

# 普遍差异、殖民主义与未完成的共同体

——本尼迪克特·安德森的民族主义想象

梁 展

**内容提要** 本文考察大英帝国殖民官员西·安德森和赫德的中国认同以及《想象的共同体》一书作者本·安德森分别从日本和欧洲殖民者立场对印度尼西亚和南美洲民族主义的阐释,指出本·安德森的普遍民族主义模型忽视了这些国家的地方性和复杂的民族认同方式,其有关民族共同体的想象只是一种自由帝国主义的殖民想象。

**关键词** 本尼迪克特·安德森 共同体 民族主义 自由帝国主义

1914年7月19日,刚刚从剑桥大学辍学的爱尔兰青年詹姆斯·奥戈尔曼·安德森(后文称西·安德森),也就是《想象的共同体》的作者本尼迪克特·安德森(后文称本·安德森)的父亲,来到了洞庭湖边的岳阳,开启了中国海关长达25年的职业生涯。<sup>①</sup>中国海关总税务司署表面上是清政府的行政机关,实际上却由英人和其他外籍关员担任领导角色,这就赋予了该机构一种为其他主权国家海关所绝无仅有的特殊性质,令它有了“国中之国”的称谓:

---

<sup>①</sup> See Perry Anderson, “A Belated Encounter: My Father’s Career in the Chinese Customs Service”, in Perry Anderson, *Spectrum: From Right to Left in The World of Ideas*, London/New York: Verso, 2007, p. 348. 后文出自同一著作的引文,将随文标出该著名称简称“Belated”和引文出处页码,不再另注。

占据总税务司职位的是一个由国家独立机关所雇佣的助手，他并非这个机关的主人，其外国雇员也同样是由中国海关任命来协助中国上级主官工作的。对于恭亲王 [在 1861—1884 年间担任总理事务衙门大臣的奕訢——引者注] 来说，他期望这个新体制能够更加稳固地控制涉外事务和更加有效地搜集关于增加海外贸易收入的知识。<sup>①</sup>

海关总税务司署的职员分为闭门关员和一般关员，前者主要由英国人占多数的外籍人员组成，后者则基本上都是中国人。总税务司赫德上任之后虽然考虑到该机构外籍职员之间的平衡，有意增加了法国人、德国人、奥地利人、意大利人、俄罗斯人、美国人甚至葡萄牙人、西班牙人、丹麦人、瑞典人和挪威人所占的比例，但他的确更偏爱任用那些来自英国特别是其家乡英国殖民地爱尔兰的亲友，西·安德森便是其中之一。

能够熟练地运用汉语进行沟通和交流是赫德对外籍海关职员和下属的基本要求。基于其个人与清廷的交往经验，赫德在长期担任中国海关总税务司期间，在总税务司署设置了专门培训外籍职员汉语水平的课程，并规定，能通过不同等级的语言测试是显示关员工作能力和获得晋升的重要依据。赫德告诫已经在海关服务三年或三年以上之人“倘若尚未通过威妥玛口语系列考试，将找不到自己未来的职位”，“不能令人满意地通过各种考试，或者在不借助于译员帮助的情况下，其汉语知识不足以应对大宗业务交往之用的人不能被提升为专员”<sup>②</sup>。1915 年 4 月，西·安德森同其他初到中国的同事一起来到了沈阳郊外的语言学校，开始接受为期一年的汉语培训。培训结束后，西·安德森获得了该语言学校校长的高度评价“就全体学员而言，安德森先生的能力、工作态度和进步速度无人能及。”（“Belated”：354）相隔数月之后，西·安德森在宁波任上又通过了一次严格的汉语考试，学习汉语的习惯自此之后一直伴随着他度过了在中国的漫长岁月。

本·安德森认为，他的父亲是“一流的语言学习者，他……能够流利地掌

---

① Hans Van de Ven, *Breaking with the Past: the Maritime Customs Service and the Global Origins of Modernity in China*, New York: Columbia University Press, 2014, p. 39.

② Hans Van de Ven, *Breaking with the Past: the Maritime Customs Service and the Global Origins of Modernity in China*, p. 98.

握汉语口语和书面语，由此越来越依恋中国和中国的老百姓，如果不是中国政府的话”<sup>①</sup>。然而本的弟弟、著名的英国新左派学者佩里·安德森则认为他们的父亲虽然“语言成绩足够好，乃至在海关总税务司署简报中留下了突出的印迹，但其实际情况究竟如何却很难说”，“有人说父亲能够阅读汉语古典诗词，这或许是误解”（“Belated”：359）。赫德提到的“威妥玛口语系列”是由时任英国公使的汉学家威妥玛，也就是后来被西方人广泛使用的、用来标记汉字读音的“威妥玛拼音”的创制者所编纂的汉语口语手册——《语言自述集》，它长期被海关总税务司署当作汉语口语教材加以使用。今天只要大致翻阅一下这部由海关总税务司署上海出版部（西·安德森曾经一度担任该部门的负责人）数次刊行的两卷本（第二卷为附录）教材，便可了解被评为优等生的西·安德森当时的汉语水平究竟如何。在这部教材第一卷的末尾，我们读到了一个口语例句“看贵国的人、学我们的汉话、都像是费事得很、却是什么难处呢。”<sup>②</sup>在第二卷最后一课，我们又读到这样一句话“小价钱买米、大价钱卖、那就是赚钱。货是一两银子一斤买的、还是一两银子卖的、所以不能赚钱。”<sup>③</sup>显然，这个水平满足日常会话尚且勉强，更不用说能够真正阅读文学作品，特别是古典文学作品了。

西·安德森作为海关职员还肩负了另外一个类似观察员的职责，那就是要将其任所当地的商业、社会特别是政治状况及时报告给上司，以便后者参考决策。在发送给海关总税务司的大量报告当中，我们能够看到张作霖在东北与日本人的较量、大革命失败后蒋介石对共产党的屠杀、李宗仁和白崇禧在广西的治理情况、龙云在云南的活动以及日本人在重庆的政治渗透等等，这些公文中往往夹杂着西·安德森对军阀统治的反感、对身处困境当中的中国老百姓表现出的坚韧品格的赞赏以及他对中国时局之复杂性的细腻分析和判断。由于这方面的才能，有人甚至试图招募他为英国政府的情报人员，但是却遭到了他不无嘲讽的拒绝（see “Belated”：372）。无论在何处任职，西·安德森往往寄居当地远离城市的海关关署，即使在到处弥漫着西洋风格而令其生厌的香港和上海，他也只能出入于外国人居住的社区，其交往的对象要么是来自母国的同僚和友人，要么是地方

① See Benedict R. O.G. Anderson, *A Life Beyond Boundaries*, London/New York: Verso, 2016, p. 13. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Life”和引文出处页码，不再另注。

② Thomas Francis Wade and Walter Caine Hiller, *Yü yen tzu erh chi* (《语言自述集》): *A Progressive Course Designed to Assist the Student of Colloquial Chinese as Spoken in the Capital and the Metropolitan Department*, vol. 1, Shanghai: The Statistical Department of the Inspectorate General of Customs, 1886, p. 349.

③ Thomas Francis Wade and Walter Caine Hiller, *Yü yen tzu erh chi* (《语言自述集》): *A Progressive Course Designed to Assist the Student of Colloquial Chinese as Spoken in the Capital and the Metropolitan Department*, vol. 1, p. 195.

上的中国政要，而作为一个西方人，其潜意识中的傲慢和优越感也使他像周围的外籍关员一样与中国普通百姓之间始终无法消除一种嘲讽式的距离。因此，尽管他并非代表英女王的外交官，也无须仅仅考虑英国的商业利益和政治利益，与赫德一样，他也把自己看作是“服务于中国而非英国政府的仆人”（“Belated”：372），但是中国远非其内心深处的情感依存之所。在给远在英国的弟弟的最后一封信里，西·安德森写道“我不能诋毁中国，因为我喜欢这个国家，但我还远没有达到依恋这个清新、碧绿和纯洁的‘查理王国’，乃至让我觉得仿佛待在家里就无法继续生活下去的程度。”（“Belated”：359-360）

正如佩里·安德森所说，我们很难知道他的父亲西·安德森究竟在情感上有多依恋中国，他援引法国作家和外交官员保罗·克洛岱尔的一个相当文学的说法，尝试揣测父亲对其长期居住的中国的心意。这位长期旅居国外的法国作家说：

一个去国者，通常不是出于冒险的乐趣或者一种受不了束缚的性格而爆发出的激情，他之所以去国的原因简单地说就是他坐不住，仿佛要与自己一刀两断一样……假如问他何以至此，他便会答以环境逼迫使然。您永远也不会从一个侨民那里发现他对这个世界上的任何事情表现出一种对异国情调的迷狂，从他那里发现如同巴尔扎克小说主人公身上那种令人羡慕的言语坚定与对权力和金钱的强烈欲望。在去国者的灵魂和游动在其宽大丝袍下的躯体中，总有某种松散的、难以粘合的（mal attaché）和深度冷漠的东西。<sup>①</sup>

作为生在槟榔屿、长在爱尔兰，成年后又常年旅居中国的英国/爱尔兰人，西·安德森对中国自然风景的喜爱单纯地体现为一种特殊的美学趣味，无法形成段义孚所说的“恋地情结”（Topophilia），因为后者建立在由文化和历史形塑的对环境的理解的基础之上，它是激发人们对环境产生意象或者想象乃至情感依恋（sentimental attachment）的核心因素。<sup>②</sup> 由于工作的需要，西·安德森擅长观察中国的地方政治和社会状况，并且撰写了大量饱含丰富细节的报告，但是他仍将自己理解为服务于中国政府的外籍职员，同时与周围的观察对象——无论是地方

<sup>①</sup> Paul Claudel, *Sous le signe du dragon*, Paris: Gallimard, 1957, p. 140.

<sup>②</sup> See Yi-Fu Tuan, *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes, and Values*, New York: Colombia University Press, 1990.

政要，还是老百姓——刻意保持着某种外交距离，反对像他的第一任妻子、英格兰女作家斯黛拉·本森那样介入中国的政治生活，我们可以把这种态度称为“疏淡”（indifference）。然而，这绝非从道德意义上说他不同情中国的命运和中国老百姓的困苦生活——真实的情况或许恰恰相反，而是说尽管在中国工作和生活长达25年之久，但中国终究没有给西·安德森带来任何家园的感觉。其克洛岱尔式的“出离自身”的情感经验，可以被表述为“在差异当中”（in-difference）的一种存在感，而作为其对立面——共同体——的经验则来自他的家乡爱尔兰，准确地说来自爱尔兰西南部那块狭小的地方。

关于西·安德森在海峡殖民地的童年生活我们不得而知，但是他一定在父辈们的言传身教之下熟悉了被尊称为爱尔兰民族“无冕之王”的查尔斯·帕内尔的传奇经历。在爱尔兰的历史上，帕内尔因其民族主义言行逐渐成为一位神话般的人物。<sup>①</sup> 西·安德森的岳父、国会议员波尔斯·奥戈尔曼上校本人就是帕内尔领导的爱尔兰自治团体的重要成员（see *Life*: 11）。佩里回忆父亲晚年经常给儿女们讲述帕内尔的英雄轶事。西·安德森的外公和他的弟弟则分别参加了“统一的爱尔兰”运动和奥康纳的“天主教协会”，反抗英帝国的政治和宗教压迫（see *Life*: 11）。1920年9月，在重庆举行的一次私人聚会上，来自北京的外交官夫人弗洛伦斯·哈丁（西·安德森此时的地下情人）和她带来的两位女性朋友（其中一位就是后来成为他第一任妻子的斯黛拉·本森）以及西·安德森四位英国人谈起了正在爱尔兰发生的大事：1920年1—6月，爱尔兰共和军摧毁了大量驻扎在爱尔兰的英帝国常备军军营。为了应对兵力的不足，英国政府不得不一边缩减军营的数量，一边开始招募从一战退伍的老兵，组成“黑棕警备队”。5月，“黑棕警备队”进入爱尔兰并在共和军活跃的西部和南部大开杀戒，血腥残酷的手段使越来越多的人民站在了新芬党一边，爱尔兰民族运动由此进入了高峰。<sup>②</sup> 第二年春夏之交，当西·安德森和本森在伦敦完婚后回到家乡沃特福德时，英爱双方已经停火，皇家爱尔兰常备军遂被解散。新芬党派出了阿瑟·格里菲斯和迈克尔·科伦斯两人与以劳埃德·乔治和温斯顿·丘吉尔为代表的帝国政府谈判。双方达成的《英爱条约》草案虽然允诺爱尔兰独立，但前提是她必须作为自治领留在帝国政治版图之内。然而，这一方案却遭到了主张爱尔兰完全独立的激进民族主义者的反对，于是爱尔兰共和军中支持和反对英爱条约的两派又爆发了

<sup>①</sup> See F. S. L. Lyons, *Charles Stewart Parnell*, Dublin: Gill & Macmillan, 2014, pp. 660–679.

<sup>②</sup> See Peter Cottrell, *The Anglo-Irish War: The Troubles of 1913–1922*, Oxford: Osprey Publishing, 2006, pp. 49–53.

内战。<sup>①</sup> 安德森夫妇回到家乡沃特福德时，发现与英国政府合作的“新国家”机构已经被共和党人控制。在领导者林奇的命令下，共和主义者的军队接连烧毁了数百处象征盎格鲁-爱尔兰土地贵族优先权的乡间别墅<sup>②</sup>，就连推荐西·安德森远赴中国海关谋职的叔父也要被逐出爱尔兰。我们知道，安德森家族就是被共和主义者视为侵略者的盎格鲁-爱尔兰人，他们中的大多数是信奉新教、拥护联合的王权主义者。一贯同情新芬党的西·安德森，在危及家族利益之时仍然在为爱尔兰独立运动辩护，难怪佩里会用“爆炸性的”（“Belated”：360）这个词汇来形容当时的家庭气氛。

一个盎格鲁-爱尔兰人和土生土长的爱尔兰人组成的家庭内部，父辈和子女在族群认同问题上出现了重大的分歧：前者效忠于英帝国的主权者乔治五世<sup>③</sup>，后者支持新芬党主张的爱尔兰民族自决权<sup>④</sup>。本·安德森说“我祖父的世系，即‘盎格鲁-爱尔兰人’，与我祖母的几乎相反，它指的是十七世纪苏格兰和英格兰侵略者的后裔，他们夺取了爱尔兰本地人的土地并作为地方上的土地贵族定居在这里，经过数代之后感觉自己就是爱尔兰人了。”（*Life*: 11）本·安德森如此轻描淡写地掩盖了家族两代人之间在族群认同上的差异和冲突，这的确令人感到十分吃惊。西·安德森的身上似乎体现了《想象的共同体》的作者提出的现代民族主义形成的核心过程，即，将爱尔兰民族想象成为一个有限的民族主权者，它摧毁了欧洲十八世纪主流的政治合法性来源，即“神授的、等级制的王朝国家”<sup>⑤</sup>所奉行的君主制。本·安德森认为，一种本雅明所说的“同质的和空洞的时间”取代了中世纪源自《圣经》的“同时性”的时间观念，它促进了现代民族意识的形成，民族主义主体跨越了世代、时间和历史将民族想象成一个政治共同体（see *Imagined*: 24）。受人类学家维克多·特纳（Victor Turner）启发，本·安德森试图以中世纪的宗教实践活动——朝圣——来解释来自世界各地的基督教、伊斯兰教徒之间的共同体观念和“同时性”意识的形成：共同的祈祷、共

① See M. C. Rast, *Shaping Ireland's Independence Nationalist, Unionist, and British Solutions to the Irish Question, 1909 - 1925*, Cham: Springer, 2019, p. 245.

② See Joost Augusteijn, ed., *The Irish Revolution, 1913 - 1923*, New York: Palgrave, 2002, p. 157.

③ 1921年的《英爱条约》第一款第四条制定了“效忠誓言”：“我将以爱尔兰和英帝国共同的公民身份效忠乔治五世王及其合法继承者和继任者。”

④ 新芬党在成立之初奉行的是精神和宗教层面上的和平民族主义，1921年后新芬党成员纷纷加入爱尔兰共和军和爱尔兰兄弟会，转向武装斗争。在这一年的议会选举中，新芬党明确提出了民族自决权的内容（see Michael Laffan, *The Resurrection of Ireland the Sinn Féin Party, 1916 - 1923*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 214 - 265）。

⑤ Benedict R. O.G. Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London/New York: Verso, 2006, p. 5. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名名称简称“*Imagined*”和引文出处页码，不再另注。

同的手势和共同的虔诚让他们从心底里发出了“我们都是穆斯林”（*Imagined*: 54）的呼声，在这一宗教共同体当中，地域、文化、语言、族群的差异被瞬间克服了。然而，上述差异并没有永远消失，而是在漫长的历史中受到了某种权力结构的压抑，欧洲近代民族主义的发生某种程度上可被认为是弗洛伊德所说的被压抑者复归的过程。推动爱尔兰民族独立运动蓬勃发展的是爱尔兰当地人对以安德森家族为代表的盎格鲁-爱尔兰土地贵族的敌意和反抗。对此，乔纳森·卡勒评论道，分清敌友这样一个被卡尔·施米特视为核心的政治议题才是民族共同体想象的前提。<sup>①</sup> 本文认为，与本·安德森突出民族主义形成当中的想象的、因而是被制造出来的共同性不同，一种“在差异中”的存在感才是激发民族主义想象的心理基础。然而，需要马上予以补充的是，所谓的“在差异中”之人绝非一个孤立的个人，而是一个不断被（自己）编织进由传统、文化和政治因素组成的复杂网络当中的人。

对西·安德森而言，槟榔屿/中国/爱尔兰构成的地域、历史和文化差异塑造了他与欧洲人和大英帝国公民、中国人的差异，甚至也造成了他与那些感觉上是爱尔兰人而实际上却被爱尔兰民族主义者视为侵略者和敌人的父辈们的不同。当西·安德森一家在1942年返回沃特福德生活时，其爱尔兰族群身份在新兴的爱尔兰国家遭到了周围邻居们的质疑，他们被认为是“势利鬼、半英国人和新教徒”，这种“宗教、阶级和种族偏见”引起的仇恨超出了学生时代的本尼迪克特的理解能力（see *Life*: 19）。如何思考上述差异？如何承受、克服而非压制差异，从而走向一种共同的生活？假如任凭种种差异作为符号运动存在于民族共同体的内部和外部，继而蜕变成德里达的“延异”<sup>②</sup>（*différance*）那样无限自我衍生和复制的过程，那么包括民族在内的任何层级意义上的共同体或者人与人之间的共同生活均会走向瓦解。<sup>③</sup>

赫德出生于爱尔兰北部的阿尔斯特省阿玛郡波塘镇，与安德森的故乡沃特福德不同，这里的人们普遍信仰新教，政治态度亲英，与爱尔兰民族独立运动对立的联合主义者大多来自这个地方。理查德·奥利瑞在研究了赫德身后留下的大量

① See Jonathan Culler, “Anderson and the Novel”, in Pheng Cheah and Jonathan Culler, eds., *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict R. O.G. Anderson*, New York/ London: Routledge, 2003, p. 40.

