年改正朔,定服色为黄,史官司马谈、司马迁父子编纂《史记》遂置黄帝于帝系之首,按五德终始论推断历史,至汉而完成一循环<sup>②</sup>。在信仰系统方面,中华自汉武帝以后崇儒,而儒家祖述尧舜。汉初之道家曾黄老并称,黄帝至后来演变成方术的守护神,和世上人口最众的民族之始祖身分大相悬殊。

在中华文明被纳入西方中心的邦国秩序之前,根本不会有“民族肇始者”的构想。甚至有人说:中国其实是一个文明屈居一个“国家”之下。作为孔教文明,它的中心人物只可能是孔子,而不可能是什么黄帝,乃毋庸争辩之事实。中华这个“天下”演变成西方式“国家”,在符号学层次上由 19 世纪 90 年代戊戌维新开其端。

### (一) 孔教天下主义的终场曲

1894 年,郑观应发表《盛世危言》,在首篇《道器》中写道:“今西人由外而归中,正所谓由博返约,五方俱入中土,斯即同轨、同文、同伦之见端也。”郑庆贺光绪帝身逢其会:“恭维我皇上

<sup>①</sup> 杨宽:《中国上古史导论》,顾颉刚等编:《古史辨》7 册上编,香港太平书局,1963 年,第 189—209 页。

<sup>②</sup> Marcel Granet, trans. by Kathleen E. Innes & Mabel R. Brailsford, *Chinese Civilization* (London: Routledge & Kegan Paul Ltd., 1950), p. 46.

天秉聪明，宅中驭外……抚辑列邦，总揽政教之权衡，博采泰西之技艺。”自强的目的并不是建国，而是为了一统天下：“由强企霸，由霸图王，四海归仁，万物得所，于以拓车书大一统之宏规而无难矣。”<sup>①</sup>这类天下主义修辞实在令人感到惊异。它发表于甲午战争之年，南京条约后 52 年，而比中国开国要晚的日本已经颁布宪法、开国会、出现反对党。郑观应并非顽固派，他先在上海外国企业中任买办，后转入洋务运动的织布、轮船、电报、炼钢、铁路等建设事业，乃中国第一代技术官僚。他的天下主义修辞当为逢迎士大夫阶层而作，但足以反映当时中国思想意识变化之缓慢。

其实，在 1860 年英法联军之役后，清廷已不得不承认“天下万国”共存之局，因此有总理衙门这个半现代式的外交部之成立。至 90 年代戊戌维新之前夜，外交官吏、通商口岸的记者和买办对世界应有一般的常识。但广大的士大夫阶层的世界知识却不敢恭维，这一点从维新运动的“先锋”身上就可看出。根据康有为自编的年谱，他直到 1874 年才“始见《瀛环志略》、地球图，知万国之故，地球之理”<sup>②</sup>。梁启超则于 1890 年从京师“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”<sup>③</sup>。两人该时都恰巧是 17 岁。至于都是读了《瀛环志略》，或非巧合，当时中国有关世界知识的书本来就寥寥可数。这里暴露了当时教育制度之落伍，以及康梁诸人处于权力和资讯之边缘地位。

天朝残剩的自满自得心理，在甲午战争败绩后，已荡然无存。它所产生的危机感促使康有为及其追随者在一个扩大了

① 《盛世危言》，夏东元编：《郑观应集》上册，上海人民出版社，1982 年，第 243 页。

② 康有为：《康南海自订年谱》，台北：文海出版社，1975 年，第 7 页。

③ 梁启超：《三十自述》，《饮冰室合集·文集之十一》，中华书局，1989 年，第

的世界重新放置中国。但他们仍透过儒家的天下主义去理解现代国际局势。他们设定的最高目标乃是“平天下”而不是建国。他们重新诠释儒教,以便包容新兴的达尔文主义。康在1885年至1887年间已从公羊学说中衍生出单线进步的“三世”说。他把斯宾塞的“进化论”嫁接到他那个土产的图式上头,使公羊学说和维多利亚式社会进化论产生共鸣。

