

问题与回应的裂隙

——评葛兆光《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》

蒋磊 张淳



什么是中国？所谓中国，是一个存在了数千年的政治实体，还是近代历史的建构之物？二十余年前，几乎无人提出这样“反常”的问题，因为“中国”的存在似乎是不证自明的。从学术著作到日常生活，使用“中国”一词指称中华民族所共享的国家观念，已成惯常之事。然而自20世纪80年代中期以来，“后学”思想在中国大陆学界的影响逐步扩大，催生了多个新的理论生长点，同时，作为旁观者的西方汉学家也引起了国内学者的注意，这使得带有本质论色彩的“中国”话语遭遇了前所未有的危机。由于西方理论持续而强势地进入，一些为清季民国学者所使用了无数遍的历史材料，在新观念的引导下得到了再创造，从而获取了新的价值，但同时，坚守“中国立场”的固执心理也让许多学者陷入了知识生产的困境。

在这一背景之下，我们更愿意将葛兆光的《宅兹中国：重建有关“中国”的历史论述》（中华书局2011年版。以下简称《宅兹中国》，引文凡出自该著者均只标注页码）一书看作一个“事件”。该书对“中国”话语的重申，对“中国人自己写中国史”的强调，代表了不少中国学者在面对上述困境时的焦虑心情，无疑将引发学界持久的热议。

面对西方话语的挑战，面对五花八门的新兴理论对“中国”话语的拆解，葛兆光立足于创建本土理论的立场，提出“‘中国’意识宋代凸显说”，作为对外来理论的有力回应。从思想史角度来看，唐宋以前的古代中国文献中，虽然也提及“中国”的概念，但这一概念却并不具有明确的国界意识，而是一个建立于“华夷”秩序之上的、关乎文明等级高低的观念，来源于强大的汉族文明对自我中心地位的想象。在葛兆光看来，这种情况在唐代中叶以后开始发生改变，尤其是到了宋代，由于汉族政权的衰落、疆域范围的缩减，使得宋朝的士大夫热衷于通过对“中国”意识的强调，通过“夷夏”之辨，来确立汉族政权的正统性，证明汉族文化的合理性。

有趣的是，葛兆光将宋代作为“中国”意识的正式来源，其理由是宋王朝国力衰微，造成思想层面的突变。简言之，“中国”意识之“强”，恰恰来自宋王朝之“弱”，这和一些既有的历史观

念形成了鲜明的对照。欧美人往往将强大的汉王朝或唐王朝视为古代中国的代表,似乎越是国族力量鼎盛时期,“中国”越为世界所瞩目,也就越强化了国家的存在感。这种立足于异族文明立场的观念不为葛兆光所取,他从中国思想史入手,反其道行之,偏偏将相对弱势的宋王朝作为“中国”意识的源头,可谓独树一帜,发人深省。

宋王朝从建立之初起,一直带有“内向”、自保的政治色彩。面对空前强大的外族文明的威胁,宋王朝治下的民族主义意识高涨,对领土完整的渴望、对民族文化纯洁性的强调,都达到了空前的高度。这也就是作者所说的,“在民族和国家的地位日益降低的时代,民族和国家的自我意识却在日益升高”(第42页)。由于这一特殊的历史背景,宋士大夫思想中的“中国”意识,就和异族文明地位的上升联系在一起——如果没有异族文明的崛起,也就没有宋王朝的衰落以及随之产生的焦虑感,“中国”意识便无从谈起。所谓“中国”意识,始终是针对异族文明的回应。从这一角度来看,《宅兹中国》所开辟的本土理论视角,其实又具有开阔的异族文明视野,使作者的立论在“内”与“外”之间形成了张力,也符合他“从周边看中国”的理论倡导。