② See Jacques Derrida, *Marges de la Philosophie*, Paris: Minuit, 1972, pp. 1-30.

③ 从1980年代末到1990年代初，随着苏联的解体和东欧社会主义阵营的崩溃，共同体和共同生活遂成为欧洲思想界热议的话题。1983年，也就是在《想象的共同体》出版的同一年，让-吕克·南希发表了《无用的共同体》（Jean-Luc Nancy, *La communauté désœuvrée*, Paris: Christian Bourgois, 1983）；莫里斯·布朗肖发表了与南希进行争论的《无法确认的共同体》（Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris: Minuit, 1983）。

日记和书信之后认为 赫德在阿尔斯特、爱尔兰、英格兰、不列颠四重民族身份之间并行无碍、绝无冲突。在这位研究者看来，赫德赞成由大英帝国承担管理中国海关的权力，但反感其前任李泰国等英国外交官对中国人的粗鲁做法；他悉心考虑大英帝国的利益，同时又不愿伤害中国政府的尊严；他像普通爱尔兰人一样看重家庭的价值，偏爱甚至热衷于资助爱尔兰的亲友，积极在家乡谋求社会地位的提升，同时又支持大英帝国加强对爱尔兰的统治，正是这种跨国/民族的多侧面的认同方式成就了赫德在中国的事业。<sup>①</sup>

在 1854 年 10 月的一则日记中，赫德写道 “我是爱尔兰人——无论内心和灵魂都是爱尔兰人，然而我并不为离开祖国而哀叹。”（“Robert”：590）作为典型的新教爱尔兰人，赫德对爱尔兰民族主义始终持批判的态度。在 1885 年威斯敏斯特选举之后，赫德在日记中说，“假如自由人士和保守人士再不一起努力将爱尔兰留在不列颠之内的话，我担心爱尔兰会迎来一个糟糕的局面”（“Robert”：595）。显而易见，他主张大英帝国应当从立法层面加强对爱尔兰的控制，相信这会比谋求爱尔兰从英帝国分离出去更有益处。因此，他更看重自己的祖辈作为大英帝国殖民者的优越地位，甚至编造子虚乌有的家史，谎称其父系先祖就是十七世纪征服爱尔兰的威廉三世麾下的所谓“赫德上校”，后者在战争得胜后被赏赐了一块位于克里莫利亚特的田产，从此成为地方上的土地贵族（see “Robert”：596）。具有讽刺意味的是，真正的盎格鲁-爱尔兰人的后裔西·安德森成了爱尔兰民族运动的同情者和支持者；相反，一个世代居住在爱尔兰的人却把自己想象和装扮成外来殖民者的后裔。

赫德从中学时期开始就酷爱阅读古希腊、罗马、英国和欧洲文学，尤其钟情于英语诗歌和爱默生的散文。1867 年，也就是赫德进入中国的第 13 个年头，在致友人德鲁的一封信中，他抄录了朗费罗诗作《圣·奥古斯丁的阶梯》中的一节 “我们没有翅膀，/我们不能腾落/然而我们有双脚可以拾阶爬升，/慢慢地，一点点地，/接近我们时代高耸云端的巅峰。”或许出自赫德本人谦逊的性情，他把诗节的最后一句修改成“因此，学会劳作和等待”。这个修改显然是在勉励自己的同胞和乡谊（即诗中的“我们”）共同投身于在中国的事业，然而，收信者非但不知原作乃朗费罗的手笔，还把它们看作鹭宾（赫德仿照中国方式给自己起的字）对中国表达的忠诚，并试图以赫德对中国表现出的某种表面上的、值得怀

<sup>①</sup> See Richard O'Leary, "Robert Hart in China: The Significance of His Irish Roots", in *Modern Asian Studies*, 40.3 (July, 2006), pp. 583-604. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名简称“Robert”和引文出处页码，不再另注。

疑的忠诚姿态来掩盖他作为一个大英帝国官僚内心深处的个人职业追求。<sup>①</sup> 在亲侄女朱丽特·安格联(第四任总税务司安格联的妻子) 的眼里,赫德以谦逊的姿态、勤勉的工作和乐于助人的情怀成为“为世人尊敬和爱慕”的伟人。<sup>②</sup> 安格联夫人将叔父辉煌的一生精心编排成一部“罗曼司”,在这部精心结撰的伟人传末尾,她怀着一种无法按捺的心情透露了主人公获取巨大成功的秘密。与德鲁一样,她似乎误以为下面这些为赫德所崇敬的歌德的诗句出自其叔父本人之手:“假如你今天尽了自己的职责, /你就清除了明日驻足的障碍, /无论乌云如何遮挡明日的太阳, /你也不会想念那些孤独的日子。”( *Romance*: 256) 赫德将摘录诗句的纸条放置在常年伏案工作的办公桌上,而亲手补写的日期——“1854—1908”——似乎表明它们可以被看作是对摘录者全部中国经历的总结。自1900年以来,赫德因未能成功说服清廷和西方列强放弃争端从而避免庚子之乱的发生而备受中外人士的共同批评;同时随着总税务司署的主管部门由外务部转为税务局,赫德及海关总税务司署在外交方面的地位也明显下降。1908年,已经步入晚年的赫德打算就此离开北京返回英国,歌德的诗句恰如其分地表露出了他此刻的失意心情,这是一种彻底摆脱了繁重的行政工作,置身于英中官员双重身份之外的孤独心境。

49年之前,也就是1859年5月,赫德接受两广总督劳崇光和李泰国的邀请进入中国海关总税务司署,同时辞去了英国领事馆的职务,并被告诫一旦从此离开就意味着今后不能再随意返回英国外交部( see *Romance*: 52)。然而威妥玛退休之后,赫德于1885年5月意外地接到了英国外交大臣格兰维尔的邀请,拟任命他为英国驻中国和朝鲜公使。一方面,赫德为自己能够在时隔26年之后重返英国外交部而感到无上荣幸,但另一方面,他又担忧一旦去职可能会导致自己苦心经营的总税务司署的状况迅速恶化,而且失去这份肥差之后个人收入会大幅下降,总之,种种顾虑使得赫德在是否接受英国政府任命的问题上犹豫不决长达四月之久。1885年8月底,他终于做出了拒绝英国外交部任命的决定。在致英国外交部官员的公函中,他首先表示能够得到女王陛下和格兰维尔勋爵的垂青是“无上和绝无仅有的荣耀”,然后详陈了自己婉拒任命的个中理由。一方面,他确信

<sup>①</sup> See Edward B. Drew, “Sir Robert Hart and His Life Work in China”, in *The Journal of Race Development*, 4.1 ( July, 1913), p. 33.

<sup>②</sup> See Juliet Bredon, *Sir Robert Hart: A Romance of a Great Career*, London: Hutchinson, 1910, p. 252. 后文出自同一著作的引文,将随文标出该著名称简称“*Romance*”和引文出处页码,不再另注。

卸任总税务司之职定会导致该机构领导权的旁落，从而严重损伤英国的商业利益和中英两国的关系，相反，如若能够继续留任现职，他就能对总税务司署的未来施加有益的影响，并使之在一个广泛的基础上更加稳固，这必将加强中英关系，促进英国在华利益的顺利实现；另一方面，即便接受任命本身的确能够为英国带来益处，那么这也将因总税务司署领导权的旁落以致解体或者由此产生的对英国的敌意而被抵消，因此“首要的问题是要把[海关的]领导权保留在英国手里”<sup>①</sup>，改善和提高对中国各项事业的管理。

至于这位英国殖民官员究竟在何等程度上认同中国，可以从1902年他最后一次觐见光绪皇帝和慈禧太后说起，赫德的侄女生动地记录了这一幕。庚子之乱后，中外舆论不断指责赫德未能履行说客的职责，总税务司署的地位也有所削弱，此时赫德心灰意冷，请求辞去总税务司之职并得到了清廷的批准，就在他准备离京归国之际，慈禧太后要求召见他。一位官员引领赫德走过紫禁城里的层层宫殿来到太后和皇帝面前。觐见大厅并不大，甚至有些逼仄和空落，“没有椅子，没有茶盘，除了房顶上美丽的绘画和大门上精致的木雕之外什么装饰也没有”（*Romance*: 241）。当赫德向两位主权者例行公事之后，慈禧太后谈起了他未来的伦敦之行，并略带羞愧地说自己一生中虽然仅有一次旅行（也就是1900年逃往西安的那次），但从此喜欢上了旅行和观赏新奇的东西。接着慈禧向赫德道了别，末了她对赫德说“我们为你挑选了一个念想儿。”安格联夫人评论道，太后在此没有用官方的正式用语——“礼物”，而是选用“念想儿”一词来表达朋友间的亲密关系。然而出乎意料的是，此刻的赫德并没有表现出丝毫欣喜，反而应之以毫无奉承之意的沉默。当陪同他的官员以略带生气的口吻催促他行叩拜谢恩之礼时，赫德方才“嘎嘎嚅嚅地吐出了毫无通常那种华丽色彩的一声‘谢谢您’”，那位官员见状赶紧屈膝跪下以便让赫德表达谢意的方式显得更为优雅一些。安格联夫人继续描述道“觐见就此结束。皇帝和太后的表情好似佛陀般木然，任凭总税务司默默离开，仿佛他们完全忘记了他的存在。这就是中国区分朋友和主权者关系的方法。”（*Romance*: 241）虽然慈禧用“念想儿”来告别即将离去的“朋友”，但等到觐见结束表现主权国家告别“下属官员”时，皇帝和太后却不会将两种截然不同的对待方式相混淆。而赫德面对慈禧太后的赏赐无动于衷，也让我们想起了他在1885年5月2日接到维多利亚女王任命时内心感受到的“无

---

<sup>①</sup> John King Fairbank et al, eds., *The I. G. in Peking: Letters of Robert Hart. Chinese Maritime Customs, 1868 - 1907*, vol. 1, Cambridge/ Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 1975, p. 619.

上和绝无仅有的荣耀”<sup>①</sup>。觐见大厅里没有安排座椅，赫德似乎只能行磕头跪拜的宫廷礼仪。然而，在得到慈禧赏赐的那一刻，表情木然的赫德也一定想起了1793年马戛尔尼勋爵在热河觐见乾隆皇帝时遭到的冒犯和羞辱<sup>②</sup>，想起了17年前维多利亚女王对他的赞赏和“恩宠”。赫德之所以花费重金在家乡购置田产，甚至不惜伪造家谱，原因就在于他十分渴望进入英国的贵族阶层。英国在八国联军抢劫北京城事件中一雪百年的外交耻辱，这不仅符合赫德一贯欲以作为英帝国前哨的海关总税务司署进一步控制中国的思想，而且更强烈地激发起他围绕维多利亚女王（肯定）和慈禧太后（否定）的“主权欲望”、“主权思考”和“主权想象”。<sup>③</sup>

在笔者看来，赫德的态度并非出于安格联夫人所称颂的谦恭性格，在这个特定的礼仪实践场所，它只能被解读为赫德既不愿接受一个异国主权者的赏赐，也不愿意视之为朋友间的馈赠，因为其中缺乏的是对等关系，这是相同社会阶层之间进行交往的必要前提。1877年，赫德在写给金登干的信中提到一件让他一直耿耿于怀的事情。远在爱尔兰的赫德夫人率先登门拜访了威妥玛和阿礼国夫人，但后者却没有报之以礼貌性的回访，在赫德看来，这是对自己社会阶层的“鄙视”（“Robert”：597）和拒绝。紫禁城里觐见双方的那种漠然态度实际上表征的正是不平等的主权关系以及由此造成的两个主权间的距离。正如刘禾所说，殖民主体“不可能生活在一种暧昧或者混杂的神话状态当中，除非他拒绝或者不愿意面对那种〔主权〕欲望。主权欲望的世界公民主义式的升华绝不能脱离国家/民族”<sup>④</sup>。这个论断同样也适用于赫德和西·安德森：两者均为供职于清朝政府的爱尔兰人，都是能够用中英两种语言交流的双语者，他们无疑都拥有不同程度的国际性，然而他们对待爱尔兰民族主义的态度却截然相反，这个事实提醒我们，民族意识和民族认同远非对共同性的想象，而是根植于地域、历史、政治、文化、宗教、种族乃至人生境遇的差异之中，并伴随着各自不同的政治想象和主权（君主主权和人民主权）想象。

① John King Fairbank et al, eds., *The I. G. in Peking: Letters of Robert Hart. Maritime Customs, 1868-1907*, vol. 1, p. 618.

② See James L. Hevia, *Cherishing Men from Afar: Qing Guest Ritual and the Macartney Embassy of 1793*, Durham/London: Duke University Press, 1995.

③ See Lydia H. Liu, “The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations”, in *Diacritics*, 29. 4 (Winter, 1999), pp. 150-177.

④ Lydia H. Liu, “The Desire for the Sovereign and the Logic of Reciprocity in the Family of Nations”, in *Diacritics*, 29. 4 (Winter, 1999), p. 154.

## 二

本·安德森的一生也像他的父亲西·安德森一样处在不断的游历当中: 1936年出生于昆明, 1941年在太平洋战争爆发前夕随父母前往加利福尼亚, 1945年回到爱尔兰, 1957年从剑桥大学国王学院毕业后, 远赴大西洋彼岸的美国康奈尔大学从事印度尼西亚研究。自1961起, 他先后四次亲赴印尼进行田野调查(1961—1964, 1967, 1968, 1972)。1972年, 因“康奈尔文件”<sup>①</sup>的意外泄露, 本·安德森被苏哈托领导的印尼政府禁止入境, 直至1998年后者下台后, 他才有机会再次访问这个国家。在长达26年的时间里, 本·安德森不得不辗转于菲律宾、泰国和美国之间进行田野调查和学术研究工作。与西·安德森相比, 这位《想象的共同体》作者的身份认同尤为复杂, 他“出生在中国, 在三个国家长大, 说话带着过时的英国口音, 持爱尔兰护照, 居住在美国却从事东南亚研究”<sup>②</sup>。不断面临陌生成长环境的经历使本·安德森对身处其中的种种差异非常敏感, 少年时代在家乡沃特福德遭到邻居们的讥讽和凌辱便让他真实地感受到了爱尔兰民族独立之后社会上依旧存在的宗教和种族偏见。1956年, 在剑桥大学的一场由苏伊士运河危机引发的小规模抗议活动中, 本·安德森目睹了出身英国上层社会的学生对来自前殖民地国家——印度和巴基斯坦——的同学们的鄙视、谩骂和欺侮(see *Language*: 1), 由此, 他将对英帝国殖民主义的道德义愤带入了日后的学术研究当中。

1990年, 本·安德森在回首自己从事东南亚研究的历程时说, 30年前当他第一次踏上印度尼西亚土地之时, 他从“模糊”的左派立场出发由衷地赞赏苏加诺将军的民粹主义和反帝国主义的意识形态。即便在1964年2月印尼面临严重饥荒之际, 这位印尼民族主义英雄也敢于对美国许诺的经济援助不屑一顾, 甚至在公开场合对时任美国大使霍华德·琼斯说“去你的援助!”<sup>③</sup>。当时, 尽管预感到一场席卷印尼的经济和政治危机即将爆发, 但对传统爪哇的“甘美兰音乐、民间戏剧、哇扬皮影偶戏、宫廷舞蹈、土匪传说和魔术等等”文化形式的迷恋依旧让本·安德森对这个新兴民族国家内部强劲的文化动力做出了非常乐观的

① 关于“康奈尔文件”泄露事件的经过, 详见 Douglas Kammen, “World Turned Upside Down: Benedict R. O.G. Anderson, Ruth Mcvey, and the ‘Cornell Paper’”, in *Indonesia*, 104 (October, 2017), pp. 1–26.

② Benedict R. O.G. Anderson, *Language and Power: Exploring Political Cultures in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 2006, p. 10. 后文出自同一著作的引文, 将随文标出该著名称简称“*Language*”和引文出处页码, 不再另注。

③ Benedict R. O.G. Anderson, “Look Back”, in *The Wilson Quarterly*, 5.2 (Spring, 1981), p. 124.

判断：造就印尼当下“美好时代”的原因是其政治与文化的分离（see *Language*: 10），传统的爪哇文化一定能够帮助印尼度过“指导民主制”<sup>①</sup>带来的社会危机。然而，就在本·安德森结束在印尼的三年新奇而愉悦的生活途经荷兰返回康奈尔大学准备撰写博士论文之际，东南亚地区发生了一系列重大事件，于是一段对安德森而言的“美好岁月几乎从此逝去”（*Language*: 6）。

1965年2月，美国总统约翰逊借口“东京湾事件”大举入侵越南；10月1日清晨，七位印尼军队高级将领突然在雅加达附近的哈利姆空军基地遭到杀害，尸首被投进了深井。随后，苏加诺总统卫队陆军上校翁东通过国家电视台宣布挫败了一场由美国中央情报局暗中指使、旨在推翻苏加诺总统的“九二零运动”。数小时后，苏哈托将军的“战略预备部队”迅速接过了陆军的指挥权，并在第二天肃清了参与“九二零运动”的部队。事件发生后，苏哈托及效忠于他的军方一直宣称“九二零运动”是印尼共产党策划的一场旨在推翻苏加诺总统的阴谋政变。在接下来的数月间，印尼共产党员以及同情共产党的左翼人士约五十万人纷纷遭到印尼军队和警察的血腥屠杀。1966年3月，苏加诺总统被剥夺了实权，1968年苏哈托正式就任印尼总统。<sup>②</sup>

“九二零运动”仿佛一块从天而降的巨石击碎了本·安德森对印尼民族主义道路的未来抱有的美好想象。他的导师、康奈尔大学东南亚研究专业的创始人和领导者乔治·卡辛曾在爪哇中部的日惹亲历过1948年印尼反抗荷兰殖民者的民族独立革命<sup>③</sup>，深刻同情这个国家的民族主义事业。正如有学者指出的那样，作为在东南亚地区参加过第二次世界大战的美国学者，卡辛对印尼民族主义的同情缘于他有意和无意地带入了1770年代北美殖民地人民反抗英帝国统治的历史、文化和政治经验，以浪漫主义的方式将东南亚国家的近代历史按照西方近代线性历史发展的模式划分为传统社会、殖民统治、对民族主义的反应和民族独立几个阶段，并通过在这些国家的历史发展进程中为自己确定位置和角色的方式将自己由“偶然的参与者”转变为“积极的参与者”。<sup>④</sup> 本·安德森接续了卡辛兼有学

<sup>①</sup> “指导民主制”（Demokrasi Terpimpin）：1957—1966年在印度尼西亚实施的一种独特的政治体制。在印尼村落中广泛存在着一种在年长者指导下通过协商的方式达成共识的传统制度。为了维护刚建立的印尼共和国的政治稳定，苏加诺总统从上述政治体制中汲取灵感，创造了一种不信任西方议会制的威权主义制度，它被称为“指导民主制”，其特点是不举行西方式的大选，然而其内阁却同时容纳了包括共产党在内的印尼主要政党。

<sup>②</sup> 在英语世界，关于这场政变发生过程最为详尽的描述和分析，详见 Helen-Louise Hunter, *Sukarno and the Indonesian Coup: The Untold Story*, Westport/ Connecticut / London: Praeger Security International, 2007。

<sup>③</sup> See George Kahin, *Southeast Asia: A Testament*, London/New York: Routledge, 2003, p. 116.