在康未更动以前,公羊学说原是一个空想的“平天下”议程,经由三个阶段展现:据乱世、升平世、太平世,每一阶段有它相应的制度。太平或大同成分升级的时序,也表现为此成分在空间里作同心圆涟漪式的扩散,直至取消“内外有别”为止。第一阶段是“内其国而外诸夏”,第二阶段是“内诸夏而外夷狄”。最高阶段是连夷狄也能包含在儒家的世界秩序里,达到“远近大小若一,天下为一家,中国为一人”<sup>①</sup>。在新的公羊学里,从前列于蛮夷的欧美等国,已被视为在社会进化的阶段上超出中国:民主的美国在内政上已趋“太平世”,而君主专制的中国则仍处于“升平世”的初级阶段。虽然在全球范围来说,人类仍处于战国状态的“据乱世”<sup>②</sup>。

康派的文明观与当时西方流行的单线进化论合拍,只不过把“白种人的负担”转移到孔子的肩上而已。地球既然仍处于“据乱世”,中国的使命就是与各国合作,共同致天下于太平。中国作为这个“大同”纲领的诞生地,仍不失其世界之“中”的地位。梁启超1897年的一段话,把此意图表达得最清楚:“孔子之作《春秋》,治天下也,非治一国也,治万世也,非治一时也,故首张三世之义。”<sup>③</sup>这个天下主义思想体系的中心人物自然是孔子,

<sup>①</sup> 孙春在:《清末的公羊思想》,台北:商务印书馆,1985年,第13、163页。

<sup>②</sup> 梁启超:《论君政民政相嬗之理》,《饮冰室合集·文集之二》,第7—11页。

<sup>③</sup> 梁启超:《〈春秋中国夷狄辨〉序》,《饮冰室合集·文集之二》,第48页。

而不是什么“黄帝”。这个在 1900 年以后大红特红的偶像在维新时代的文献中绝少出现。

在百日维新失败，梁启超逃抵日本后，连天下主义的余烬也趋于熄灭。梁在 1899 年写道：“我支那人，非无爱国之性质也。其不知爱国者，由不自知其为国也。中国自古一统，环列皆小蛮夷，无有文物，无有政体，不成其为国，吾民亦不以平等之国视之。故吾国数千年来，常处于独立之势，吾民之称禹域也，谓之为天下，而不谓之为国。既无国矣，何爱之可云？”<sup>①</sup>既无民族国家观念，也就说不上有民族始祖。

民族主义从天下主义分娩出来的阵痛非儒教文明独有。欧洲近代民族主义的胚胎亦先在基督教世界之腹内妊娠，后又寄于启蒙运动世俗化的普遍主义理念中。后者最具代表性者莫如康德的“永恒和平”。如果康有为的“太平”是靠情感关切的普及于天下来实现，康德的策略则在树立一个超越的权利或法律理念<sup>②</sup>。在拿破仑入侵德国期间，德国的知识分子仍处于这种理性的普遍主义影响下，甚至连歌德与黑格尔也视拿破仑为“太平君主”(prince of peace)，乃“在一个新的理性基础上重建西方文明的统一者”<sup>③</sup>。康德的徒弟费希特至 1806 年已开始反拿破仑，但他的“祖国并无自主的存在，它只是世界性理念的一个实现场所而已”<sup>④</sup>这句评语，也适用于戊戌年代公羊思想里“中国”此符号所具之性质。

① 梁启超：《爱国论》，《饮冰室合集·文集之三》，第 66 页。

② Robert Caponigri, Introduction to Immanuel Kant, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay* (New York: The Liberal Arts Press, 1948), p. xi. 康德的 *Zum ewigen Frieden* 发表于 1795 年。

③ Hans Kohn, *Prelude to Nation-States: The French and German Experience, 1789—1815* (Princeton, N. J.: D. Van Nostrand Company, Inc., 1967), 149. 参阅同作者 *The Mind of Germany: The Education of a Nation* (New York: Harper and Row, Publishers, 1960), pp. 36—58, 72—73.

④ Kohn, *Prelude to Nation-States*, p. 233.