二

较之大量粗糙复制的写史之作,《宅兹中国》是值得反复谈论的。这一方面是因为该书延续了作者一贯的学术风格,文笔精炼、表述清晰,虽旁征博引却并不堆砌,个人立场坚定但并不排斥商榷之词。除了“‘中国’意识宋代凸显说”之外,作者提出的“谁认同‘亚洲’”、“用‘地图’讨论中国思想史”、“从日本、朝鲜看中国”等问题和研究视角,都颇具启示性意义,开辟了宽广的理论想象空间。但另一方面,由于作者抛出了过于巨大而庞杂的问题,却将这些问题做了简单化、片面化的处理,使得该书的缺陷显而易见,行文中颇多可供评议之处。在我们看来,作者在对后现代历史学的理解上、在研究方法的应用上、在全书的章节编排等方面,都存在着一些缺乏说服力之处,削弱了该书的思想力度,使得作者所面对的问题与其回应之间出现了较为明显的裂隙。

正如作者开篇所言,“‘中国’本来并不是一个问题”(第3页)。但如今,由于“想象的共同体”等理论话语的流行,“中国”却仿佛忽然之间成为了一个需要被证实的概念,这便构成了该书写作的出发点。不过,作者并没有简单否定安德森、杜赞奇等人理论的意义,他承认,中国大陆的历史学研究,有时确实对某些后设的概念未加辨析,例如以现代中国的政治领属空间为前提,去建构一个具有历史同一性的古代中国。因此,作者力图避免陷入西方理论—中国立场二元对立、非此即彼的叙述,从而使自己的理论和那些狭隘的民族主义论调区别开来。

但是,这并不意味着该书对后现代历史学的解读是全面而到位的。在作者看来,“从民族国家拯救历史”的方法和立场,也许“过度放大了民族、宗教、地方历史的差异性,或者过度小看了‘中国’尤其是‘汉族中国’的历史延续性和文化同一性”(第5页)。这样的思考方式,俨然是将“差异性”和“同一性”对立了起来,似乎“放大文化差异性”和“小看文化同一性”是一对此消彼长甚或不可调和的观念。然而,这是否陷入了又一种二元对立的思维模式?作者认为中国的政治文化传统是从古至今(至少是从宋代至今)一脉相承的,因此便得出中国“既无所谓传统‘文艺的复兴’,也无所谓‘民族国家’的重建”(第25页)的结论,但问题在于,“传统意识的延续”是否就意味着没有“民族国家的重建”?作者不愿承认古代王朝与近现代中国的“断裂性”,试图将“民族国家”的概念交还给欧洲,从本国历史中重建民族国家的成长史,这到底是坚守了文化本位的立场,还是将传统意识和现代中国进行了另一种对立?

三

后现代历史学给“中国”叙述带来的挑战,是作者理论冲动的主要来源。在其他著作中,葛兆光也曾明确表示对海登·怀特等历史学家的质疑,认为他们的见解虽不乏聪明之处,但常常如七宝楼台,“拆成了片断,虽然绚丽多彩,却不知如何再重构一个新的七宝楼台,到最后自己把自己也给拆了”^①。在《宅兹中国》一书的“绪说”中,尽管列举、铺叙了对“中国”论述的种种挑战和相关论争(挑战主要来自“区域研究”、“亚洲”或“东亚”论、台湾的“同心圆理论”、“新元史”和“新清史”以及后现代历史学等几个方面),但实际上,该书的主体部分仅仅对安德森、杜赞奇等人的后现代历史学做出了明确回应,而于施坚雅、杜正胜等人的理论则以介绍为主。

那么,后现代历史学是否如作者所理解的那样,是只知拆解、绝少建构的呢?