<sup>④</sup> See Terence Chong, “Nationalism in Southeast Asia: Revisiting Kahin, Roff, and Anderson”, in *Journal of Social Issues in Southeast Asia*, 24. 1 (April, 2009), p. 4.

者和政治参与者的双重角色，在他看来，越南、印尼、缅甸、马来西亚、柬埔寨、泰国和菲律宾这些东南亚国家松散地联结起来，构成了一条被称为民族主义的线条，这条长长的线条跨越欧亚大陆，一直延伸到自己的家乡爱尔兰。他认为这些国家在共同经历了漫长而残酷的斗争过程后，从欧洲列强的殖民统治中挣脱了出来，“她有权成为自己所是的东西”（*Language*: 7）。这种情感和心理现象可称为“跨民族的民族主义政治情感认同”，它让本·安德森不再把印度尼西亚视为一个他者，相反，她俨然变成了这位爱尔兰民族主义者后裔口中念念不忘的“我们的国家”：

我的情感和政治教义进入了我的工作当中……我发现自己变成了某种类型的印度尼西亚（印度尼西亚 - 爪哇）民族主义者。一些富有攻击性的美国官员明显鄙视印度尼西亚人，不愿意留给苏加诺足够的时间，并且反对印尼共产党的政策，每当看到他们这样做时，我都会感到愤怒，以至于当苏加诺愤怒地喊出“去你的援助”的反美话语时，我好像感到了一丝兴奋。<sup>①</sup>

本·安德森的这种“跨民族的民族主义政治情感认同”甚至使被殖民者的形象越过了与其敌对方——殖民主义者之间的平衡点，扭转了萨义德意义上的东方主义，成为一种“颠倒的东方主义”（*Language*: 7）。

几乎就在这场政变发生的同一时间，本·安德森和他的同事鲁斯·迈克威立即放下手中的工作，在研究生助理弗里德里克·布鲁奈尔的协助下，对此展开了研究。他们翻阅了康奈尔大学图书馆收藏的二十多种在雅加达和外省出版的报纸，并与在印尼国内的朋友们进行了频繁的交流，在很短的时间内撰写了一份临时性的分析报告。两位作者认为，本次政变是出身于爪哇中部的蒂博尼哥罗营的一小群军官对高居军队上层的七位将军的腐化生活方式不满而引发的“军队内部事件”，他们试图借削弱苏加诺总统和印尼共产党权威的方式夺取国家领导权。在这一权力斗争背后隐藏的是印尼社会自1950年独立以来左与右、伊斯兰与共产主义、地主与无产者、伊斯兰内部诸教派以及市民与农民之间长期积累的“敌意和仇恨”。<sup>②</sup> 与官方公开宣称印尼共产党是政变幕后主使的结论不同，本·安德

① Benedict R. O.G. Anderson, "Frameworks of Comparison", in *London Review of Books*, 38.2 (January, 2016), p. 15.

② See Benedict R. O.G. Anderson and Ruth McVey, *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965, Coup in Indonesia*, *Interim Reports Series*, Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 1971, p. 63.

森和迈克威认为艾迪领导的印尼共产党既没有动机，也没有主动参与筹划和实际卷入政变之中。<sup>①</sup> 由于这是在缺乏直接证据的情况下得出的初步研究结论，加上印尼国内对左翼人士的屠杀尚未结束，为了保护远在那里的康奈尔大学的学生，这篇标为“保密，不得外传和复制”的报告最初仅在二十余位作者的朋友、同事和康奈尔大学研究生之间传阅。然而不幸的是，这些文件中至少有一份被复制和传播，随后通过《华盛顿邮报》泄露到外界，不仅引起了印尼政府和支持苏哈托右翼政权的美国中央情报局的不满从而导致本·安德森本人和乔治·卡辛被禁止进入印尼多年，而且还引发了处于冷战状态中的美国和西方世界知识分子之间的左右之争，最终演变成轰动一时的所谓“康奈尔文件”事件。“康奈尔文件”挑战了奠定苏哈托“新秩序”体制的神话——苏哈托试图将自己打扮成挫败“九二零集团”（军方故意将他们定性为纳粹党卫队“盖世太保”）和印尼共产党企图推翻苏加诺总统阴谋的民族英雄，也深刻影响了印度尼西亚的政治和思想生活，它所造成的政治影响是二十世纪其他事件难于比拟的。<sup>②</sup>

本·安德森根据自小耳濡目染的爱尔兰民族革命的悠久传统和切身经验，在其“跨民族的民族主义政治情感认同”之下自然而然地将1945—1950年间印度尼西亚的历史简单想象为一段民族革命的光荣历史。在他看来，印尼与爱尔兰民族同样经历了艰苦的反殖民主义和反帝国主义斗争并最终赢得了胜利，而受到民族革命洗礼的印尼必将与自十八世纪七十年代以来在欧洲和美洲发生的所有民族革命一样，发生一场深刻的社会革命和文化革命。在美好的六十年代，本·安德森似乎看到了这个民族充满希望的未来，尽管在苏加诺统治后期印尼社会普遍存在的政党纷争、族群冲突、经济萧条和官员腐败等等现象预示了一场深刻的政治危机的到来。本·安德森的合作者迈克威在纪念文章中说，本·安德森1957年来康奈尔大学是为了“寻找革命”<sup>③</sup>，当然他并非要颠覆现存的制度，而是试图寻找导致一个像大英帝国如此庞大的殖民体系最终崩溃的一系列深刻的社会和政治因素。爱尔兰在1922年宣布独立之后，支持英爱联邦和爱尔兰独立建国的两派之间也曾爆发过激烈的内战，但是当时的印尼却是一个拥有全部主权的新型民族国家，如何解释这个独立后的民族国家内部发生的政治残杀？“康奈尔文件”

① See Benedict R. O.G. Anderson and Ruth McVey, *A Preliminary Analysis of the October 1, 1965, Coup in Indonesia*, *Interim Reports Series*, p. 132.

② See Douglas Kammen, “World Turned Upside Down: Benedict R. O.G. Anderson, Ruth McVey, and the ‘Cornell Paper’”, in *Indonesia*, 104 (October, 2017), p. 3.

③ Ruth McVey, “Ben Anderson and the Imagining of Indonesia”, in *Indonesia*, 101 (April, 2016), p. 15.

作者认定印尼政治悲剧的原因就在于军人独立于政府之外，国家权力凌驾于民族利益之上，而两种现象均根植于爪哇的文化传统当中。本·安德森并没有采用传统马克思主义的路径，将印尼的民族革命和政治悲剧归为国内阶级利益的冲突；在他看来，激烈的政治变革恰恰体现了爪哇传统文化的连续性，革命没有打断爪哇的文化传统，相反，它以激进的方式回归了与它同质的文化传统。换言之，民族革命是保持爪哇文化统一性和连续性即印尼民族主义的工具而非相反。在拓展自己的博士论文《青年革命：1945—1946年的印度尼西亚政治》时，安德森首次发现了推动印尼革命的根本动力——民族主义。<sup>①</sup> 人类学家西格尔观察到，在印尼1965—1966年政变之后，本·安德森为了投入民族主义的研究显然“将革命放到了一边”<sup>②</sup>。如果说“康奈尔文件”着重在政治层面分析了由政党、教派、军人和政府组成的国家权力网络，那么在此之后，特别是在遭到苏哈托政府“放逐”之后，本·安德森的目光逐渐下移，转而效仿英国马克思主义史学家 E. P. 汤普森、乔治·卢迪和埃里克·霍布斯鲍姆，开始讲述印度尼西亚“从底层来的历史”<sup>③</sup>。新故事的主人公将不再是苏加诺、哈达、萨赫利尔和苏哈托等民族英雄与政治精英，而是来自爪哇社会中在政治态度上非常激进的青年阶层。在本·安德森看来，青年群体的文化选择才是印尼革命和民族主义的真正来源，用他自己的话说，“青年本身是传统爪哇社会的一个本质的范畴，爪哇文化赋予其一种风格和自身意义”（*Java*: 2）。

根据人类学家克利福德·格尔茨对爪哇传统家庭结构的研究，本·安德森将传统爪哇成年男性的人生轨迹划分为四个阶段：童年、青年、成熟期和老年。爪哇儿童从出生起就在父母和宗亲的照料下生活，他们对长辈保持着严格的敬畏和顺从，直到行割礼之后，他们才能成为真正的爪哇男人或者穆斯林。自从进入青年期，他们便纷纷走出家门，寻找能够传授自己智慧和知识的“古鲁”（教师）。本·安德森依据另一位人类学家维克多·特纳提出的“过渡礼仪”理论，将这段“既非男孩也尚未成为人父”，即介于前后两种不同人生状态之间的青年期，命名为“过渡期或临界期”（see *Java*: 4）。处于过渡期的爪哇青年可以被理解为

---

① Benedict R. O.G. Anderson, *Java in a Time of Revolution: Occupation and Resistance, 1944 - 1946*, Ithaca/London: 1972. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“*Java*”和引文出处页码，不再另注。

② James T. Siegel, “Once Again: Nationalism and Revolution”, in *Indonesia*, 101 (April, 2016), p. 29.

③ James T. Siegel, “Once Again: Nationalism and Revolution”, in *Indonesia*, 101 (April, 2016), p. 25. “从底层来的历史”观念源自法国革命史编纂学，它追求“普通民众而非精英、从下看而不是从上看的历史”（see Lucien Febvre, “Albert Mathiez: un tempérament, une éducation”, in *Annales d'histoire économique et sociale*, 18 [1932], p. 576）。

一个由分离（家庭和社会）、集中（寄宿学校）和预备（进入社会）这三个环节构成的过程。古鲁要么是巫师、拳师或是怀揣防身秘籍的高人，要么就是伊斯兰教士，他们为登门求教的学生提供衣食，并与之朝夕相处。作为回报，青年人对古鲁言听计从，并力所能及地帮助他们从事农耕或者完成其他任务。位于偏僻乡村的伊斯兰寄宿学校一方面使青年人脱离了家庭和牢固的社会结构，产生了一种轻松、自由和漂浮的感觉和宗教意识；另一方面，相对封闭的环境也促使青年人产生了稳固的共同体意识和集体认同，逐渐形成了“单纯、互助、团结和无私的真诚”的价值观，而伊斯兰教义又恰逢其时地点燃了他们的生活热情（see *Java*: 5-7）。于是，由单一男性构成的、唯巫师之命是从的青年组织形式贯穿了整个爪哇岛的历史，“传统爪哇文化所包含的乌托邦的、崇尚意志的和超越性的因素通过这些组织吸引了大批热情的成员”（*Java*: 9）。在和平时期，乌托邦的因素塑造了青年人的内心世界，“无论它体现为通过学习、禁欲和祈祷的方式去寻找绝对的东西，还是通过身体和巫术的磨炼去追求权力”；在危机时期，“乌托邦精神则呈现出某种外在的面目，这是对分裂和自然灾害做出的反应，它们在传统上被视为预示王朝衰落和宇宙秩序发生危机的可见信号”（*Java*: 9）。在不同的历史时期，伊斯兰寄宿学校的学生们往往能够挺身而出成为新王朝继承人的支持者、宗教兄弟之情的宣传者，甚至成为将巫术与宗教汇于一身的劫匪。在荷兰殖民统治时期，爪哇历史上多起农民叛乱的领导者都出自这个青年群体。每当印尼社会遭到外力压迫而陷入分崩离析之时，寄宿学校这一爪哇青年的特殊组织必然会迸发出强大的生命活力。于是，“社会变成一所巨大的寄宿学校，寄宿学校的生活方式成了规范和必要”（*Java*: 10）。在本·安德森眼里，爪哇青年是印尼社会应对危机所必需的超越性精神动力。

1942年3月，日本打败荷兰占领印尼之后，大肆掠夺当地的原材料以补充日益吃紧的军需，强迫征用印尼劳动力进行大规模工业生产，致使印尼的经济尤其是港口贸易受到严重打击。为了增加税收并加强与本地人的合作，日本殖民当局将印尼的乡绅和城市精英逐步吸收为高人一等的殖民官员，加剧了后者同普通民众之间的矛盾，印尼传统的社会结构因此难以为继。日本当局还禁止任何类型的学校使用荷兰语教材和荷兰语教学，爪哇的高等教育也由此陷入停滞。失去继续接受教育机会的青年学生要么返回家乡，要么进入日本人的军政府，大多数在殖民政府的宣传部谋职，只有少数经济状况不错的人才退隐到私人领域，会见朋友、讨论自己的现实和未来，其中有不少人后来成为地下抵抗组织的成员。本·

安德森声称，学校教育和事业道路的中断使青年人进入了一个“撤退和自我准备的时期”，“意外爆发的战争为那些 [接受西式] 教育偏离传统文化领域的少数青年人创造出一种向传统文化复归的复杂体验” (Java: 20)。日据时期，尽管传统爪哇青年教育机构被纷纷关闭，但是日本殖民政府在 1943 年 10 月建立的“卫国志愿军” (Peta) 对印尼民族意识的形成和即将爆发的独立战争起到了至关重要的作用。从爪哇各地征召而来的青年人按行政区划组成连队，负责保卫该地区不被盟军攻占。连队的初级军官往往从中学教师、官员和伊斯兰显贵中选拔，他们必须在“青年军校”接受严格的军事训练和武士道精神的培养，对士兵担负起道德上的引导和监督责任。“青年军校”与伊斯兰寄宿学校的相似之处显而易见，但是增加了保卫祖国的现代内容，“卫国志愿军的生活经验和该机构提供的意识形态训练，创造并加强了成员们的民族主义政治意识” (Java: 22)。类似的青年政治和军事组织还有 1943 年 4 月由日本军政府建立的“青年军”、1944 年 1 月建立的爪哇圣公会以及苏加诺领导的“先锋队” (Barisan Pelopor) 等等。本·安德森分析道，诸如此类的青年组织均是印尼社会危机的产物，其成员们的行为方式脱离了传统社会为其规定的人生轨迹，这些相似的创造是为了一个即将到来的历史时刻，后者的意义就是“民族的命运” (Java: 30)。他继续补充说，这种经验及其意义绝非仅限于该组织内部成员，而是穿越由朋友和乡亲构成的巨大信息网络，通过帮派、足球赛和学校教育的方式传播开来“在日本占领末期，[一种期待和准备的感觉] 就像一架巨大的引擎被愈加猛烈地加速，但是尚未合上齿轮。” (Java: 31)

在这里，本·安德森并没有像传统民族主义理论家那样，将印尼民族主义的产生简单地看作由西方发明的启蒙理念通过荷兰殖民教育手段传播到印尼使然，而是认为与荷兰迥然不同的日本殖民主义风格的“召唤” (see Java: 32) 使爪哇传统青年文化将自身转化为政治现实。日本军人强调东方人的内在精神和纪律规训高于西方的技术和物质手段，在印尼传统文化中，这种精神力量被认为是来源于宇宙的能量，后者“只有通过禁欲的洁净和精神的规训才能被集中和汇聚起来” (Java: 33)。同时，强调精神力量也意味着对“西方理性算计的鄙视”和对东方文化中“顿悟”的高扬 (see Java: 34)。日本殖民统治激活了爪哇或者印尼的文化传统，在爪哇的青年人看来，只有放弃西方价值，回归印尼文化传统，才能使本民族重获新生“只有哇扬皮影偶戏、武士和骑士、无私和勇气才是社会幸福和繁荣的保障。” (Java: 34)

因此，本·安德森认为，印尼的民族革命与其说是一场革命，不如说是爪哇传统力量借用政治革命的手段进行的文化复辟，以激进的保守方式维护民族的传统。传统文化是印尼民族主义的根本特征。1944年9月，日本已经预料到战败的危险，为了不使印尼再度落入盟军和前殖民者荷兰人手中，并继续推动“大东亚共荣圈”的殖民战略，内阁总理小矶国昭在帝国议会提出，“东印度地区”未来将被“给予”独立。自此之后，在殖民地后方的农民和学生抵抗运动此起彼伏，与这批人以公开的方式向日本占领军展示敌意不同，居住在雅加达的受教育青年市民选择了地下斗争的方式以防遭到日本宪兵队的迫害。从事地下抵抗运动的青年人主要来自三个阵营：其一是在苏丹·萨赫利尔的影响下形成的医学院学塾，其成员接受荷兰殖民教育，政治态度上倾向于社会民主观念，拒绝与日本殖民政府合作，主张与之进行公开的斗争；其二是在日本军政府宣传部供职的印尼人组成的“印度尼西亚新一代学塾”，其领袖人物是哈伊尔·萨勒和苏卡尼。在日本激进民族主义者清水均的教导下，这个学塾接受了高强度的民族主义教育，苏加诺和哈达等著名民族主义政治家先后在这里发表过讲演；第三个也是最富有争议的阵营就是由设在雅加达的日本海军联络办公室负责人前田精建立的“印尼独立养正塾”。1962年4月，本·安德森曾经面对面地采访过这位据说是“非常坦诚的”（*Life*: 61）前日本海军少将。前田精回忆道，建立这个学塾的初衷是为了弥补印尼缺乏强有力领导者的不足，为此，他常常邀请那些著名的民族主义政治家讲演，其中甚至还包括始终坚持不与日本殖民者合作的萨赫利尔，后者怀疑前田精筹办“印尼独立养正塾”的目的是培养渗透分子进入共产主义和亲共产主义的地下抵抗组织内部，借机将他们分化为亲斯大林派和更加倾向于民族主义的共产主义两派（*see Java*: 45）。曾经在东南亚参加过盟军作战的卡辛认为，前田精等日本殖民官员同情和支持印尼民族主义运动是出于一种精明的政治利益计算：在二战末期，这些非常讲究现实策略的日本军官预料到无论日本还是英美盟军都会败于强大的苏联，将来日本或许只能与苏联合作，那么假如自己的国家能够以一种反西方甚至是支持共产主义的姿态在东南亚这个战略中心培养起新一代的领导者，势必会从中获益。<sup>①</sup>

值得我们特别注意的是，本·安德森既否认了萨赫利尔对前田少将的指控，也反对其导师卡辛提供的上述解释，而是坚持肯定以前田精为首的日本海军官员

<sup>①</sup> See George Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, Ithaca: Cornell University Press, 1959, p. 116.