## （二）戊戌年代的种族思想

公羊学世界观乃康梁一系的宗派性观点,并非为当时全体维新分子所服膺。要发动这些人,就必须诉诸较一般性、为大家接纳的纲领。康派于 1898 年 4 月在北京成立的具准政党形式的保国会,即提出“保国、保种、保教”的口号。保国会章程以此为“保全国地、国民、国教”之同义词,把保国定义为“保全国家之政权土地”,把保种定义为“保人民种类之自立”<sup>①</sup>。这里把国与民分开来说,其所谓的“国”仍相当于英语中的 state 或 country,而不是指民族国家的 nation。

在“三保”口号中,唯“保教”引起的争议最大,盖其有暗中走私公羊学说、让康自命为教主的嫌疑。因此同年 6 月严复发表《有如三保》、《保教余义》,强调达尔文主义的“保种”,认为“保教”乃无稽之谈。视康为妖言惑众的张之洞则出版《劝学篇》,针锋相对地说:“舍保国之外,安有所谓保教保种之术哉?”<sup>②</sup>张之洞历来被视为反动派,其实在当时也主张改革,但不走康有为的路子。他反对康的“保教”,却提倡以“中学为体”的保国思想,其中华中心意识实逊于康梁诸人的天下主义。张缺乏他们的救世情怀,只想把“中学”作为一种抗拒西方的本土意识形态。相形之下,公羊派则想和已成为现代世界秩序之中心的西方争夺文化霸权。

“三保”口号中与本文有关的是当时的“种类”观念。从英国回来的严复于 1895 年已敲起“亡国灭种”的警钟<sup>③</sup>。同年,康有为亦警告:“西人最严种族,仇视非类”,并以法属越南和英属印度为例,指出原住民在殖民地主义治下已沦为社会底层,故“吾

① 《保国会章程》,汤志钧编:《康有为政论集》上册,中华书局,1981年,第233页。

② 《劝学篇》,台北:文海出版社影印,日期不详,第15页。

③ 《论世变之亟》,《严复集》1卷,中华书局,1986年,第4页。

神明之种族”必须及早为计，免蹈覆辙<sup>①</sup>。

种族主义的复苏，可以针对外敌，但也可把矛头指向内敌。从解构学角度看，一个名词没有先天的含义，它之指称对象视其处于“差异性系统”(system of difference)内之位置而定。“种族”一词如用来界定满汉之别，就会引申出光复汉族的结论。1897年梁启超、谭嗣同、唐才常等人主持湖南时务学堂期间，即“窃印《明夷待访录》、《扬州十日记》等书，加以案语，秘密分布”<sup>②</sup>。晚明抗清志士的著作被重新发现，成为后来排满种族革命思想的一个源泉。

明清之际倡种族思想者莫过于王夫之。他于1656年完成《黄书》，提出“畛”之观念：“人不自畛以绝物，则天维裂矣。华夏不自畛以绝夷，则地维裂矣。”<sup>③</sup>王夫之是根据《史记·五帝本纪》的帝系，视黄帝时代为华夏畛域之界定者：“昔者轩辕之帝也……建万国，树侯王，君其国，子其民”，但同时却“乘其合，稍其离，早为之所，而无夸大同”。在王夫之心目中，黄帝一系虽成为天下的共主，但对其他族系只“讲其婚姻，缔其盟会……甥舅相若，死丧相闻，水旱相周，兵戎相卫……名系一统，实存四国”<sup>④</sup>。懂得统一之道并不够，也该懂得分离之道：“是故合者圣人之德也，离者贤人之功也。”<sup>⑤</sup>其实秦汉以来的大一统不见得是好事，它使黄帝的“家法沦堕”。种类不分的恶果，至晋代终“延非族以召祸乱”，到了宋代则中土尽亡于异族，“生民以来未有之祸，秦开之而宋成之也”<sup>⑥</sup>。王夫之不能明说的是他生逢其

① 《京师强学会序》，《康有为政论集》上册，第165—166页。

② 梁启超：《清代学术概论》，《饮冰室合集·专集之三十四》，第62页。

③ 《黄书》，船山全书编辑委员会：《船山全书》12册，岳麓书社，1992年，第501页。

④ 《黄书》，第534页。

⑤ 《黄书》，第536页。

⑥ 《黄书》，第504、505、507页。

会的明清交替,而此奇祸之重演,仍归咎于中土人士丧失了种类意识,变得连蚂蚁都不如,因为蚂蚁对其他昆虫之“窥其门者,必部其族以噬杀之,终远其垤,无相干杂”<sup>①</sup>。