实际上,“想象的共同体”并不等于虚假的共同体,安德森在论述“民族”(nation)的想象性时,首先就对盖尔纳的民族主义定义进行了指谬。在他看来,“民族”是被“想象”(imagine)与“创造”(create)出来的,但这并不等于“捏造”(fabricate)或“虚假”(falsity),“区别不同的共同体的基础,并非它们的虚假/真实性,而是它们被想象的方式”^②。换言之,安德森理论的锋芒所向,并不在于论证共同体到底是真实还是虚假的,它关注的是不同民族群体获得现代国家认同的具体方式,尤其是语言媒介的作用。若将安德森放置到“真实的还是虚假的”这一论题中来看待,就减损了“想象的共同体”的理论价值。

当然,安德森对“印刷资本主义”的片面强调,对古代与近代文化“非延续性”的夸张描述,也引来了杜赞奇的批评。杜赞奇并不认为前现代时期没有“中国”,他甚至认为,以种族中心主义为基础的“中国性”(Chineseness)观念,不仅显而易见地存在于宋代,而且可以追溯到更早。因而和传统的“线性历史”(linear history)观不同的是,杜赞奇提出了“复线历史”(bifurcated history)观,这也更为适用于中国和印度。但是,杜赞奇和盖尔纳、安德森等人的区别,似乎并未引起葛兆光的注意,在对“从民族国家拯救历史”的理论解读中,他仍然认为杜赞奇将中国的民族国家看作“虚假的同一性”(第24页),并指出中国历史不仅和欧洲不同,也与印度、巴基斯坦乃至非洲国家相区别,是一个“始终延续的中国”(第25页),以此质疑杜赞奇的观点。

所谓“复线历史”观,并不如葛兆光所说,只是“解构了以当然的民族国家为基础的后设历史”(第24页)。这一历史研究方法最大的价值在于,它注重揭示历史话语和现实政治之间的互动关系。杜赞奇并未否认前现代中国有国家认同,但他认为这并不是问题的关键,关键在于,这种国家认同在不同的时期、不同的政治条件下是如何被表述出来的?这种表述反映出哪些不同的现实需要,又反过来对现实发挥了怎样的影响?这就是说,历史中从来不可缺少国家认同,但这些认同总是随着政治需要的改变而改变,是一些“移动的共同体”,而“当这些政治认同被放在这样动态的、流动的条件下看时,很明显我们所谓的国家主义更恰当地应是不断变化的‘自我’和‘他者’之间的一种‘关系’,而不是一个以一种类似于物种进化的方式、不断积聚自我意识的原始主体”^③。这种复杂流变的“关系”,绝非“汉族中国”所能涵盖。

按照作者对文史研究“要么破坏、要么建构”的理解(第253页),带有欧洲思想色彩的后现代历史学自然是被归入了“破坏”者一类,因而必须重建中国历史中民族文化的同一性,用以应对解构的企图。可是,按照这样的逻辑,由于具有更为高度的民族文化同一性,韩国、日本等国的民族国家认同,是否也在李朝时代、江户时代乃至更古的时期就已被创立?

如果作者是面对西方汉学家、日本学者、朝鲜学者、台湾学者和后现代历史学家的质疑来

写作此书,就应该从这些外来话语的立论逻辑出发,提出自己的见解。而实际上,作者问题意识的来源虽然是西方话语、尤其是后现代历史学的质疑,但为了使自己的论述合法,又企图抛弃“民族国家”认同中对“主权”和“公民”意识的诉求等含义,代之以“边界”和汉族族群意识,这其实是自我定义了一个“民族国家”的概念,再到历史文献中寻求支撑,或反过来讲,也可能是在历史文献的阅读中发掘、总结出了作者自己的“民族国家”概念,并用以“对抗”西方意义上的民族国家。无论哪一种,都无异于自说自话,问题与回应不在同一层面上,所得出的结论自然难以回答西方话语的质疑。