对印尼民族主义事业的同情和支持事出真诚。在二战后期崛起的印尼领导者当中，认同前田精真诚支持印尼革命的人，既有一贯主张在日本与英美之间谋求政治平衡的哈达，又有持单纯民族主义态度的亚当·马利克，还有亲苏联的印尼共产党领导人魏卡纳，后者直到 1962 年受访时依然未改变这一态度（see *Java*: 46）。卡辛在 1952 年出版的《印尼民族主义与革命》一书中提到，哈达认为前田精和他的海军武官府在处理自己的国家和世界范围内的社会问题上都秉持一种“非常进步的方式”。他继续说，与前田精等人关系密切的一些印尼知识分子吃惊地发现这些日本军官拥有丰富的马克思主义知识，相信他们都是具有“国际主义倾向的共产主义者”，有迹象表明他们暗中支持了印尼著名的马克思主义民族主义思想家谭·马拉卡。<sup>①</sup>

1921 年，马拉卡曾经短暂地加入过印尼共产党，不久就因反对该党制定的立即发动革命的策略而退党。第二年，他在流亡荷兰期间加入荷兰共产党，计划利用议会政治平台为自己的家乡谋求独立地位。此后，马拉卡继续流亡于柏林、莫斯科、广州、新加坡、德里、马尼拉、曼谷、上海等欧亚各地。1942 年 4 月，马拉卡结束流亡生活回到雅加达，开始召集自己的学生和年轻一代展开反对英国军队占领印尼的斗争。1922 年，马拉卡曾与印度革命者 M. N. 罗伊、越南共产主义者胡志明等亚洲革命者共同参加了在莫斯科召开的共产国际大会，并当选为共产国际驻东南亚代表。在长期的流亡生涯中，马拉卡在东南亚、南亚和东亚地区赢得了广泛的国际声誉和政治影响。<sup>②</sup> 马拉卡思想中的反西方和追求泛亚主义团结的色彩与日本试图扮演亚洲解放者的角色及其谋求“大东亚共荣圈”的殖民战略从外表上看确有吻合之处，因此他极易被日本殖民当局所利用。卡辛猜测，尽管人们并不认为马拉卡会为了日本和苏联牺牲印尼的民族利益，但日军或许使他相信了日本人对印尼民族事业的支持是出于诚恳的态度。<sup>③</sup> 本·安德森则在第一篇学术论文《日本乃亚洲之光》中得意地宣称自己比前一代印尼学者更加深刻地认识到了日据时期的复杂性，既看到了日本殖民统治的残酷性，同时又宣称“如若不承认日本的贡献，那么印度尼西亚革命便不可理解。”（*Life*: 64）

① See George Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, p. 118.

② 关于马拉卡的生平，详见 Helen Jarvis, “Tan Malaka: Revolutionary or Renegade?”, in *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 19. 1 (1987), pp. 41–54; Ruth T. McVey, *The Rise of Indonesian Communism*, Ithaca: New York: Cornell University Press, 1965.

③ See George Kahin, *Nationalism and Revolution in Indonesia*, p. 119.

然而，本·安德森之所以如此看重日本殖民政府在印尼民族独立运动中所起的作用，实际上源于他对第二次世界大战结束前夕国际左翼政治状况的错位想象。在本·安德森眼里，马拉卡、魏卡纳、哈达和马利克等印尼民族主义者与前田精等日本海军军官的合作基于前者相信这位日本的“马克思主义者”始终秉承着国际主义甚至是共产主义的处事原则，双方的合作实质是（殖民地的）“温和共产主义者”、印尼独立运动的领导者与“反对日本帝国主义战争”、反对将印尼、缅甸、菲律宾等东南亚国家重新纳入日本帝国的殖民主义体系，从而主张系统性地“解放亚洲”（*Life*: 64）的共产主义者之间的合作。在“康奈尔文件”中，本·安德森对印尼共产党的同情和悲悼之情溢于言表，以至于在证据显然不足的情况下首先排除了印尼共产党的主谋嫌疑，这种受制于同情的“偏袒”行为受到康奈尔大学校友、与本·安德森过从密切的另一位犹太裔印尼学家赫尔伯·菲斯的质疑。本·安德森在愤怒之余，直斥菲斯是在为苏哈托的纳粹行为辩护，这一毫无根据的指责给后者带来了极大的侮辱和伤害。<sup>①</sup> 在这里，自二十世纪六十年代一直活跃在本·安德森头脑当中的“比较的幽灵”<sup>②</sup>再度作祟，在“跨民族的民族主义政治情感认同”作用之下，他忽视了被殖民者和殖民地臣民/公民围绕各自主权的想象，忽视了日本殖民统治在印尼和东南亚人民心目当中的残酷形象及其带来的内心创伤。

1942年8月，在占领印尼后不久，日本南方军第16军司令部颁布命令，禁止印尼当地人组织一切政治活动。另一方面，为了缓解紧张的政治气氛，排解民众的政治热情，军政府发起了一场“三A运动”，其目的是汇聚全民力量消除西方的危险影响，保护“东方精神”不受荷兰旧殖民主义的玷污，极力灌输“亚洲是亚洲人的亚洲”、“日本乃亚洲母亲”的亚洲优先观念，动员普通民众支持日本发起的太平洋战争，促使印尼在文化和精神上融入日本倡导的“大东亚共荣圈”，并露骨地宣称“日本乃亚洲之领导者，日本乃亚洲之保护者，日本乃亚洲之光”<sup>③</sup>。随着太平洋战争进入紧迫阶段，日本朝野认识到必须尽快和尽可能地取得印尼本地人提供的物力和人力帮助才能维持战事不败。然而不久之后，时任

<sup>①</sup> See Jemma Purdey, “Being an Apologist? The Cornell Paper and a Debate between Friends”, in Robert Cribb, ed., *Transmission of Academic Values in Asia Studies, Workshop Proceedings*, Canberra: Australian National University Press, 2009, p. 7.

<sup>②</sup> Benedict R. O.G. Anderson, *The Spectre of Comparison: Nationalism, Southeast Asia and the World*, London/New York: 1998, p. 2. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名名称简称“Spectre”和引文出处页码，不再另注。

<sup>③</sup> See M. A. Aziz, *Japan's Colonialism and Indonesia*, The Hague: Matinus Nijhoff, 1955, p. 209. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名名称简称“Japan's”和引文出处页码，不再另注。

内阁首相的东条英机在日本第 82 届国会发表讲演，在许诺给予缅甸和菲律宾独立的同时，却只允许“爪哇人参与政府”，这些内容还“被包裹上日本慷慨大方的外衣，仿佛再也没有其他迫使日出之国显示仁慈的理由了”（*Japan's*: 215）。然而日本人的慷慨却是有限的，在日本殖民政府看来，允许印尼人参与政府、成立顾问会议的举措已经让他们在民族独立的路线上走得太远了。1943 年 11 月 5—6 日，“大东亚会议”在东京召开。印尼非但没有受到邀请，其独立的议题也根本没有被列入会议日程。会议号召日本与伪满洲国、中国、菲律宾、泰国和缅甸这些独立国家彼此承认各自的自主权、致力于消除种族差异，并在“大东亚共荣圈”的框架下展开国际合作。直到十天之后，即 11 月 15 日，日本殖民政府才迫于战争的不利局势，为了消除印尼人的失望情绪，派出了苏加诺、哈达等三人组成的“中央顾问会议”代表团前往东京。然而，东条英机既没有答应印尼代表的独立要求，也不允许他们吟唱国歌《伟大的印度尼西亚》、悬挂红白相间的印尼国旗，更没有允许苏加诺等人会见任何一位参加“大东亚会议”的其他独立国家代表。在日本占领军司令部的要求下，苏加诺一行三人代表印尼人觐见了裕仁天皇，向他表达了印尼人的谢意。回国之后，苏加诺又在日本人的授意下通过媒体描述了当时的场景“天皇陛下同意接见我们，并允许我们向他当面表达谢意。不仅如此，我们还受到了身着盛装的陛下的接待。我们无法用言辞表达对这份荣耀的感激之情。然而，我们得到的全部荣耀，在我们看来应当主要归功于爪哇的印尼人民。”（*Japan's*: 219）胁迫一位殖民地领袖向宗主国主权者裕仁天皇行臣子之礼，这符合日本殖民者对印尼人民进行全面“心理改造”<sup>①</sup>的治理风格。

日本军事和政治精英如此看重印度尼西亚群岛作为太平洋交通要道和工业原材料产地所具有的地缘政治和经济贸易地位，以至于即使在战局越来越不利于自己的危急情况下，依然不肯放弃对殖民地人的心灵“归化”。对印尼人的心理改造和精神归化策略也显现出相互矛盾的两面：日本殖民政府实施的偏重精神力量的策略，一方面有力地扫除了印尼人面对西方人或白种人的自卑心态，借助于日本人推行的爱国教育和军事训练，印尼人汲取了爪哇传统文化中的道德和权力观念，其民族意识和独立愿望日渐高涨；但另一方面，正如亲历日本殖民统治的印

---

<sup>①</sup> Goto Ken'ichi, "Modern Japan and Indonesia: The Dynamics and Legacy of Wartime Rule", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 152. 4 (1996), p. 541. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Modern”和引文出处页码，不再另注。

尼作家曼坤神父所言“日本提供[给印尼]为时三年又半的沙文主义和法西斯主义教育，使当地的法西斯主义和卑贱情结被嵌入我们这一代征服者的基因当中。”(“Modern”: 542)与荷兰殖民者“平静的、商业的和市民式的”(Java: 31)温和治理风格不同，日本人热衷于以“粗陋和残酷”的方式灌输以亚洲价值为核心的意识形态，塑造围绕大和民族展开的一种类似于十九世纪欧洲浪漫主义式的民族主义想象；荷兰殖民者尚能有限度地约束和容忍印尼当地的政党活动，日本则将后者视为危险的行为并加以严格控制。虽然军事化管理和军事教育措施的确促进了印尼民族意识的形成，但一旦当它“忽视了东印度人民的传统习惯，冒犯了它们，那么他们对日本的情感也就会比前殖民者荷兰人更加充满仇恨”(“Modern”: 538)。

没有得到“大东亚会议”入场券的屈辱在苏加诺的心中埋下了仇恨日本的种子。十多年后，在1955年4月于万隆召开的亚非会议上，苏加诺根本不愿提及1943年在东京举办的那次会议，他声称万隆会议<sup>①</sup>才是印尼这个大国发起的“世界上第一次由全体亚洲人参加的会议”(“Modern”: 548-549)。尽管如此，“大东亚会议”之后的苏加诺迫于形势所需仍然选择与日本人合作以谋求民族独立，但是他的妥协策略却招致年轻一代民族主义者的不满和激烈批评。当盟军逼近印尼群岛时，日本战争内阁迫切需要加快与殖民地人民合作的步伐。1944年9月，小矶国昭在国会的讲演中明确表示未来将赋予印尼独立地位，“以确保东印度种族的永久福祉”(Japan's: 232)，并组成以苏加诺为首的“筹备独立调查委员会”讨论解决与独立有关的一些难题。然而，无论是日本提出的独立方案和步骤，还是在其主导下接连召开的七届“筹备独立调查委员会”会议却始终只围绕如下主题展开，即如何消除印尼与日本之间的种族和政治地位差异、如何加强两者的融合以及如何培养共同的“民族感情”等等。因此，在东印度群岛上建立一个符合日本长远战略利益的“大东亚国家”才是隐藏在宗主国日本许诺印尼独立政策背后的真实企图，将一个独立的印尼国家纳入“大东亚共荣圈”的联邦主义方案与印尼人追求独立主权的民族主义理想相去甚远。

1945年8月7日，日本南方总军总司令寺山寿一发布命令，要求建立“独立筹备委员会”，指示设在雅加达的日本殖民当局“加快采取最后措施以建立一个独立的印尼政府制度”(Japan's: 520)。即便距离投降之日只有短短八天时间，

<sup>①</sup> 关于苏加诺、万隆会议与战后国家秩序的研究，详见 Amitav Acharya, “Studying the Bandung Conference from a Global IR Perspective”, in *Australian Journal of International Affairs*, 70. 4 (2016), pp. 342-357.

日本还是为印尼的独立开出了这样苛刻的前提条件，即要求发挥印尼的战争潜力，与大日本帝国合作并力争取得“大东亚战争”的胜利。为了响应上述指令，苏加诺、哈达和拉吉曼代表筹备委员会于8月9日启程赴日本南方总军司令部咨询有关印尼独立的领土范围和时间问题。当苏加诺一行三人经过长途跋涉来到西贡以北300公里外的一个名为达拉的地方时，他们得到的回答却是印尼的独立必须首先满足在军事方面与日本合作并取得胜利的前提条件。但是，包括印尼共产党在内的左翼民族主义者早已对苏加诺在民族独立问题上与日本殖民政府的合作大为不满，以推翻日本殖民统治的革命方式争取本民族的独立已经成为共识。<sup>①</sup>马克思主义者谭·马拉卡在他第二次回归印尼期间(1942—1945)甚至将苏加诺与日本殖民当局的合作视为前者犯下的“主要罪责”，指责“他企图通过外来力量扼杀印尼的民族主义”<sup>②</sup>。苏丹·萨赫利尔站在社会民主主义的立场上，反对通过日本发起和主持的“独立筹备委员会”宣布独立，相反，他希望印尼的独立事业应当具备反日和反法西斯精神。<sup>③</sup>

1945年8月15日下午，从广播中得知日本已无条件投降的多个雅加达青年组织开始集会，并选出了以“印尼独立养正塾”成员魏卡纳为首的代表团于当晚10点来到苏加诺位于雅加达柏冈散提姆尔街56号的寓所，敦促后者在“独立筹备委员会”会议召开之前立即宣布印尼独立。然而，苏加诺却以不能贸然开罪日本人为由断然拒绝了魏卡纳等人提出的要求。魏卡纳一行抱怨前者没有尽到领导的职责，威胁要立即发动流血政变，但他们没有取得苏加诺的支持，悻悻离去。当天午夜，当日本宣布无条件投降的确切消息传到雅加达街头时，激动万分的青年们终于采取了行动。16日凌晨四点，萨勒、苏卡尼和魏卡纳等人用两辆小轿车将哈达和苏加诺夫妇及孩子劫持到雅加达以东80公里外通往万隆途中的冷卡斯登歌罗镇的“卫国军”军营，再次逼迫两位领导者立即宣布印尼独立。其实早在8月14日苏加诺和哈达从西贡返回雅加达时，他们就听到了日本投降的风声，为此二人还试图当面向日本军政监部部长山本茂一郎少将求证，可是后者并未予以会见。15日下午，二人又来到海军武官府拜见前田精，按照本·安

---

① See Han Bing Siong, "Sukarno-Hatta Versus the Pemuda in the First Months after the Surrender of Japan ( August-November 1945) ", in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 156. 2 ( 2000 ), p. 235. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Sukarno-Hatta”和引文出处页码，不再另注。

② Rudolf Mrázek, "Tan Malaka: A Political Personality's Structure of Experience", in *Indonesia*, 14 ( Oct. , 1972 ), p. 40.

③ See J. D. Legge, *Sukarno, A Political Biography*, Singapore: Didier Millet, 2003, p. 210.

德森的说法，这位海军少将告知二人“确信”（*Java*: 68）日本已经战败，但尚未得到官方的消息。许多当事者和包括本·安德森在内的印尼专家均认为，苏加诺在冷卡斯登歌罗军营以和前一天晚上相同的理由回绝了绑架者的要求，因此绑架者并没有达到他们的政治目的。8月16日晚十点，在海军官员西嶋重忠、前田精等日本军人做出愿意协助印尼独立的许诺之后，供职于海军调查局的青年组织成员苏巴佐将苏加诺和哈达二人带到了前田精的办公室。凌晨三点，包括苏加诺、哈达在内的“独立筹备委员会”委员、青年组织代表萨勒、苏卡尼及与其关系密切的穆瓦迪、迪亚等人聚集在帕拉帕坦大街10号，共同商讨宣布独立的细节。苏加诺首先宣告日本人已经同意印尼“秘密独立”（*Java*: 82），告诫大家不必担心其后果。于是前田精、苏加诺、西嶋重忠、苏巴佐、吉住留五郎、三好俊吉朗来到前田精寓所，共同起草了印尼独立宣言。17日凌晨，苏加诺在哈达和拉蒂夫中尉的陪同下，在寓所门前宣读了这份由印度尼西亚和日本殖民政府代表合拟的独立宣言，现场升起了红白相间的印尼国旗，奏响了国歌《伟大的印度尼西亚》。

在本·安德森有关印尼民族主义的历史叙述中，担当主角的不仅仅是苏加诺、哈达等民族主义英雄和爪哇青年领袖，还有同情和支持印尼民族主义事业的山本茂一郎、前田精、西嶋重忠、吉住留五郎、三好俊吉朗等一批日本海陆军军官。在1960—1970年代从人类学视角出发对传统爪哇神话<sup>①</sup>和权力观念<sup>②</sup>所做的研究当中，本·安德森曾经明确声称印尼民族主义的兴起并非源于西方殖民者带来的启蒙理念，而是自身传统文化发展的结果；然而，眼下他所提供的则是另外一幅印尼民族主义的历史图景，在这一进程中，日本殖民者弥补了荷兰殖民者留下的缺失，承担起了印尼传统社会中的“古鲁”职责，扮演了引导印尼回归自身文化和政治传统的教师角色。

印尼的民族独立进程在多大程度上依赖于日本殖民政府的同情和支持？这种同情和支持究竟是出于道德真诚、国际主义，抑或其本身就是日本殖民主义和“大东亚共荣圈”战略的一部分？关于1945年8月16日凌晨雅加达青年组织绑架苏加诺的真实意图，当事人和后来的历史学家们说法不一。一种意见认为这是

---

① See Benedict R. O.G. Anderson, *Mythology and the Tolerance of the Javanese*, Jakarta: Equinox Publishing, 2009. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“*Mythology*”和引文出处页码，不再另注。

② See Benedict R. O.G. Anderson, “The Idea of Power in Javanese Culture”, in Clair Holt, ed., *Culture and Politics in Indonesia*, Jakarta: Equinox, 2007, pp. 1–70.