这个“无夸大同”、“名系一统,实存四国”的设想,与公羊学的取消内外有别,憧憬“远近大小若一,天下为一家,中国为一入”的境界,是两个基本不同的话语。康有为的天下思想,后来演变为《大同书》中“去种界”的构想,亦即在全球范围让黄种人与北温带的白人混同,消灭不易改良的黑色人种。如把康的观点和同代的种族主义者张伯伦(Houston Stewart Chamberlain)作一比较,颇有助于说明。张伯伦认为北欧人种最优秀的观点与康同,但当某良种(例如条顿民族)一旦成形后,张伯伦的主张是必须尽量保持其纯粹性,反对任何的杂种化。这与康的“去种界”恰好相反。张伯伦对“天下主义”之评语如下:“罗马帝国晚期的无人种、无民族的浑沌乃是一个有害的、致命的状态,乃违反自然之罪恶。只有一线光明照耀在此堕落的世界之上——它来自北方。”<sup>②</sup>这个逻辑基本上与王夫之的相同:“故圣人先号万姓而示之以独贵,保其所贵,匡其终乱,施于孙子,须于后圣,可禅可继可革而不可使夷类间之。”<sup>③</sup>

《黄书》之独特,在异于儒家话语之言必宗尧舜与三代,而以孔子为圣道之集大成者。儒家思想里固然也有严“夷夏之防”的春秋大义,但黄帝从来不是攘夷的典范。黄帝剿灭蚩尤并不被理解为种族战争,而被解作平定作乱的诸侯,肇文明之始基。如果强调文明教化,其中心人物自然是孔子,在康有为之流手里,就会把他变成教主,其言教既能推之四海放之万世,势必演为

① 《黄书》,第 504 页。

② Houston Stewart Chamberlain, trans. by John Lees, *The Foundations of the Nineteenth Century* (London & New York: J. Lane Company, 1911), Vol. 1, p. 320.

③ 《黄书》,第 503 页。

大同之义。但在《黄书》里孔孟都没有地位，王夫之要树立的不是一位教主而是一个种类始祖，并以之为奠立“中国”畛界之起点。

湖南时务学堂时代的维新派仍未把黄帝与汉族扯上关系。他们重刊南明志士的禁书，是把明清之际当作重温满汉矛盾的集体回忆之场址。在当时改良主义的总前提下，维新派的种族革命思想也不可能彻底。从戊戌政变至1900年自立军事事件，维新志士把“满洲全族”比作德川幕府，自比日本幕末的勤王之师，亦即把光绪帝比作明治天皇<sup>①</sup>。章太炎在1899年提出过后来令自己汗颜的保留异族的光绪为“客帝”之主张<sup>②</sup>。

### （三）大亚洲主义与“黄祸论”

当时谈种族问题，除了对满之外，还得考虑对洋与对日。“种族”一词既用来树立满汉矛盾，也可用来突出黄白对立，后一种划界就不单把满人，甚至连日本人也算在自己人一方。19世纪90年代后半期，中国知识界有把整个亚洲与黄色人种等同的共识，显示当时的“种族”概念仍至为模糊。连赴英受训练的严复也简单地把黄种与亚洲等同，把白种与欧洲等同<sup>③</sup>。章太炎则说：“天地以五大洲别生分类……故自唐尧以来，以里海乌拉岭为戎索，以绝亚、欧，以区黄人、白人。”<sup>④</sup>在1898年发表的《劝学篇》里，张之洞亦以为“西人分五大洲之民为五种”，而亚洲之人“同为黄种，皆三皇五帝声教之所及，神明胄裔种族之所分”<sup>⑤</sup>。既然把地理单位与人种单位混为一谈，又把人种与教化

① 陈长年：《庚子勤王运动的几个问题》，《近代史研究》总82期（1994年），第101页。

② 《客帝论》，汤志钧编：《章太炎政论选集》上册，中华书局，1977年，第84—90页。

③ 《保种余义》，《严复集》1卷，第86—87页。

④ 《论亚洲宜自为唇齿》，《章太炎政论选集》上册，第5页。

⑤ 《劝学篇》，第37—38页。