其实,许多学者未必没有看到中国乃至东方在民族国家建构过程中的特殊性。在葛兆光看来,安德森、杜赞奇、西川长夫等人对民族主义、民族国家的阐发是以欧洲历史为素材的,不能套用到中国历史中,但是,即便以中国历史为思考背景,果真就能得出“民族国家起源于宋代”的结论吗?在《民族与民族主义》一书中,霍布斯鲍姆清醒地看到了中、日、韩等亚洲国家高度的族群认同现象,特别指出明亡以后,“反清复明”之所以持续存在于民间,是因为对汉族王朝的强烈认同和政治效忠。但是,霍布斯鲍姆对中国历史的观察却没有得出与葛兆光相似的观点,在霍氏看来,“即使是这般明显的族裔认同,对近代民族主义的兴起,也只有非常小部分的贡献”^④。这是因为,“民族意识”和“民族主义”是两个殊异的概念,近现代中国的民族主义运动,本来就是在西方文明的影响和帝国主义威胁下、在这种“双重的焦虑”中的产物。民族主义运动不是自古以来的民族意识的觉醒,而是对传统文化的征用和再创造。并非是汉文化构成了民族主义运动的基础,反而是,正因为有了对现代民族国家的诉求,汉文化才被作为共同体想象的原材料,从历史中发掘出来。而由此再生产出的民族认同,已经远远超越了所谓“汉族中国”,例如“炎黄子孙”、“华夏儿女”或“中华民族”等等。

强调中国或东方的特殊性,并不与欧洲历史背景中的“民族国家”概念相冲突。作为一名非西方学者,印度理论家查特吉也对东方的民族主义多有论述,并着力突出殖民地国家的民族主义与欧洲的区别。然而和霍布斯鲍姆类似,查特吉也没有将东方的民族主义归结到东方历史的特殊性中去,甚至在他看来,尽管民族主义总是将某种“非欧洲文明”作为其古典遗产,但“它不是任何非欧洲文明的真实产物。它完全是由欧洲出口到世界其他地区的”^⑤。因此,葛兆光撇开民族国家的近代性不谈,就回避了问题的关键,而他混淆“民族”与“民族主义”的概念,用宋代中国的国家认同来比附现代中国,极易导致一系列的错位。

四

那么,如果抛开该书与后现代历史学话语错位的问题,仅就“‘中国’意识宋代凸显说”而言,作者“在中国的历史中理解历史中国”的问学之道,是否就是完全合理的呢?作者反复强调安德森、杜赞奇等人的“民族国家”是从欧洲历史中生长出来的概念,并不一定适用于中国,因而认为“具有边界即有着明确领土、具有他者即构成了国际关系的民族国家,在中国自从宋代以后,由于逐渐强大的异族国家的挤压,已经渐渐形成”(第25页),而作者为此列举出的种种证据,如宋代士大夫的“中国论”和“正统”之辨、“夷夏”之辨、“边界”的浮现和文学史的证据等等,似乎于文化的主体性、宋人的领土意识方面,都证明了“中国”意识已然凸显于宋代。

但在笔者看来,如果要从汉民族政权和汉文化入手,寻求中国文化的同一性、延续性,作者可能需要面对两个十分尴尬的问题。

第一个问题,可称之为“横向的尴尬”。从横向的历史来看,作者将如何处理辽、西夏、金乃

至回鹘、吐蕃、大理等少数民族政权的汉化问题呢？

作者“从周边看中国”的提法不无开创性意义，显示了作者“横向思考”^⑥的能力，但将这一话题生硬地嵌入该书，和“‘中国’意识宋代凸显说”相呼应，就显得有失妥当。依照“从周边看中国”的方法，对于宋代的“中国”论述应该以辽、西夏、金等国的文献资料为出发点，全面考察契丹、党项和女真等族群对宋王朝和汉文化的观感。而作者在这方面几乎未着笔墨，其涉及“从周边看中国”的两个章节，论述的却是从清代中叶的朝鲜、日本看中国（第四章），以及从19、20世纪之交日本的满蒙回藏鲜之学来看“中国”（第七章）。