为了防止苏加诺和哈达在雅加达发表不利于正在筹划中的政变的言论，或者是为了让两位领导人暂时避开政变的伤害以及日军的抓捕。<sup>①</sup>也有人认为绑架者只是为了再次提出前一晚已经提出的革命要求。本·安德森否认了上述两种说法，暗示苏加诺的态度之所以不为所动是因为他仍然对日本军官的许诺抱有一线希望（see *Java*: 75），这与作者引述时任前田精助手和翻译的西嶋重忠的描述相互印证。8月15日晚上，当苏加诺从前田精那里第一次听到日本投降的消息时说自己“感到如鲠在喉一般”，但当时在场的青年组织成员苏巴佐的态度却截然相反，他质问苏加诺道“你为什么这样说？我们已经开辟了印度尼西亚的道路，不能因为局势生变就发生动摇……日本投降与否无论如何都不会影响我们的独立。”（*Java*: 68）这段生动的对话截取自西嶋重忠和中谷义男（时任山本茂一郎助手）的回忆，而这一回忆则出自本·安德森个人保存的前田精《在印尼独立的前夜》一文的一份从未公开发表的英译稿附录的注释部分，前田精撰写的这篇回忆录最初发表在1950年3月12日出版的日本《朝日新闻》上。由于无法阅读大量有关二战历史的日文文献，本·安德森对前田精及其他亲印尼日本军官在日本战败前夕的所作所为的叙述只能依赖前田精本人事后所做的英文《供词》、《自述》和上述回忆录的那份粗疏的英译稿件以及本·安德森在1962年对前田精本人所做的英文访谈（see *Java*: 68; *Life*: 61-64）。

1946年4月，前田精被俘，盟军当局以未能保持印尼政治现状的罪名将他移交给日军军事法庭，再由后者羁押在雅加达西部的裹踱刻村和新加坡，直到1947年才将他无罪释放。前田精在法庭上的询问笔录和交代材料，即《供词》和《自述》，现被收藏于荷兰国立战争史料研究所<sup>②</sup>，然而笔者发现，这位前日本海军少将对其在日据时期的行为表述前后并不一致。面对法庭的讯问，为了减轻罪责，前田精曾经辩称假如日本不那么迅速地战败，那么苏加诺将会顺利地组建自己的政府；不然，“印尼人便会摆脱日本人，将主动权掌握在自己手中”；而假如盟军的登陆打断了这一进程，那么印尼人就会更加倾向于通过“谈判与合作”解决独立问题（qtd. in *Japan's*: 255）。言下之意就是印尼民族主义是印尼人的创举，无关乎外部势力的帮助或干涉。1949年日本军事法庭因前田精很少“与

<sup>①</sup> 8月15日午夜，当前田精收到日本投降的官方消息并且想要及时将之通报给苏加诺时，却发现后者和哈达一起消失不见了。安德森推测前田精、西嶋和苏巴佐首先想到的是他们二人可能已经被日本宪兵队逮捕（see *Java*: 76）。

<sup>②</sup> 藏于荷兰国立战争史料研究所的档案，详见“Interrogation-report T. Maeda”，R. V. O.（Rijksinstituut voor Oorlogsdokumentatie），Nefis AJ/33126。

日据时期发展起来的独立运动的舆论变化以及与印尼日本间持续展开的政治谈判有联系”<sup>①</sup> 为由宣判他无罪，这个判决招致重新占领印尼并急于追究日军战争责任的荷兰殖民当局的不快。1949年12月，荷兰殖民者迫于联合国和国际社会的压力承认印尼独立，于是前田精在1950年3月出版的回忆录中，有意夸大了他本人及其领导的海军武官府与苏加诺个人的亲密关系和日本人对印尼独立事业的贡献。脱离军界后，前田精一直想重返印尼，寻找开发石油的商业机会<sup>②</sup>，然而自1957年两国正式建立外交关系起，双方就围绕战争赔款问题陷入了旷日持久的谈判。尽管苏加诺总统曾在1958年2月访日时特意会见了这位老朋友，但他对前田精、西嶋重忠和三好俊吉朗三位前日本殖民官员陆续发表的回忆录非常不满，并在1959年8月17日的国庆纪念讲演中驳斥了他们所谓印尼民族独立乃日本人缔造的说法，否认了日本人对印尼民族独立的贡献。<sup>③</sup>

从精神和感情方面看，源自日据时期的对日本人的极度不信任构成了1950—1960年代印尼对日外交的基石，这表明两国在经济方面的密切联系并没有消除印尼人心里对日本扩张主义政策的担忧。1966年政变之后，印尼人更是把日本视为“严重的威胁”。面对日本的经济援助，1973年，与苏哈托总统关系密切的一位军事顾问曾说，日本人“既能让我们活过来也能让我们死去”；另一位军队领导人则说“我们正在经历我们所称的日本的第二次侵略……日本想要控制我们”。在普通印尼人心目当中，日本人“残酷、富于攻击性、不可理喻”，很多人认为“日本并非真想看到印尼成为一个强大的国家”。<sup>④</sup> 1991年秋天，日本明仁天皇对马来西亚、泰国和印尼进行了一次史无前例的访问，三国官方均对天皇此行表示欢迎，然而雅加达的一家有影响力的报纸却发表了题为《伤口愈合了，但伤疤还在》的社评，深刻表达了赢得民族独立之后的印尼人在面对日本殖民政府和日本人时心头涌起的悠长的记忆、持久的创伤和无限的庆幸（see “Modern”：14）。而安德森不仅将前田精及其翻译和助手西嶋重忠这些多少倾向

<sup>①</sup> Robert Cribb, “Avoiding Clemency: The Trial and Transfer of Japanese War Criminals in Indonesia, 1946–1949”, in *Japanese Studies*, 31.2 (September, 2011), p. 166.

<sup>②</sup> See V. Liebermann, M. C. Ricklefs, eds., *The Encyclopedia of Indonesia in the Pacific War: In Cooperation with the Netherlands Institute for War Documentation Handbook of Oriental Studies, Section 3: Southeast Asia*, vol. 19, Amsterdam: Brill, 2009, p. 545.

<sup>③</sup> See Kevin Blackburn, “War Memory and Nation-building in South East Asia”, in *South East Asia Research*, 18.1 (2010), p. 24.

<sup>④</sup> See Franklin B. Weinstein, *Indonesian Foreign Policy and the Dilemma of Independence*, Jakarta/Kuala Lumpur: Equinox Publishing, 2007, pp. 97–102.

于左翼民族主义的日本军官，而且将今村均、山本茂一郎、西村乙嗣及其助手三好俊吉朗等一伙始终在印度尼西亚群岛顽固执行“大东亚共荣圈”军事和文化政策的军事官僚都想象成印尼民族主义的同情者和支持者，甚至将他们看作像他自己那样的“印度尼西亚民族主义者”，这种对日本殖民者的政治立场不加区分的殖民想象本身对印尼人来说就是一种伤害。

让我们再次回到 1945 年 8 月 15 日前后印尼宣布独立的前夜。根据时任军政监部总务部长的西村乙嗣战后在军事法庭的供状，他的上司、军政监部部长山本茂一郎在 8 月 15 日上午根本就不愿接待急于得到日军投降的确切消息的苏加诺和哈达（see *Japan's*: 256），然而也正是这个山本茂一郎在 1979 年接受采访时声称日本军政当局在印尼独立运动中起到了重大作用，还不无虚伪地声称 15 日那天假如是他而不是西村接待苏加诺和哈达的话，他就会给这两人一个更加“灵活”的说法。山本此举不仅与西村撇清了关联，而且还将后者不支持印尼独立的原因归结为他在印尼任职时间太短（see “Sukarno-Hatta”: 242 - 243）。16 日下午，从冷卡斯登歌罗军营返回雅加达的苏加诺和哈达曾登门求见西村乙嗣，他们以青年组织有可能发动暴动为由请求日方同意他们立即宣布印尼独立，却遭到了西村的断然拒绝；不仅如此，西村在 1946 年的供状中承认自己当时还以“如果局势发展不尽人意，[日军]除了武力镇压之外别无选择”（“Sukarno-Hatta”: 238）之语相威胁。据当日参加会见的翻译官中谷回忆，西村同样拒绝了苏加诺和哈达关于立即召集“独立筹备委员会会议”的请求，但他同时暗示假如会议采取“私人聚会”或“茶话会”的方式进行，他将不予干涉。基于西村本人的回忆，本·安德森认为他曾经“默许”苏加诺和哈达在“独立筹备委员会会议”框架之外自行宣布独立的做法“代表了[日本军方的]一种可以接受的妥协”，并进一步解释道“也应当铭记，西村代表着[日本占领军]第 16 军中一个相当大的群体，他们现在[即 1945 年 8 月 15 日前后]极为同情印尼的独立追求，遵照小矶国昭宣言和日本‘大东亚共荣圈’的整个意识形态理念，他们感到对印度尼西亚人怀有一种强烈的道德义务。”（*Java*: 80）然而，西村乙嗣本人却在近三十年后，即 1983 年的访谈中明确否认自己曾在 1945 年 8 月 16 日那天对苏加诺和哈达有过任何暗示，并表示此时他完全没有必要隐瞒自己那时的真实想法。虽然他承认当时的确感到印尼人有权要求独立，但同样认为日本军方根本不应在此事上置喙（see “Sukarno-Hatta”: 242）。西嶋重忠并没有参与此次会见，有关西村默许苏加诺等人宣布独立的说法只是他从头上司，即在 8 月 16 日陪

同苏加诺、哈达二人面见西村的前田精那里道听途说而来的，但是在 1984 年进行的一次访谈中，西嶋却一口咬定西村拒绝给印尼人提供任何帮助（see “Sukarno-Hatta”：243）。也是这位西嶋在 1975 年出版的回忆录中承认，1951 年印尼政府因敏感原因拒绝为他发放赴印尼探亲访友的签证，这促使他在回忆录中有意“提醒”印尼政府日本在印尼独立过程中起到了重要的作用。<sup>①</sup> 尽管如此，前田精、西嶋重忠、中谷义男和时任第 16 军作战参谋的宫本静雄的回忆录<sup>②</sup>出版之后，所谓西村乙嗣“暗示”和“默许”苏加诺和哈达两位印尼民族主义领袖按照自己的方式宣布独立的观点逐渐在英语历史文献中流行起来，并逐渐变成了印尼和日本双方在 1950—1960 年代为恢复两国经济往来有意制造出来的历史依据，这突出地反映了那个时代在前日本殖民官员和日本学者中流行的一种思想、宣传和道德绑架倾向：是日本引导印尼人走向了独立，并且帮助他们制定了独立宣言，印尼的作家们不应该出于维护民族尊严的目的而“掩盖这些历史事实”<sup>③</sup>。

作为一位西方左翼知识分子和印度尼西亚问题专家，本·安德森不自觉地陷入了“大东亚共荣圈”这一日本殖民主义意识形态陷阱当中，认为苏加诺与哈达在 1945 年 8 月 17 日正式宣布印尼独立的行为表明了他们“允许 [日本] 高层军事当局同时履行他们 [对印尼] 的道德义务和对东京负有的法律责任”（*Java*: 80）。这种在日本和印尼之间通过“跨民族的民族主义政治情感认同”制造的文化（精神）和政治共同体，正如印度历史学家帕特拉·查特吉所言，是资本在“空洞和同质的时间”中，即西方历史“去地方化”<sup>④</sup>之后出现的普遍历史当中产生的乌托邦。<sup>⑤</sup> 如果说在查特吉看来，这个乌托邦的源头在西欧的现代性及其制造物——经典民族主义那里，那么在“大东亚共荣圈”意识形态构架中，日本的现代性及其民族主义则是一种强制性的、无法摆脱的精神控制和政治暴力。这一殖民性力量也左右了本·安德森对印度尼西亚民族主义的想象，套用查

① Qtd. in Anthony Reid, “Indonesia: from Briefcase to Samurai Sword”, in Alfred W. McCoy, ed., *Southeast Asia under Japanese Occupation*, New Haven: Yale University Press, 1980, p. 26.

② 详见宫本静雄《ジャワ終戦処理記》，東京：ジャワ終戦処理刊行会，1973 年。

③ Anthony Reid, “Indonesia: From Briefcase to Samurai Sword”, in Alfred W. McCoy, ed., *Southeast Asia under Japanese Occupation*, p. 26.

④ 西方历史“去地方化”是指将在近代西欧特定地方（空间）发生的特殊历史形态抽取掉其地方性和历史性，使其变成涵盖和适用于亚洲、非洲和世界上其他地方的普遍历史形态，笔者在这里反用了查克拉巴迪的“地方化欧洲”概念（see Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*, New Jersey: Princeton University Press, 2009）。

⑤ See Partha Chatterjee, “Anderson’s Utopia”, in Pheng Cheah and Jonathan Culler, eds., *Grounds of Comparison: Around the Work of Benedict R. O.G. Anderson*, pp. 161–170.

特吉用来批评本·安德森将反殖民族主义视为欧美经典民族主义塑造物的话来说“日本这个历史的真正主体立足于印度尼西亚，不仅构想出了对殖民地的启蒙和剥削，也构想出了后者反殖民族主义的抵抗和后殖民的苦难。他们的想象必然永远是被殖民了的想象。”<sup>①</sup> 这里的“他们”并非指印度尼西亚人民，而是指像本·安德森这样枉顾印尼人民真正的集体认同和主权认同的理想化和浪漫化的西方知识分子。对于印度尼西亚人来说，正如亲身经历 1945—1946 年民族革命的印尼著名历史学家拉皮安 1995 年 4 月在东京大谷大学举办的一次讲演会上所言，“赋予印尼国家生命的独立宣言完全是印度尼西亚人的事情，除了个别的同情者之外，日本占领当局仿佛就是一位漠然视之的旁观者而已。官方从一开始就没有打算赋予印尼人政治自由的意图”<sup>②</sup>。1945 年 8 月 16 日下午，在请求西村乙嗣同意宣布独立之前，苏加诺等印尼民族主义领导人无视日军同意与否，已经提前指派苏巴佐邀请“独立筹备委员会”成员开会。卡辛更是指出，无论爪哇青年组织发动起义与否，他们都准备冒着被日军血腥镇压的危险宣布独立（see “Sukarno-Hatta”: 239）。以东南亚殖民史研究著称的日本历史学家后藤乾一认为，日本在印尼的殖民统治于 1945 年 8 月 5 日前后经历了 180 度的转向。在此之前，殖民当局不断向印尼人灌输“命运一体”的观念，并在“大东亚共荣圈”框架下许诺他们独立，以此争取印尼人的忠诚和屈服以便对西方殖民者展开“圣战”；在此之后，日本人则宣称“日本与印尼的独立毫不相干”，声称假如卷入印尼的独立就会伤害自己的民族尊严、违抗盟军要求保持其政治现状的指令，进而扰乱本国的民族政治。<sup>③</sup>

安东尼·里德将日本殖民风格的突然转变形象地称为“从公文包到武士剑”<sup>④</sup>。那么，究竟有多少在爪哇的日本人同情、支持乃至效忠于独立的印尼共和国呢？根据后藤乾一援引宫本静雄的统计，在爪哇的 70,000 名日本人中有 98% 遵守帝国的命令，“秩序井然”地返回了母国。在不同程度介入印尼独立战争的日本占领军第 16 军当中，拥有少校及少校以上军衔的军官中没有发现叛国

---

① Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, New Jersey: Princeton University Press, 1993, p. 5.

② A. B. Lopian, “Personal Reflections on the Japanese Occupation in Indonesia”, in *Southeast Asian Studies* (『東南アジア研究』), 34.1 (1996), p. 222.

③ See Ken'ichi Goto, “Caught in the Middle: Japanese Attitudes toward Indonesian Independence in 1945”, in *Journal of Southeast Asian Studies: The Japanese Occupation in Southeast Asia*, 27.1 (1996), pp. 48–49.

④ Anthony Reid, “Indonesia: From Briefcase to Samurai Sword”, in Alfred W. McCoy, ed., *Southeast Asia under Japanese Occupation*, p. 26.

者，原因是他们接受过严格的军事训练，服从组织精神，并且对祖国拥有强烈的归属感。持“民族联合”态度的人在非军事人员和军事人员中所占的比例分别只有0.47%（约85人）和0.39%（约195人），前田精和西嶋重忠等人只能归于后一类别，但其“民族联合”的态度也仅止于支持印尼在“大东亚共荣圈”框架中取得“半独立地位”而已。<sup>①</sup>真正投身于印尼独立和解放事业的日本人其实为数极少，鵜飼和住留五郎是其中最为著名的代表，他们共同对日本殖民政府的转变持批评态度，并且毫无保留地认同印尼人的独立愿望。两人分别供职于卫国军宣传部和海军武官府，通过各自的工作接触到了普普通通的印尼士兵和平民，倾向于亚洲团结的意识形态，同时又被荷兰殖民政府视为与日本南进政策有关系的“不受欢迎的人”。印尼宣布独立之后，鵜飼并没有遵守帝国的命令，反倒抛弃了自己的祖国，化名阿布杜·拉赫曼参加了抵抗荷兰侵略者的游击战直至牺牲。<sup>②</sup>后藤乾一这位颇富正义感的日本历史学家提醒我们，理解日本东南亚战争的后果和遗产应具备两个前提条件：其一，必须正确认识日本占领之前印尼民族主义运动30年以来的历史和已经取得的成就，正如阿尔弗雷德·麦克考伊所言不是日本操控了东南亚精英，而是“东南亚精英操控了日本”；其二，必须铭记，日本占领东南亚的主要目的是为了夺取其原材料和劳动力。即便日本解放亚洲的许诺和其他实践取得了一些积极的结果，那也只不过是为了达成其真实目标而制造的借口而已。因此，“那种认为东南亚国家赢得独立是大东亚战争理想的实现，认为日本并没有占领[她们]或者日本通过自我牺牲造福于她们的过于粗浅的观点是倒果为因的做法”（see “Modern”：550）。

### 三

1963年2月2日，在接受印度尼西亚大学授予其荣誉学位的仪式上，苏加诺总统面对前来观礼的众多欧洲使节，竟然称赞起阿尔道夫·希特勒的“英明”及其领导的德意志民族主义。这位演说家惟妙惟肖地模仿希特勒号召德国同胞共同建设第三帝国的口吻——“在第三帝国，你们将过上幸福的生活”，“你们德国爱国

---

<sup>①</sup> See A. B. Lapian, “Personal Reflections on the Japanese Occupation in Indonesia”, in *Southeast Asian Studies* (『東南アジア研究』), 34. 1 (1996), p. 222.

<sup>②</sup> See Ken'ichi Goto, “Caught in the Middle: Japanese Attitudes toward Indonesian Independence in 1945”, in *Journal of Southeast Asian Studies: The Japanese Occupation in Southeast Asia*, 27. 1 (1996), p. 47.

者将会看到德国越上世界民族之巅而获加冕”（*Spectre*: 2）。作为印尼领导人，苏加诺此番言辞丝毫不顾忌萦绕在老欧洲人心头的法西斯梦魇，不仅让人感到“震惊和难以置信”，甚至连担任现场翻译的本·安德森也感到一阵“眩晕”。在1945—1946年民族革命怒潮席卷印度尼西亚群岛之前，人们一直认为宽容和温顺是印尼人突出的民族性格。在长达数百年的殖民统治中，荷兰殖民者和历史学家们相信印尼人正如《圣经》中的摩西那样是“大地上最驯顺的民族”（*zachtmoedigste volk ter aarde*）<sup>①</sup>。在1960年代初对爪哇民间文化和神话的研究中，本·安德森认为哇扬皮影偶戏体现了爪哇人对人类多样性和人格的真正尊重，它根植于有关自然和人事万物相接的独特经验。爪哇文明由此发展出了一种以宽容为特色的伦理、道德和哲学观念（see *Mythology*: 45）。格尔茨和瑞克莱夫同样认为基于宇宙和谐的世界观，印尼人先后拥抱、接纳和吸收了佛教、印度教、伊斯兰教和儒教等诸多因素，形成了一种将人生的神秘主义体验与多样的宗教礼仪融合为一体的精神创造方式，这一被瑞克莱夫称之为“神秘的综合”的精神构成了跨越不同历史时期的爪哇身份认同<sup>②</sup>，其宽容精神不仅仅局限在宗教，而且成为印尼传统思想、社会、政治和法律制度的基本特征。1960年代中期以来，在反对苏加诺和苏哈托颁布执行的《亵渎法》（1965）的浪潮声中，印尼的宗教多样性与讲求宽容的历史为之提供了重要的合法性。<sup>③</sup>对本·安德森而言，尽管他认为苏加诺在1963年的演说中对希特勒的称颂略显突兀，但在不久后发表的《爪哇的神话与宽容》（1965）一书中，他仍旧在约翰·斯麦尔首倡的地方社会与文化视角<sup>④</sup>之下，将宗教和道德的宽容视为爪哇或者印尼的民族特性。促使本·安德森的态度发生重大转变的直接原因则是1965—1966年印尼政变。

1960年代，初到印尼的安德森在苏加诺广场上目睹了以佛教史诗摩诃婆罗多为题材的哇扬戏的诸多主要角色的生动表演，促使他以该艺术形式表征出的政治美德来解释苏加诺治下印尼平民政治的文化根源。在他看来，哇扬戏传统代表了“一种几乎被普遍接受的、能够调动演员和观众深刻的情感与思想忠诚的宗教神话”（*Mythology*: 5），这种宗教神话形式在西方久已消亡，但它依然能够在东西方现代

---

① S. L. Van der Wal, Hrsg., *Officiële bescheiden betreffende de Nederlands-Indonesische betrekkingen 1945 - 1950*, The Hague: Springer, 1971, S. 410.

② See M. C. Ricklefs, *Mystic Synthesis in Java*, WastBridge: Norwalk, 2007, p. 221.

③ See Melissa A. Crouch, “Law and Religion in Indonesia: The Constitutional Court and the Blasphemy Law”, in *Asian Journal of Comparative Law*, 7. 1 (2012), p. 23.

④ See John R. W. Smail, “On the Possibility of an Autonomous History of Modern Southeast Asia”, in *Journal of Southeast Asian History*, 2. 1 (1961), pp. 72 - 102.

民族国家内部起到黏合剂的作用。哇扬戏目中角色模型的多样性“为能够形成广泛比照的多种社会和心理类型的相互共存提供了真实的合法性。换言之，一种形塑和贯穿整个爪哇传统的神话传说培育并保持了宽容的精神”（*Mythology*: 26）。然而具有讽刺意义的是，本·安德森对哇扬皮影偶戏乃至整个爪哇传统的文化阐释并非源自自己的田野调查，而是不加批判地承袭了荷兰殖民者的语文学观点。他并不讳言荷兰爪哇语文学家台奥尔多·庇古的经典著作《爪哇的民间表演艺术》（*Javaanse Volksvertoningen*, 1938）<sup>①</sup>使他“爱上了爪哇文化”（see *Life*: 52）。在《爪哇的神话与宽容》一书中，阿居纳（Arjuna），一个将“姿态的优雅和心灵的柔软”融为一体从而备受后世推崇的旧爪哇人的完整代表和傀儡子形象（see *Mythology*: 71）直接取材于荷兰中学教师雅克布·卡茨关于哇扬戏的著作。卡茨曾在中爪哇地区定居长达数十年之久，他与梭罗皇室的旺古尼嘉兰七世王子合作编辑和撰写了多部有关爪哇表演艺术和文学的著作。作为爪哇皇室和贵族，旺古尼嘉兰对哇扬皮影偶戏的阐释却深受在殖民时代的思想界影响甚巨的西方神智学社（Theosophical Society）的影响。

神智学社是1875年在纽约成立（数年后迁至印度马德拉斯附近的阿迪亚尔）的一个思想组织，它吸收了吠檀多、大乘佛教、犹太教神秘主义卡巴拉和伊斯兰教苏非主义等多种东西方宗教因素，将包括自然和人类社会在内的已知和未知的所有存在视为在宇宙规模上展开的智性演化过程，人类在地球上的演化只是宇宙整体演化过程的一部分，受一个隐藏起来的精神等级秩序的监控，其中最高的精神存在被称为“古老智慧大师”。<sup>②</sup>神智学社的创立者分别是乌克兰神秘主义哲学家海伦娜·布拉瓦茨基、美国军官和记者亨利·斯太尔·奥尔科特和爱尔兰神秘主义者和律师威廉·关·贾奇，其核心宗旨之一便是“形成一个涵盖全人类范围的世界兄弟会，不分种族、信仰、性别、阶层和肤色的差别”<sup>③</sup>，这种融合主义及其对爪哇文化的阐释显然符合爪哇王室和以温和著称的荷兰殖民政府的利益。因此，神智学社标举的跨越东西方宗教的神秘主义成了爪哇上层贵族与荷兰精英超越殖民主义造就的不平等关系的共同思想领地，“爪哇宫廷、正在成长的

<sup>①</sup> See G. W. J. Drews, “In Memoriam: Theodoor Gautier Thomas Pigeaud: 20, February 1899 – 6, Maart 1988”, in *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, 145. 2/3 (1989), p. 207.

<sup>②</sup> See Helena Blavatsky, *The Secret Doctrine: The Synthesis of Science, Religion, and Philosophy*, vol. I: *Cosmogogenesis*, London: The Theosophical Publishing Company, 2010.

<sup>③</sup> “Three Objects of the Theosophical Society”, <https://www.ts-adyar.org/content/mission-objects-and-freedom>, retrieved at 15/08/2020 [2020-10-12]

贵族官僚精英与荷兰殖民者的联系并非偶然”<sup>①</sup>。

基于以上思想联系，1970年代在爱德华·萨义德解构“东方主义”方法的影响之下，许多学者在政治层面上认为无论是西方的印尼学家还是印尼本土的传统主义者，他们“对包括神秘主义在内的爪哇传统的理解是荷兰语文学的一种建构”（“Deconstruction”：54）。1960年代就已经有人揭示出印尼精英、荷兰的语言教育和印尼民族主义三者构成和取向上的关联，后来的研究者则更加倾向于认为“民族精英深深地受到了殖民主义的形塑，他们对地方历史的看法在很大程度上要归功于荷兰的学术研究”。学者们因此普遍将本土学者对印尼神话进行的神秘主义解释视为西方神智学社的虚构加以抛弃，他们同样也认为，在当代政治哲学范围内，对印尼传统的指涉实质上是当权者为了服务于其统治需求而实施的操控策略（see “Deconstruction”：54）。这个结论同样适用于本·安德森对爪哇传统文化的研究。他从微观世界与宏观世界的对应解读哇扬戏角色——傀儡子人格与爪哇宇宙观之间的同构关系，将爪哇传统权力的具体性与西方传统权力的抽象性对立起来，视前者为充斥宇宙的“不可触摸到的、神秘的和神圣的”与“创造性的能量”（see *Language*: 22）之一部分，进而将苏加诺总统作为民族领袖所具有的超凡魅力（charisma）归结为宇宙能量在其个人身上的集聚和以其为中心的发散（see *Language*: 74）。上述种种见解根本无法摆脱荷兰殖民者和印尼本土知识分子精英在神智学认识论制约下的爪哇想象。1942年之后，为了推行“大东亚共荣圈”的殖民计划，日本殖民政府号召印尼人反抗和驱赶荷兰殖民者带来的偏重物质的西方价值，然而让人啼笑皆非的是，荷兰历史学家和语文学家在日军占领岛国之前早已制造了一种符合其殖民统治利益的“唯灵主义”和神秘主义的爪哇文化传统。爪哇的文化传统在被荷兰和日本轮番建构的过程中沦为两个殖民宗主国之间进行政治论争的工具，其真实面目却隐而未现。

在1960年代“语言学转向”的学术氛围当中，格尔茨率先将索绪尔的符号学以及由乔治·赫伯特·米德和吉尔伯特·莱尔等英美分析哲学家奠定的语文学运用到对爪哇的宗教和文化的研究上<sup>②</sup>，形成了别具一格的“阐释人类学”方法，其根本特征在于将整个文化现象视为符号系统，它的意义只存在于符号与符号的复杂关系之中。具体到对哇扬戏的阐释方面，无论是格尔茨本人还是追随其

---

<sup>①</sup> Paul Stange, “Deconstruction as Disempowerment: New Orientalisms of Java”, in *Bulletin of Concerned Asian Scholars*, 23.3 (1991), p. 64. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“Deconstruction”和引文出处页码，不再另注。

<sup>②</sup> See Clifford Geertz, *The Religion of Java*, Chicago: University of Chicago Press, 1976.

阐释人类学方法的本·安德森，以及其他国外和本土观察者，都因过于关注角色的符号交流及其所表征的语言、社会和文化结构和由此生成的意义，而无法触及和领会在语言、知识以及思想之外的爪哇人的“神秘的”、“宗教性的”内在生活，符号系统这一结构主义认识论工具限制了人们对爪哇人的真正了解（see “Deconstruction”：62）。另一方面，作为外部观察者和认识中介，爪哇文化的阐释者们本身就处在殖民情境造成的不平等权力等级当中。倘若他们没有清醒地意识到这一点，并在自我与他者、观察者与被观察者、表征者与被表征者之间保持一种列维-斯特劳斯所说的人类学距离<sup>①</sup>，就会落入殖民想象的陷阱当中，结果不但削弱了自身的观察力，也贬低了本土被表征者的自发性和创造力，这是殖民主义“形塑和怂恿”的一种对爪哇传统的理解方式（see “Deconstruction”：62）。保罗·斯坦格指出，“趣味”（*rasa*）作为爪哇文化中同时包含情感和思想、头脑和心灵的精神和经验维度，恰恰是外部观察者的盲点所在（see “Deconstruction”：60），然而它却是进入爪哇人内在生活的基本途径。与西方观察者习惯于将精神世界与物质现实分离开来的做法相悖，“趣味”表现在爪哇人日常生活中的言谈举止（例如玩笑、对政治人物的臧否等等）以及音乐、舞蹈和哇扬皮影偶戏当中，尽管普遍认为能够表现“趣味”的哇扬戏题材和形式源于古代印度的摩诃婆罗多故事，但是后者在哇扬戏中如何得以“地方化”，换句话说，爪哇人如何创造性地运用古印度故事达到自身的目的，例如运用哇扬戏这一文化媒介召唤起诸如“身份”、“权威”、“控制”、“意识”和“屈从”之类能够揭示在权力与自我之间博弈的爪哇思想<sup>②</sup>，却远比西方殖民者、本土统治精英和像本·安德森一样不自觉地模仿前两者、简单地将哇扬戏当作工具并期望从中观察当地民风的善恶或者获取一般性政治信息的做法要复杂和高明得多。

一旦我们试图摆脱殖民者对爪哇传统的想象，爪哇或者印尼社会的复杂性就展现在人们面前：在印尼宗教和神话当中，残酷的暴力与温和的宽容并行不悖。就在“九三零运动”打破本·安德森对印尼朦胧的“初恋”之际，曾经在爪哇有过四十多年传奇经历、对殖民时代前后的爪哇文明耳熟能详的克莱尔·霍尔特<sup>③</sup>提醒本·安德森，“爪哇神话中最令人喜爱的部分莫过于摩诃婆罗多故事的一个本

① See Abderramane Moussaoui, «Observer en Anthropologie: Immersion et Distance», in *Contraste*, N° 36 (2012), pp. 29-46.

② See Ward Keeler, *Javanese Shadow Plays, Javanese Selves*, New Jersey: Princeton University Press, 1987, p. 239.

③ 关于霍尔特在印尼的传奇经历，详见 Benedict R. O.G. Anderson, “In Memoriam: Claire Holt”, in *Indonesia*, 10 (Oct., 1970), pp. 190-193.

土化版本，故事的高潮是在近亲之间展开的一场疯狂的血腥残杀。这让人最终发现最喜爱的人反倒是一位谋杀者”（*Language*: 6）。在为数众多的哇扬皮影偶戏故事和历史纪事中，本·安德森发现，目睹王朝腐败的内幕并大胆预言其必将衰落的旁观者往往会遭到统治者的无情惩罚——“旁观者被抽打、摧残或者被置于死地。然而被施之以暴力本身就是旁观者的预言得到验证的符号，而统治者诉诸暴力的行为则表明他已经任由其暴虐的激情所支配。”（*Language*: 63 - 64）爪哇神话故事和哇扬戏所表征的绝非仅仅是这个民族在宗教和道德上的宽容，上述场景也为本·安德森提供了其孜孜以求的有关“九三零运动”的暴力根源。一位可靠的目击者在回忆中这样描述当年七位将军在哈利姆空军基地被总统卫队谋杀的场景：他们被当作犯人对待，“一些满脸血污的人被背了起来。有两人坐在那里，双手被捆绑在一起，眼睛蒙上了红布”。凌晨六点半，伴随“消灭不信神者”的尖叫声，“有人从帐篷里把他们一个个背了出来并扔到井里，紧接着有一位肩上绣有两条白带的空军士兵拿起自动步枪朝井里一阵猛烈地扫射。之后又有一名双手被捆绑、眼蒙红布的人也被扔进井里，接着又是一阵扫射”。就在这位目击者惊恐万分之际，一个总统卫队士兵前来安慰他道——“不必害怕，我们是奉总统之命杀掉他们的，因为他们都是将军会议的成员，企图在建军节当天谋杀总统。如果我们不提前行动，他们就会杀掉总统。你知道总统卫队的任务就是保护总统。”<sup>①</sup>这段证词让人强烈感受到参与政变的不同派别的军人集团彼此之间怀有的深刻敌意，而“指导民主制”时代晚期的印尼社会到处笼罩着种种政治敌意：经济萧条、通货膨胀、粮价上涨和生活水平普遍下降，加上1959—1960年印尼共产党在农村单方面强行推进大规模均粮和土改运动，招致分别代表官员、平民、军人和土地贵族利益的乌理玛复兴党（*Nahdlatul Ulama*）和印尼民族党的敌意（see *Language*: 109）。苏哈托政府正是利用了当时在印尼社会各个阶层普遍存在的相互怀疑和敌意使人们轻而易举地相信了印尼共产党是政变的幕后主使，并以此为接踵而至的针对众多左翼人士的大规模屠杀找到了借口。<sup>②</sup>

印尼民族主义并非欧洲意义上的世俗化运动，而是建立在由国家制定和维护的一种包容伊斯兰教、佛教、基督教等一神论的宗教信仰之上的民族主义（*godly nationalism*）。1945年6月1日，苏加诺总统在“独立筹备工作调查委员

① See Helen-Louise Hunter, *Sukarno and the Indonesian Coup: The Untold Story*, p. 13.

② See John Roosa, *Pretext for Mass Murder: The September 30th Movement and Suharto's Coup d'état in Indonesia*, Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 2006.

会”会议上发表了题为《潘查希拉的诞生》的讲演，在这篇具有印尼独立宪法意义的讲演中，“信奉独一无二的至高神明”<sup>①</sup>首次被确立为五项立国哲学原则即“潘查希拉”之一。从“指导民主制”和“新秩序”时代直至今天，尽管围绕此项原则的争论从未间断，但其神圣性却未有丝毫减弱。<sup>②</sup>在印尼民族革命和独立建国的历史中，无论是国家还是穆斯林世俗社会均将一个不认可真主安拉为最后一个先知，即不信一神教的阿赫迈底亚派视为异端加以排斥，然而对宗教异端的不宽容却恰恰构成了推动统一的印尼民族国家建设的“生产性”动力。<sup>③</sup>从1965年军事政变一直到1990年代印尼国内持续发生的“兄弟相残”现象促使研究者们开始深入反思爪哇传统文化的复杂性。安德鲁·贝蒂在《爪哇宗教的多样性》一书中质疑了格尔茨、本·安德森等印尼学者从神话和艺术的阐释中得出的所谓爪哇文化具备宗教和道德宽容并呈现出“融合主义”的结论。<sup>④</sup>格尔茨将“斯拉梅坦”（slametan，集体宴会）视为“世界上最普遍的宗教仪式的爪哇版本”，指出它在爪哇宗教体系中占据着核心地位，“象征参与者在其中达成了神秘的和社会性的融合”<sup>⑤</sup>。贝蒂却并不认同这个观点，假如“融合主义的含义是指多种彼此不同的传统因素之间的系统性关联与对多元主义和文化差异做出的一种有序的回音”，那么尽管“斯拉梅坦”的参与者将这个共餐仪式看成社会生活的一部分，认为它能够赋予参与者统一的爪哇身份，但是这一过程“没有定义出一种独特的共同体”，因为大量的言语表述和冗长的解释仅仅表明参与者获得了理解人类、神明和世界的共同视角，却无法“表征出任何一个人的特殊观点”（see *Varieties*: 25）。一方面，“斯拉梅坦”仪式使每位参与者进入了一个与超验的神明和其他参与者交流共通的情境，并借此意识到了自己的共同体成员身份；但另一方面，每位参与者对同一个被贝蒂称之为“多声部象征”（multivocal symbol）的宗教仪式的理解都是不同的，在这种特殊的情境之下，参与者内心深处的信仰无法得到表达。在“斯拉梅坦”达成的表面的、形式上的共识之下“隐藏着矛

① Sukarno, “Panca Sila”, in Roger Smith, ed., *Southeast Asia: Documents of Political Development and Change*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1974, p. 180.

② See Michael R. J. Vatikiotis, *Indonesian Politics Under Suharto, The Rise and Fall of the New Order*, London/New York: Routledge, 2003, p. 79.

③ See Jeremy Menchik, “Productive Intolerance: Godly Nationalism in Indonesia”, in *Comparative Studies in Society and History*, 56.3 (2014), pp. 591–621.

④ See Andrew Beatty, *Varieties of Javanese Religion: An Anthropological Account*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“*Varieties*”和引文出处页码，不再另注。

⑤ Clifford Geertz, *The Religion of Java*, p. 10.

盾和分歧” (*Varieties*: 51), 因此所谓共识只是差异双方暂时达成的妥协和“休战” (truce), 而差异本身并没有消失。贝蒂设想了一种格尔茨提及的拥有不同信仰取向的三人共同参与“斯拉梅坦”的情境——“一位虔诚的商人, 一位信奉唯灵论的农民和一位神秘主义者共同坐在一张桌子前进餐, 履行义务讨论让他们彼此产生分歧的事情。他们之间有什么样的共同点可言呢? 什么事情能够保证他们满怀激情地加以坚持的差异不会就此爆发为争执呢?” (*Varieties*: 30) 事实上, 通过“斯拉梅坦”宗教仪式弥合信仰差异并以此作为“共融主义”和共同体精神资源的做法并无根基。1998年, 在贝蒂描绘的“斯拉梅坦”盛行的地方、具有“巫术货仓”之称的东爪哇巴纽旺宜市连续发生了蒙面武装分子猎杀巫师的事件, 当地伊斯兰党派和公众媒体纷纷宣称这些遭到谋杀的巫师是伊斯兰教士。同年, 在巴纽旺宜市附近的诗都文罗, 一群身着统一制服的蒙面人发动了一场暴动, 袭击了当地的基督教教堂、学校和华人财产。<sup>①</sup> 宗教和种族谋杀与暴动的频繁发生表明“斯拉梅坦”并没有使地方上拥有不同信仰的人们形成爪哇人的身份认同和地方归属感。一方面, 政府督促地方的人们要勇于面对和容忍彼此的差异; 另一方面, 爪哇地方的“融合主义”传统又不足以消除人们的普遍差异, 这就是在苏哈托“新秩序”时代国家和地方之间形成的巨大鸿沟。因此西格尔指出, 在国家尚未发明出除地方“融合主义”之外的新的社会认同方式的状况下, “斯拉梅坦”作为“机械的”和“被压制的差异认同”方式只能以暴力形式出现, 它为1965—1966年政变之后的大屠杀提供了合理的解释。<sup>②</sup>

如何思考遍布印尼群岛的文化差异及其导致的暴力与独立革命和民族主义之间的关系? 假如“九二零政变”之前, 本·安德森相信经过反抗日本和荷兰殖民主义者的民族革命, 印尼从此就会像取得民族独立战争胜利之后的爱尔兰那样走上一条幸福之路, 那么在此之后, 他却发现在印尼革命和独立的历史背后隐藏着一个更为宏大的共同方案, 那就是民族主义, 唯有它才是印尼政治革命的真正动力, 才能解释独立之后印尼国内为何会一再发生“兄弟残杀”的现象。民族革命要在想象领域里制造民族外部的敌人——殖民者, 民族主义却无法在后革命时代消除民族内部的普遍差异, 并跨越不同的政治、宗教和种族界限形成一个建立在统一的爪哇人身份之上的共同体。本·安德森不愿采用经典马克思主义的史

<sup>①</sup> 关于两地系列谋杀事件的实地调查和具体分析, 详见 Nicholas Herriman, “Fear and Uncertainty: Local Perceptions of the Sorcerer and the State in an Indonesian Witch-hunt”, in *Asian Journal of Social Science*, 34.3 (2006), pp. 360–387.