这固然是由于该书作为一本非体系性的论文集，章节之间必然有失照应，但同时也反映出作者在研究方法运用上的双重标准或某种策略。对于近代中国，作者将眼光投向日本和朝鲜等国，观察他们对于中国变局的反应，试图理清隐藏在学术论争背后的政治意图。然而对于宋代中国，作者却固执地认为中国的历史需要中国人自己来书写，几乎忘记了辽、西夏、金政权的存在，或将之视为异族而一笔带过，这不能不引起读者的疑惑和不满。

宋辽之间的国书一度以“南朝皇帝”和“北朝皇帝”互称，宋人有时将辽人称作“北虏”，而金人也称南宋为“南蛮”。无论汉族还是少数民族政权，都曾试图证明自己才是“正统”，例如辽承晋统、金承宋统^⑦。如此一来，有什么根据能够认为，宋王朝而非辽、西夏、金的“正统”论才是延续了后世国家认同的合法来源？换言之，所谓“中国”，究竟应该由谁来定位？宋王朝及其士大夫的自我想象，是否足以构成“汉族中国”之说的理论要件？无视周边政权的反应，通过“正统”论确立起来的半壁江山（尤指南宋）的“中国”，是由“中国人自己书写的中国”，还是宋王朝政治需要和知识阶层协商、运作的产物？在“从中国的历史理解历史中国”之中，是否存在着逻辑上的自说自话、同义反复？

明治时期的日本学者通过满蒙回藏鲜之学、通过对少数民族政权的调查来瓦解中华帝国的一体性，如果说这样的做法是有着危险的帝国主义政治背景的话，那么类似地，作者将“汉族”与“宋朝”叠合，又将“宋朝”与“中国”相连接，组成了“汉族—宋朝—中国”的结构，这是否也瓦解了“天下四裔”构成的“中国”认同？作者从民族、边界的角度对宋与“周边”进行区隔，以“华”来区隔“夷”，这使得作者所谈论的“文化的共同体”，其实更像是一个“种族的共同体”。

由于通晓契丹文、西夏文和金文者甚少，史学界向来对辽、西夏、金的历史文献重视不够，因而“从周边看宋朝”的研究便很难实现。但如果要从文化的角度寻求共同体的重构，就无法忽视这些边缘地区的文化活力。

例如，宋辽在“澶渊之盟”后，达成了“明确国界”的共识，宋朝的边界意识由此浮现，但与之相应，辽朝的边界意识也是同步加强的，在辽人眼中，宋和金才是作为“他者”的外国。为了维持汉、契丹民族共存的政体，辽王朝将汉文化研习至深，因而韩琦在《上仁宗论备御七事疏》中认为，契丹国力之雄，足以与中原相抗，“至于典章文物、饮食服玩之盛，尽习汉风”^⑧。不但仿造汉字创造了“契丹大字”，举凡政治制度、科举选士、日常生活习俗，也都承袭了汉文化精华。尤需注意的是，辽王朝是由契丹、汉人共治的王朝，并发明出独特的“双轨制”政体，提出“以国制治契丹，以汉制待汉人”（但制度实际运行中并没有这么严格的区分），汉人官吏仍然在官僚集团中占据重要地位。俄语里“中国”一词的发音至今仍是“契丹”（Китай，音“kitai”），在10至12世纪初的两百余年间，辽王朝对“中国”的代表性，并不输于宋朝。因此，除了从种族纯正性角度来谈，实在也没有别的办法来否定辽朝的“中国性”。当辽、西夏、金等“周边”的国家认同被纳入观察范围时，这些认同就更像是“文化正宗”之争，宋朝也不例外。

第二个问题，可称之为“纵向的尴尬”。作者在“绪说”中也提到，蒙元和大清帝国的历史给

“中国”史学带来了很大的麻烦,这两个王朝的疆域远超宋代汉族统治的中心区域,呈现出多民族文化相融合的态势,这便对“汉族中国”一说在纵向历史中的立论构成了威胁。

正如葛兆光在《中国思想史》中所言,其实南宋理学尚存超越政治的意识,思想还较为独立自由。“尽管南宋后期理学已经从边缘走向中心,在理宗以后逐渐得到官方的认可,可是,毕竟没有成为制度……这种来自汉族文明的知识和思想,没有在宋代完成它与汉族政治权力的结合,却在异族入主中国以后的元代,完成了它的制度化过程,实现了向政治权力话语的转变。”^⑨蒙元统治者通过对汉族文明的传习,通过理学的制度化(尤其是在科举制中,以朱熹著作作为参考书),获得了汉族士大夫较为普遍的认可,从而确立了元帝国的政治合法性。

这样一来,元帝国由于其多民族的结构,超越了南宋这个典型的“种族性国家”(ethnic nation),因其空前辽阔的疆域,元帝国的边界和辽宋时期的边界相比,很难说产生的是同一种“边界意识”,而它的政治中心也由“南”(临安)移向了“北”(大都),并非“中心始终相对清晰和稳定”(第26页)。因此,和“横向的尴尬”相反,在纵向历史中,面对蒙元帝国和情况更为复杂的大清帝国,除了从汉文化正统性角度来谈,实在没有别的思路辨清“汉族中国”的历史脉络。

那么作者的立论到底是以种族、政治为标准,还是以文化为标准的呢?作者特别强调,西方学者在讨论欧洲近代民族国家问题时偏重于“政治”的含义,而中国学者则应当注重文化之于国家认同的作用,然而奇怪的是,当作者在谈宋士大夫思想、文学史现象的时候,虽然的确是从文化角度勾勒出宋代“中国”意识的轮廓的,但当他论及宋朝外交关系中的“边界”、“领土”意识时,又主要是从政治、种族角度重建“中国”论述的。

实际上,如果说“中国的政治疆域和文化空间是从中心向边缘弥漫开来的”(第28页),那么这种以优势文化和优势政治相伴随,推动“华”向“夷”辐射、征服的模式,恐怕也只在汉、唐等时期发生。而到了宋代,由于宋王朝国力的衰微、领土大范围缩减,导致政治和文化都出现了“内转向”的现象。“在12世纪金人入侵时,部分士大夫完全放弃了天下帝国的发散型的观念,而之以界线分明的汉族与国家的观念。”^⑩在这种“内转向”的过程中出现的“正统”论和“边界”意识,和政治正当性的论证、官僚阶层的权力追靠、士大夫“忠诚”理想的实现密切相关,而将此作为延续后世的“中国”意识的证据,不无牵强和夸大之处。

五

丰富的材料支撑了作者的历史重述和文化想象,但凡史书、政论、外交文书、刑法律令、地方志略和文学作品,都纳入了考察范围。然而可惜的是,这些材料在很大程度上反映的只是宋王朝统治者和士大夫的思想,这部分人固然主导了政治制度的订立和文化政策的走向,但毕竟难以代表天下万民。这很容易使《宅兹中国》的读者产生另一疑问:在人口数量上占据绝大多数的宋代庶民,他们的思想中有“中国”意识吗?

如果将历代庶民思想纳入思想史考察范围,也许就会产生一个新的问题:在官僚阶层和知识群体互动中产生的“中国”认同,和一般民众的“中国”认同,是否具有相同的属性?

姚大力对“王朝认同”和“国家认同”进行了区分,认为宋代以后,“王朝认同”逐渐增强,它以某一姓的君主为政治忠诚对象,而“国家认同”则并不局限于此,它是一个超越了这个或那个具体王朝而始终存在的政治共同体观念^⑪。根据这样的划分,葛兆光所看重的宋士大夫思想中的“中国”意识,其实和“王朝认同”更为接近。与民间文化不同的是,宋士大夫的思想更加强调“本朝”的正统性,这是因为,宋代的士大夫群体在政治体制中占据举足轻重的地位,他们往