<sup>②</sup> See James T. Siegel, “Varieties of Javanese Violence”, in *Indonesia*, 69 (2000), p. 201.

学方法，从经济和社会矛盾以及阶级利益冲突的角度寻找印尼革命的根源，而将其起因追溯到在日本殖民者奉行的民族主义教育之下成长起来的一代爪哇青年激进组织那里。在他的眼里，印尼民族主义从它产生的那一刻起就带有与西方强调物质和技术的民族主义不同的精神主义特征。本·安德森之所以重视日本殖民者对印尼民族主义的贡献，原因就在于至少在1970年代初期他依然相信亚洲精神或者日本式的文化民族主义能够克服西方的殖民压迫。当查特吉指责本·安德森在《想象的共同体》一书中提出的民族主义理论忽视了亚非反殖民民族主义“内在的”“精神文化领域”<sup>①</sup>时，我相信这位印度历史学家并没有对本·安德森早期的印尼民族主义研究给予充分的关注。在“九二零政变”以及因“康奈尔文件”意外泄露被驱逐出印尼之后，本·安德森被迫将眼光投向了从马来西亚、菲律宾、越南、缅甸等东南亚国家出发并波及南北美洲和欧洲而构成的全球史视野，直至此时方才渐渐摆脱了对印尼文化之独特性的迷恋。2001年在为佩里·安德森主编的《新左派评论》撰写的回应查特吉的文章中，本·安德森相信东西方民族主义的差别无关紧要，“在亚欧民族主义之间做出的任何尖锐和确定的区别均缺乏任何有效性”<sup>②</sup>。在上文提到的讲演中，苏加诺指出希特勒并不满足于将自己的民族主义理想仅仅建立在“物质基础”之上。为了平息其非道德的民族主义观点在欧洲外交官中激起的愤怒，在苏哈托政府倒台的1998年发表的《比较的幽灵》一书的前言中，本·安德森回忆自己当时是这样向一群面有愠色的欧洲人解释的“他[苏加诺]只是提醒自己的同胞，民族主义是与国际主义不可分割的普世现象。”( *Spectre*: 2)

令人遗憾的是，这个时隔35年之后的细节回忆并不可信，因为就在本·安德森刚刚开始被苏哈托政府禁止入境的1972年，他还在为苏加诺领导的民族主义道路的特殊性辩护。他说，欧洲的观察者只是在欧洲历史的参考框架中看待苏加诺的非道德民族主义言论，但是如若将其放置在“爪哇传统当中，那么苏加诺[对希特勒德国]的参考则是可以冷静地加以分析的”。他还继续为苏加诺辩解道，作为一个左派领导者他显然不会缺乏对希特勒德国道德问题的敏感和关注，而他之所以并未提及这个问题是因为“在爪哇的政治理论当中，政府的特定道德性（无论是在历史的还是在分析的范畴中）相对其权力方面而言实在是次要的。

<sup>①</sup> Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, p. 6.

<sup>②</sup> Benedict R. O'G. Anderson, "Western Nationalism and Eastern Nationalism: Is There a Difference That Matters?", in *New Left Review*, 9 (May/June, 2001), p. 42.

任何对其体制的分析都应以希特勒身上拥有一种‘放射性的魅力’这一事实为核心和出发点”( *Language*: 31)。与这种态度形成鲜明对照的是本·安德森在1999年3月重返印尼后在雅加达婆罗浮屠宾馆所做的主旨讲演中对苏加诺体制的强烈道德谴责。面对当时的印尼政府以1945年宪法(即上文提到的“潘查希拉”)为依据反对东帝汶、亚齐和西伊里安查亚地区独立诉求的做法,本·安德森指责这部标志着印尼独立运动的伟大成果、被树立为印尼建国基石的宪法是“一个渴望攫取权力的军人集团和一个威权不断增加的苏加诺总统二者结合而成的一种机会主义联盟的产物”<sup>①</sup>。

从1961年初次踏上印尼的土地到1972年被禁止入境,再到1999年重返印尼,本·安德森对印尼民族主义的阐释和评价经历了由钟爱、赞颂和辩护再到谴责的过程,导致其态度变化的根本原因是他试图将根植于爪哇文化传统中的特殊的印尼民族主义道路确立为理解和阐释南北美洲、欧洲、亚洲其他地区和非洲乃至全球范围内自十八世纪以来兴起的所有民族主义革命、独立和建国的模式。基于对本·安德森早期印尼民族主义研究的详细分析,本文认为他在1983年首次通过《想象的共同体:民族主义的起源和散布》一书提出的一般意义上的民族主义理论是将印尼民族主义而非通常认为的美洲民族主义模式加以普世化和理论化的结果。

为什么是印尼民族主义而不是美洲民族主义的模式?在“新秩序”宣告终结的1998年撰写的回忆录中,本·安德森将苏加诺在35年前引起争议的那场讲演中所透露出来的民族主义理想看作是“与国际主义不可分割的普世现象”,可以说这也是本·安德森本人的民族主义理想。印尼民族主义不同于希特勒德国之处在于它既非种族主义民族主义,也并不反对社会民主主义和共产主义一贯奉行的国际主义原则,而是将左翼运动的国际主义原则与民族主义结合了起来:在国内,以承认民族自决权或者民族主权为前提建立统一的联邦国家,在本·安德森的眼里,这是印尼民族主义的正当性所在;在国际上,受惠于日本殖民教育的印尼不应从一种孤立的民族主义立场出发继续敌视前者,而应当、事实上也必将会与它的前宗主国保持密切的精神和文化联系。在笔者看来,这是“大东亚共荣圈”体现的以日本为主导的亚洲联邦主义(“亚细亚主义”)思想的延续,正如同本·安德森的祖辈们作为爱尔兰定居者在爱尔兰取得独立战争胜利后拥护英格

---

<sup>①</sup> Benedict R. O.G. Anderson, "Indonesian Nationalism Today and in the Future", in *Indonesia*, 67 (1999), p. 6. 后文出自同一著作的引文,将随文标出该著名称简称“Indonesian”和引文出处页码,不再另注。

兰主导的联邦主义一样。1999年，本·安德森在雅加达讲演中公开承认印尼民族主义“在本世纪直至结束时依然是一个几乎是普世现象的例证”（“Indonesian”：1）。然而事与愿违，他发现已经独立50年之久的印尼国家非但没有按照“合法的”民族主义理想在联邦主义道路上（see “Indonesian”：6）发展成普世民族主义的典范，反倒成了一个像殖民时代晚期日惹王朝的蒂博尼哥罗王子一样的征服者。本·安德森一再提醒他的听众们，尽管这位王子从1950年代开始就被奉为印尼人心目中反抗荷兰殖民者的民族英雄，但他在自己的回忆录中表露的政治目标却是“征服”爪哇（see “Indonesian”：1）。如果说蒂博尼哥罗王子征服的对象是爪哇岛，那么现在的印尼国家却是借爪哇民族主义之名对国内的东帝汶、亚齐和西伊里安查亚等少数族裔进行武力镇压。在本·安德森看来，国家与民族（主义）的强行结合使民族主义蜕变成以暴力为实现手段的排他性意识形态，最终既使民族主义也使国家的合法性受到挑战。

1965年之后，本·安德森放弃了格尔茨从那种印尼原始神话、宗教和艺术中寻求其民族根源的文化人类学方法，而将印尼民族主义的根源锁定在殖民时代晚期的爪哇青年政治群体中。在《想象的共同体》一书中，他肯定了爱尔兰、意大利等欧洲国家以及缅甸、马来西亚等殖民地国家青年群体在各自的民族主义运动过程中所发挥的积极政治意义（see *Imagined*: 118）。他否定了安东尼·史密斯所谓民族主义源自远古族群的传统主义看法<sup>①</sup>，主张全球范围内的民族主义起源于十八世纪殖民时代的新现象，其动力来自代表“活力、进步和自我牺牲的理想主义以及革命意志”（*Imagined*: 119）的青年阶层，民族主义是他们试图挑战殖民地宗主国流行的旧君主统治原则之合法性的政治话语策略及其“共同的方案”（“Indonesian”：4）。1980年代初期，在经历了“欧裔海外移民民族主义”、在印刷资本主义推动下的欧陆方言民族主义、“官方民族主义”和“最后一波”即反殖民民族主义四个阶段之后，民族主义似乎已经完成了自己的历史使命，应该有人出来为它树碑立传了。就在此时，本·安德森愉快地接受了弟弟佩里·安德森的建议，投入到《想象的共同体》的写作当中，其“柔和、优雅和轻快”<sup>②</sup>的笔调仿佛让读者们感觉到一个民族主义时代已经走向了终结。但是，如果我们放眼全球就会发现，几乎与此同时，大量贫

① See Anthony Smith, *The Ethnic Origins of Nations*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell, 1986.

② James T. Siegel, “Once Again: Nationalism and Revolution”, in *Indonesia*, 101 (2016), p. 30.

民从前殖民地国家涌向核心资本主义国家西欧、北美、日本以及其他亚洲新兴工业国家，人口和资金跨国流动的强度和规模纷纷突破了民族国家的界限和控制，这一方面导致苏联加盟共和国纷纷独立，产生了一系列领土狭小、经济脆弱的民族国家；另一方面，由于无力为其国民提供“繁荣、福利、安全、民族自豪感和国际承认”，一些少数民族纷纷要求从所在的民族国家中分离出去。<sup>①</sup>此外，常年定居国外的移民在与国内亲友通过飞速进步的通讯技术展开频繁交流的基础上形成了后来被本·安德森称之为“远距离民族主义”的现象（see *Spectre*: 58-76）。自1950年代独立以来，种族、宗教和意识形态的残酷斗争以及地方分离运动一直困扰着印尼政府，迫使它不断使用暴力来平息接连不断的谋杀、抗议和暴动。政府的上述行为甚至让本·安德森产生了“假如印尼民族主义不是面对远古的过去，而是面向现在和未来的共同方案，那么它便永远不可能完成”（“Indonesian”: 3）的想法。

在1999年雅加达讲演的结尾，本·安德森一方面呼吁印尼政治家、知识分子和一般民众共同面对兄弟残杀的历史，寻求被迫受害者的宽容和谅解，确保不再发生类似于1965—1966年的大屠杀惨剧，欢迎1965年政变中被谋杀者的遗骸和后裔重新回到民族主义的共同方案当中（see “Indonesian”: 3）；另一方面又主张印尼政府主动放弃针对东帝汶、亚齐和西伊里安查亚的征服政策，在尊重印尼人普遍人权、族群权利和地区自治的基础上，修改1945年宪法，成立印尼联邦。针对质疑联邦方案原本是荷兰人制定的殖民计划或者是受外国启示、旨在肢解统一的印尼共和国框架的声音，本·安德森说“在现今这个后冷战世界，还会有哪个外国人对这种肢解行为感兴趣呢？我想没有。”（“Indonesian”: 3）在此，我们不得不遗憾地指出，本·安德森对后冷战时代印尼在亚洲乃至全球地缘政治中的地位和意义的忽视令人震惊，如同他将胡志明领导的越共反抗美国在1965年2月借口东京湾事件发动侵略战争的行为称颂为民族主义的英雄主义而非“社会主义英雄主义”（*Language*: 7）一样，本·安德森看不到这场“热战”背后印度支那地区复杂的意识形态和国际地缘政治格局<sup>②</sup>；严重缺乏国际视野的弱点也反映在他置中苏社会主义阵营分裂的事

① Benedict Anderson, “Introduction”, in Gopal Balakrishnan, ed., *Mapping the Nation: History and Cartography in Nineteenth-century America*, London / New York: Verso, 2012, pp. 8-9.

② 关于两次印度支那战争前后美国试图遏制共产主义在柬埔寨、老挝和越南三国扩张的战略部署以及三个国家对此做出的反应的分析，详见 Ronald Bruce St. John, *Revolution, Reform and Regionalism in Southeast Asia: Cambodia, Laos and Vietnam*, New York: Routledge, 2006, pp. 1-19.

实于不顾，将1979—1980年的中国、越南和柬埔寨三国间爆发的边境战争单纯视为民族主义战争（see *Imagined*: 1-2），解读这场战争起源的冲动甚至成了他撰写《想象的共同体》一书的最初动因。单一的民族主义视野使本·安德森无法深入思考从二战后期到后冷战时代国际权力斗争在格局和形式上发生的一系列深刻变化。假如说本·安德森的民族主义理想中的国际主义在1960年代还意味着对民族主义普世性的认可和对殖民地民族独立运动的支持，那么到了1980—1990年代特别是在新民族主义兴起之后则仅仅意味着要求所有的民族国家都尊重、认同和服从普遍人权这一普世化的“国际标准”，而这个标准实质上是地地道道的西方标准。<sup>①</sup>

1960年代中期以来，本·安德森似乎越来越关心印尼、马来西亚、越南、缅甸和泰国这些新兴东南亚国家的人权状况，其热心程度远远超过了他对上述国家政治和文化生活等其他方面的兴趣。1970—1980年，这位东南亚地区研究者先后多次出席国际人权理事会律师委员会、美国国务院和美国国会听证会，撰写了有关印尼特别是东帝汶人权状况的报告，并连续对印尼政府提出尖锐的批评；1976年春天，一批进步工人、农民组织、左翼学生和政治家遭到泰国政府的暗杀，本·安德森率先在《纽约时报》上发起签名抗议。<sup>②</sup>在上述一系列公开讲演、报告和抗议书中，本·安德森不厌其烦地对主权国家展开规训，教导他们在普遍人权的旗帜下不断让步、退缩和屈服，其口吻和立场与源自维多利亚时代的英国并延续至今的以美国为首的大多数西方国家在应对战后新兴民族国家的分离运动时所奉行的“自由帝国主义”立场<sup>③</sup>并无二致。

十八世纪末，东印度公司开始逐步征服印度次大陆，然而它在第一阶段采取的粗暴治理方式不断引发地方暴乱，于是，一批英国自由主义者和英印殖民官员开始反对旧殖民主义的残酷和不义，尝试为英国殖民统治寻求新的道德基础。他们主张尊重印度人的情感、习惯和法律，改善他们的生活状况，希望在征得当地人同意的前提下建立一个“仁慈的政府”，用埃德蒙·伯克的话说就是“按照他们自己的而非我们的原则和行为准则”来治理印度臣民，“我们必须不能迫使

<sup>①</sup> 普遍人权是1948年12月10日发表的联合国《世界人权宣言》的核心内容，这个宣言的起草过程是由西方国家主导的（see Lydia H. Liu, “Shadows of Universalism: The Untold Story of Human Rights around 1948”, in *Critical Inquiry*, 40.4 [2014], pp. 385-417）。

<sup>②</sup> See Benedict Anderson, “Thailand: The New Dictators”, in *New York Times*, 2 November 1976.

<sup>③</sup> 关于自由帝国主义在英国的产生和发展，详见 Jennifer Pitts, *A Turn to Empire: the Rise of Imperial Liberalism in Britain and France*, New Jersey: Princeton University Press, 2005。殷之光和罗岗提示笔者注意本·安德森与英国的“帝国史”和“自由帝国主义”之间的联系，在此一并致谢。

他们接受我们狭隘的思想，而是扩充我们自己的思想直至将他们的思想接纳进来”<sup>①</sup>。不同于伯克对印度人的信任和同情，詹姆斯·穆勒认为应当抛弃威廉·琼斯和威廉·罗伯逊等英国东方学家塑造的一个“高度发达的印度文明”的形象，并指出其风俗和宗教中蕴含的“迷信和道德堕落”是导致印度社会“野蛮”和“停滞”的原因。詹姆斯的儿子约翰·斯图亚特·穆勒分别把印度文明和印度人的心智定位为“野蛮”（savage/barbarian）和“未成年/童年”（nonage/children）状态，认为印度人尚不足以施以自由的教化和被赋予自治的权利。因此，查尔斯·格兰特主张必须借助于启蒙、传教和教育特别是英语教育手段才能使这个“未成年”的种族得到改造、提升和发展，弥补和赎回英国征服印度的“罪责”（qtd. in *Alibis*: 26-39）。然而，在1883年就一部试图将印度刑事程序法典的实施范围扩大至在印度土地上生活的欧洲人的法案进行表决前后，建设“仁慈政府”的殖民政策陷入了危机。英印殖民地法律官员詹姆斯·斯蒂芬在《泰晤士报》上发表文章，指责自由帝国主义政策损害了英国“作为一个征服种族的优势地位、思想和制度”，在他看来，以先进的英国文明代替野蛮的印度文明不应当被视为“一种道德责任，更不应当是对其征服罪责的一种道歉和赎回，而是代表了英格兰的美德、荣誉和优势”（qtd. in *Alibis*: 41）。斯蒂芬声称上述主张基于对遍布殖民地印度的“多愁善感的”自由主义感到恐惧，后者将会对英格兰和帝国构成危险（qtd. in *Alibis*: 42）。保守主义者与自由帝国主义者关于殖民政策的争论最终导致了英国自由党的分裂，后者在1886年有关爱尔兰地方自治条例的讨论中表现出来：自由帝国主义者支持在爱尔兰实施民主和自治原则，而以斯蒂芬和梅茵为代表的“旧自由主义者”则予以反对。1900年，以理查德·哈尔德纳、赫尔伯特·阿斯奎斯等为首的自由帝国主义者反对布尔战争，呼吁帝国的统治应当建立在更为仁慈的基础上。<sup>②</sup> 自由帝国主义旨在为英国在印度的殖民统治提供道德合法性，其目标一方面是为了遏制专制主义在宗主国政治中造成的恶劣影响；另一方面也是为了制定一种有益于殖民地臣民的统治原则。然而，自由帝国主义终究是一项殖民治理技术，其理想的政治效果是通过殖民地与宗主国在共同的民主和自由原则上加强思想和文化上的联系，最终巩固英国的殖民统治。进入二十世纪之

<sup>①</sup> Qtd. in Karuna Mantena, *Alibis of Empire, Henry Maine and the End of Liberal Imperialism*, New Jersey: Princeton University Press, 2010, p. 24. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名称简称“*Alibis*”和引文出处页码，不再另注。

<sup>②</sup> See T. Boyle, “The Liberal Imperialists, 1892-1906”, in *Bulletin of the Institute of Historical Research*, 52. 125 (May, 1979), pp. 48-82.