往需要借助权力来实现儒家的理想,而赵宋皇族也通过科举制的选拔任用,对读书人及其思想学说进行征用。即便像朱熹、陆九渊这样较少直接参政的理学家,由于他们仍处于理学家群体的政治文化中,其“内圣”之学也必然转向“外王”,用于政治实践^⑫。和游移于政治与乡野之间的士大夫相异,宋代庶民思想中的国家认同更为直白而朴素,这主要反映在宋代话本小说和讲史平话中的“爱国”表达^⑬。例如《大宋宣和遗事》的历史评说,就并不避讳议论宋徽宗私会京师名妓李师师和徽宗、钦宗被掳等事,而其历数前朝昏君的史事等章节,也透出对当朝的不满和愤懑。在平民百姓眼中,李唐王朝也好,赵宋皇帝也罢,只要是遵循孔孟之道、承袭汉族文化正统的皇朝,就予以认同。他们更为关心的是国家的完整和安定的生活环境,至于当朝者为谁,则是相对次要的问题。

因此,葛兆光根据宋士大夫思想对赵宋王朝的认同,来确立所谓“中国”的认同,或许忽视了朝堂与民间、中央与地方的差别,并且难以推论出“民族国家”意义上的国家认同。这样一来,为西方“后学”所质疑的“中国”问题仍然悬而未决。

在文史研究日趋精细化、地域化的当前学界,葛兆光重建“中国”论述的理论气魄是引人注目的。但是,“中国”叙述的合法性问题,既是一个历史的问题,更是一个当代的问题。仅仅回望近世历史,试图从驳杂的文献材料中勾勒出“中国”一脉相承的轨迹,固然有利于描述一个“多面的历史”,却难以应对近代以来的政治文化变局对“中国”的挑战。从这一角度来说,相较于重建有关“中国”的历史论述,更为重要的问题也许在于,应当如何描述近现代中国的民族国家认同,以及由此带来的“自我”与“他者”的复杂关系。而在对待“什么是中国”的问题上,如果采取历史研究与当代视野相结合的态度,得出的结论或许会更为全面。

- ① 葛兆光《思想史研究课堂讲录——视野、角度与方法》,三联书店2005年版,第96页。
- ② 本尼迪克特·安德森《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海人民出版社2005年版,第6页。
- ③ 杜赞奇《解构中国国家》,《近代中国研究集刊》第1期,上海古籍出版社2003年版,第221页。
- ④ 埃里克·霍布斯鲍姆《民族与民族主义》,李金梅译,上海世纪出版集团2006年版,第63页。
- ⑤ 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,译林出版社2007年版,第11页。
- ⑥ 韩国学者白永瑞近来呼吁中国学者对东亚地区持有“横向思考和关心”(参见白永瑞《思想东亚——朝鲜半岛视角的历史与实践》,三联书店2011年版,第130—131页),葛兆光的这一提法恰与此相应。
- ⑦ 参见刘浦江《德运之争与辽金王朝的正统性问题》,《松漠之间——辽金契丹女真史研究》,中华书局2008年版,第1—26页。
- ⑧ 祁承燾编纂《宋西事案》,杨志高校证,宁夏人民出版社2004年版,第135页。
- ⑨ 葛兆光《中国思想史》第二卷,复旦大学出版社2001年版,第282页。
- ⑩ 杜赞奇《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》,王宪明等译,江苏人民出版社2009年版,第57页。
- ⑪ 姚大力《北方民族史十论》,广西师范大学出版社2007年版,第272—273页。
- ⑫ 参见余英时《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化的研究》,三联书店2004年版,第417页。
- ⑬ 当然,宋代民间文化也呈现出多元的态势,例如讲史话本所反映的市民思想,就不能完全代表乡村,而同时,某些文人士大夫的观念也必然渗透在讲史话本之中。

(作者单位 首都师范大学文学院)

责任编辑 张颖