后，美国继承了英国自由帝国主义的精神衣钵，并将之发展成一项基本的外交政策。一战前后形成的威尔逊主义主张在认同民主自由原则的前提下，赋予在俄罗斯帝国、奥匈帝国、奥斯曼帝国治下的少数族群以及前英国殖民地国家以民族自决权，从而在自由资本主义国家联合组成的“国联”旗帜下缔造新的世界和平。<sup>①</sup> 在二次世界大战末期和冷战时期，美国政府依据这项原则支持和帮助新兴第三世界国家纷纷独立，甚至利用美国中央情报局的情报网络策划颠覆东南亚和拉美国家的左翼政权。自后冷战时期以来，自由帝国主义已经成为美国历届政府以普遍人权为借口、以“不自由”或者“反自由”的武力手段对“非自由主义国家”进行“人道主义”干涉的意识形态工具。<sup>②</sup> 由于失去了苏联这个强劲的对手，自由帝国主义在美国政府的手里演变成了路易·哈慈所说的“自由绝对主义”：美国外交政策的核心包含着“一种深层的、不成文的暴政冲动”，“对外将[那些不奉行自由主义的]异国看成不可理喻的国家，从而阻止[对它们采取]积极的行动；对内通过渲染这些不可理喻的国家带来的焦虑而引发人们的疯狂”<sup>③</sup>。按照哈慈的观点，自由帝国主义奉行的标准是“不证自明的”，“没有任何合法的理由可以不接受它。如果一个人偏离了自由主义的信条，那便构成了其道德有亏与居心叵测的证据”<sup>④</sup>。

本·安德森看待爱尔兰和印尼民族主义的两种截然不同的态度恰好构成了自由帝国主义意识形态的正反两个方面。在1999年雅加达讲演中，本·安德森以民间故事《棕色的奶牛》的爱尔兰语版本在爱尔兰民族独立前后的出现和消失说明，古老的爱尔兰语并非前殖民地爱尔兰民族认同的标准。他暗示英语文化带来的自由精神才是“自由的爱尔兰与英格兰之间的关系远远好于150年前”的原因，“那时成千上万的人迫于殖民主义造成的饥荒而移民美国”（“Indonesian”：4）。上文中已经提到，本·安德森认为日本殖民政府对印尼民族主义施予的恩惠同样有益于前殖民地宗主国与独立后的印尼之间保持良好的精神和文化联系，在他看来，在对待东帝汶独立问题上，后苏哈托时代的印尼政府应当学习爱尔兰的经验，放弃征服的欲望。然而杰夫·诺南指出，自由帝国主义原则一方面依据康德的启蒙

① See Lloyd E. Ambrosius, *Woodrow Wilson and the American Diplomatic Tradition: The Treaty Fight in Perspective*, Cambridge /New York: Cambridge University Press, 1987.

② See Michael C. Desch, “America’s Liberal Illiberalism: Ideological Origins of Overreaction in U. S. Foreign Policy”, in *International Security*, 32. 3 (2007/2008), pp. 7 – 43.

③ Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America*, New York: Houghton Mifflin Harcourt Publishing Company, 1991, p. 12, p. 285.

④ Michael C. Desch, “America’s Liberal Illiberalism: Ideological Origins of Overreaction in U. S. Foreign Policy”, in *International Security*, 32. 3 (2007/2008), p. 32.

观念、《永久和平论》和罗尔斯《正义论》这一系的法哲学，赋予人类个体以自主走向成熟和自由的潜力，另一方面又极力主张被殖民者如不借助于殖民者代表的先进文明的教导便无法实现自身蕴含的自由潜力，即无法通过本民族自发的创举改变自身的社会结构从而持续走向进步和完善。<sup>①</sup> 自由帝国主义原则隐含的上述矛盾也贯穿于本·安德森对印尼民族主义的评价和《想象的共同体》一书对拉美民族主义起源的想象当中。

本·安德森将十八世纪晚期至十九世纪早期美洲国家特别是西班牙王国所属殖民地墨西哥、秘鲁、智利、委内瑞拉在各自独立运动中形成的民族主义树立为后来兴起的欧洲方言民族主义、亚非反殖民族主义广泛模仿或者“盗版”的民族主义模式。为什么在这些地方首先产生了民族主义意识并且将之变为了政治现实？其一，启蒙观念和自由主义思想、人权、民族主权和共和原则对西班牙王国的殖民统治方式构成了挑战。在法国大革命和自由主义经济学说的影响下，广袤的西班牙美洲帝国从十六至十八世纪按照不同的土壤、气候和经济发展水平已经被分割为不同的行政、政治和军事区域；其二，十八世纪末期，“开明君主”卡洛斯三世为了挽救西班牙在与英国竞争中落败的经济地位而采取了一系列加强殖民地经济和政治控制的措施，加上当时落后的通信技术导致以上地理区域进一步被封闭和隔绝起来，激起了当地濒于破产的中产阶级的愤怒和憎恨。然而在本·安德森看来，无论是发生在殖民地内部的文化和政治革命还是全球自由资本主义的发展，都不足以解释为什么“智利、委内瑞拉和墨西哥最终均转变成了那种在情感上合理、在政治上又可行的实体”，以及为什么何塞·德·圣马丁会发布政令将某些土著人（印第安人）认定为“秘鲁人”（see *Imagined*: 51）。换句话说，为什么西班牙美洲殖民者划分的行政单位会被欧裔美洲移民视为情之所系的“祖国”呢？

为了解释上述现象，本·安德森再次抬出了特纳的“过渡礼仪”理论。早在十年前他就曾经用这一著名的人类学理论来解释爪哇青年的革命性来源。与特纳赋予基督教和伊斯兰教徒的“朝圣”旅行在形成宗教共同体中的意义一样，本·安德森将西班牙裔殖民地官员往返于殖民地和宗主国之间的宦游轨迹视为宗教“朝圣”之旅的世俗对等物，并以此来解释上述“模式化旅行”在欧裔美洲移民民族主义意识形成当中的意义。同是政府官员，美洲出生的西班牙裔殖民官员的“朝圣”轨迹既与欧洲绝对君主制之下的封建官员不同，也与那些在伊比

---

<sup>①</sup> See Jeff Noonan, “The Principle of Liberal Imperialism: Human Rights and Human Freedom in the Age of Evangelical Capitalism”, in *Socialist Studies/études Socialistes*, 2 (Spring, 2006), pp. 5–22.

利亚半岛出生的西班牙殖民官员迥异：出身美洲的封建大臣凭借自己的才干能够从地方顺利地升职到中央，出生在西班牙本土的西班牙殖民官员也能够通过自己的才干顺利返回宗主国任职，然而，在美洲出生的西班牙裔殖民官员升迁至其他殖民地或宗主国的路线却因自己生而为“美洲人”的身份而被阻断。由于西班牙惧怕与其拥有共同宗教、文化和军事手段的非半岛出生的美洲殖民官员对其殖民统治造成威胁，因此将他们排斥在宗主国统治阶层之外，这种马基雅维利式的人事安排和十六世纪以来在欧洲流行的“生物学和生态污染概念”使欧裔美洲殖民官员“无论在水平方向还是在垂直方向上的运动均被折断”（*Imagined*: 58），尽管他们在“语言、宗教、祖辈和风俗”上和在半岛出生的西班牙人并无二致。一方面，尽管仕途受到阻碍，在美洲出生的西裔殖民官员却既与宦游途中相遇的、出生在半岛的西班牙殖民官员，也与出生在半岛的美洲殖民地官员们因为同操一种行政语言、同为西班牙人而被连接在了一起，并且达成了一种“伙伴”关系；另一方面，宗主国的种族意识及其对殖民地的控制和支配也催生了西裔美洲移民官员的地方主义。在本·安德森看来，西属美洲殖民地民族主义和地方主义的“双重性”（see *Imagined*: 62）同样也构成了该地区以报纸发行为代表的印刷资本主义的基本特征：居住在墨西哥的西裔美洲移民也许会阅读马德里出版的、不会报道任何墨西哥当地事务的报纸，而同一条街上居住的半岛人官员会尽量不去阅读加拉加斯的报纸；西属美洲报纸的书写是在一个与他们自己平行的世界中怀着充分的地方意识进行的，墨西哥城、布宜诺斯艾利斯和波哥大城的读者“或许并没有读过对方的报纸，但他们却意识到了彼此的存在”（*Imagined*: 62），由此诞生了基于生在美洲这一共同命运之上的民族意识；此外，“世界性事件”往往借助于当地的报纸被投射到地方读者的想象当中，这种“稳固的同时性”是形成想象共同体的基础（see *Imagined*: 63）。按照本·安德森的看法，虽然经济利益、启蒙观念和自由主义对西属美洲民族意识的形成而言非常重要，但其想象共同体的真正缔造者却是西裔美洲殖民官员和从事印刷资本主义事业的西裔美洲移民。

本·安德森对西属美洲民族主义起源的分析实质上重复了他对爪哇或印尼民族主义的解释：二者均是欧洲和日本殖民者带来的启蒙观念和自由（印刷）资本主义培育和缔造的反殖民主义民族主义。虽然本·安德森早期尝试过在爪哇民间文化传统中寻找其民族主义的根源，但是正如上文分析的，他对前者的认识依然来自荷兰殖民主义语文学，而精英主义和精神性一直是本·安德森民族主义理

论的显著特征，它强调宗主国与殖民地宗教、精神和文化上的友善关系，低估印尼和美洲独立战争在塑造民族认同过程中的重要作用，试图消除殖民地人民与宗主国殖民精英之间的敌意、弥合殖民地内部存在的宗教和文化差异等做法是从西方殖民者立场出发的自由帝国主义想象。在十九世纪七八十年代西方史学界否定革命的知识氛围<sup>①</sup>中，本·安德森以民族主义取消民族革命的方法带有鲜明的修正色彩。从表面上看，他似乎回到了印尼和西属美洲殖民地民族革命前的传统，但这个传统实际上却是由十六至十八世纪的殖民主义意识形态构建出来的幻象。尽管本·安德森声称民族主义是现代社会的启蒙观念和自由资本主义的产物，但他却不得不依赖原始的、神秘的宗教仪式来解释现代民族共同体的想象机制。在他的眼里，“民族主义是前现代世界宗教普世性的一种文化继承者”<sup>②</sup>，由分散于不同地理空间中的殖民官员、双语知识分子和报纸读者构成的民族主义主体仿佛中世纪走在朝圣途中的教徒，他们各自面对着拉丁文《圣经》、阿拉伯文《可兰经》和用方言书写的报纸想象一个宗教或者民族共同体的方式，就如同在参加一场“联合的礼仪”（*Imagined*: 54）一般。在爪哇传统中，承担融合功能的是哇扬皮影偶戏和“斯拉梅坦”；在西属美洲的传统中，其对等物则是一种被认为虽然是在东非的赞比亚尼登布部落发现、但普遍存在于包括美洲印第安人在内的世界各地原始社会中的“过渡礼仪”<sup>③</sup>，它通过主体与所属文化的适应过程将前者纳入和提升到同一个文化共同体当中<sup>④</sup>。特纳将荷兰民族学家阿诺德·范·根奈普的“过渡礼仪”提升为一种包含“分离、过渡或者边缘和再聚合”三个阶段的普遍文化或者社会过程<sup>⑤</sup>，其中“过渡”或者“边缘”是一个模棱两可的阶段：与其他成熟的社会成员隔离开来、进入其中的未成年人或尚未成为社会成员的“新人”既不能被先前的也不能被后来的社会位置和状态所界定（see *Forest*: 94），其社会状态既无法被分类也尚未被分类，介于由一个位置进入另外一个位置的过渡或者边缘阶段，这个非常特殊的领域包含了所有对“新人”的

① 弗朗索瓦·弗雷在1978年发表的《反思法国大革命》一书中认为被归为大革命带来的诸多社会变化实际上早在其爆发之前就已经普遍发生（see François Furet, *Penser la Révolution française*, Paris: Gallimard, 1978）。

② Claudio Lomnitz, “Nationalism as a Practical System: Benedict Anderson’s Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America”, in Miguel Angel Centeno and Fernando Lopez-Alves, eds., *The Other Mirror: Grand Theory Through the Lens of Latin America*, New Jersey: Princeton University Press, 2001, p. 329.

③ See Victor Turner, *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, Ithaca: Cornell University Press, 1986, p. 95. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名名称简称“*Forest*”和引文出处页码，不再另注。

④ See Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca/London: Cornell University Press, 1974, p. 231. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名名称简称“*Dramas*”和引文出处页码，不再另注。

⑤ See Arnold Van Gennep, *Les Rites de Passage*, Paris: éditions A. et J. Picard, 1906.

否定和肯定方面，因而是一个“纯粹可能性”的领域（see *Forest*: 96）。从负面意义上来说，处于过渡或边缘阶段的人格会被视为对其他社会成员造成了“污染”；其次，他是“一无所有”之人，没有“地位、财产、名号、衣饰、品阶和在亲族中的地位”，更没有任何政治和法律意义上的权力（see *Forest*: 98）。从正面意义上来说，“新人”认同于在此阶段对其履行训导责任的教师（爪哇传统中的“古鲁”）的权威，并对后者保持严格的服从态度，他们先前拥有的权力、义务、责任等等统统都被取消，转由教师一人来承担（see *Forest*: 99），因此“新人”们彼此之间往往容易结成一种“完全平等”的关系，并由此组成了一个超越所有世俗等级差别的共同体，其“伙伴关系”甚至区别于兄弟姐妹间的亲情，因为长幼关系会形成政治和法律上的实质不平等，而这种深厚的友谊在过渡礼仪结束之后依然能够延续，甚至被一代人保持至终生（see *Forest*: 101）。

特纳用来解释文化或社会过程机制的“过渡礼仪”以及在这个过程中“新人”们之间产生的“伙伴”友情被本·安德森移植到民族共同体理论当中，他把一种排除了“不平等和剥削”（see *Imagined*: 7）关系的伙伴和兄弟友情扩展为民族主义主体的普遍心态和民族共同体想象的前提，甚至将兄弟间的手足之情看作是共同体成员之间不再因种族、阶级和地方冲突进行“兄弟残杀”和甘愿为这个集体赴死的保证（see *Imagined*: 203）。在以宗教礼仪所追求的纯粹性原则解释民族主义想象机制的框架下，本·安德森认为人们对身在其中的民族共同体的眷恋（attachment），或者说爱国主义，是在民族主义主体认可“共同体之美”的前提下对民族共同体不掺杂任何“功利”的“纯粹”之爱（see *Imagined*: 143）。以菲律宾民族主义诗人黎萨尔的诗作《最后的告别》为例，本·安德森断言尽管被殖民者最有理由宣扬对殖民者（即诗中的“陌生人”）的仇恨，然而“在这些民族情感的表达当中，仇恨的因素如此微不足道，令人感到多么惊讶”（see *Imagined*: 142）。可是令我们“感到惊讶”的倒不是这些，而是本·安德森对特纳共同体概念所怀抱的乌托邦式理解方式，还有他对西方殖民者残酷掠夺殖民地土地财产和自然资源的行为以及对殖民主义治理方式本身造成的种族主义冲突的熟视无睹。

1974年，特纳将“过渡礼仪”放置在动态的社会进程当中，不再认为从这一过程中获得的共同经验能够自发地形成一种标志其参与者的存在状态发生持久改变的共同体，而更多地视之为一种凸显其“平等和伙伴关系”的“文化和规范化的形式”（see *Dramas*: 232）。于是，稳固的共同体被弱化为断裂的、短暂的和流动的“共同体”（*communitas*）。在这位人类学家看来，社会持续从一种结构

走向另一种结构，在两种不同结构之间必然要经过“共同体”环节，也可以说社会进程就是两种社会观念“各自按照某种比例”交替发展的结果：其一，认为社会是由有差别的、被分割开来的“[社会]位置体系”组成；其二，认为社会是一个“无差别的、同质的整体”（see *Dramas*: 237-238）。在整个社会进程当中，“共同体”被看作在旧的社会结构面临危机之际文化“自发和自我产生”（*Dramas*: 243）的调整方式。在“过渡礼仪”结束之后，参与者或许会重新返回礼仪之前的社会结构从而使其得以巩固；或许被提升到一种全新的社会结构中去。“共同体”往往被描述为一种没有时间状况，一种永恒的现在，一种“在时间之内又在时间之外的时刻”（*Dramas*: 238）。在这个梦幻般的时刻，参与者暂时摆脱了先前的权力和等级关系以及“焦虑、攻击、嫉妒、恐惧、兴奋”等种种不良情绪，转入一种孤独的、禁欲的甚至是自然的生活方式，在闲暇中沉思宇宙和社会秩序。

“结构的断裂或许给了共同体以机会”（*Dramas*: 251），在特纳看来，这正是“共同体”的积极性所在，它是一个社会和文化的创造性源泉。我们可以看到，本·安德森将特纳笔下的共同体或者后来加以弱化的“共同体”从自己所描述的整个社会或文化进程当中孤立出来，其结果是民族主义仅仅呈现出一种稳定的、连续的、“同质的、空洞的时间”和“伊甸园的、天堂的、乌托邦的和千禧年的”（*Dramas*: 237）面目。因此，就“共同体”或者“共同体”而言，这个宗教、文化、社会学和人类学术语不能被简单地翻译到政治哲学领域中，无论是费尔南德·滕尼斯的“有机共同体理论”、马克斯·韦伯的“世俗共同体”、哈贝马斯的“交往行为理论”，还是1980年代在美国兴起的“新社群主义”，均反对自十七世纪以来霍布斯等自由主义者建立的个人主义范型，将共同体看作是“扩大了主体”。迄今为止有关共同体的哲学理论或者使个体和自我“膨胀”为一种集体主体性，或者直接将主体性界定为在个体自我之内承认和接纳他者的“主体间性”。从近代资本主义崛起以来，共同体往往与“财产”关联在一起，共同体成员与共同体之间不再仅仅是一种宗教式的归属和服从关系，前者变成了共同体这一公共财产的全体而非个人的所有者和集体主体，“对所有哲学家而言，它[指共同体]意味着一种‘完整’或者‘全部’，或者是作为族群、民族和人民的社会的‘完善性’”<sup>①</sup>。然而，无论从其古希腊罗马词源上看，还是在范·

---

<sup>①</sup> Roberto Esposito, *Communitas: Origine et destin de la communauté*, Traduit de l'italien par Nadine Le Lirzin, Paris: Presse Universitaires de France, 2000, pp. 14-15. 后文出自同一著作的引文，将随文标出该著名名称简称“*Communitas*”和引文出处页码，不再另注。

根奈普·维克多·特纳及其遗孀艾迪斯·特纳的人类学田野调查<sup>①</sup>当中，“共同体”均为参与者（“新人”）在失去世俗的财产、地位、特权甚至是性别差异的前提之下，简单来说，就是在失去其社会地位和主体性的前提下所获得的一种特殊的共通体验。“共同体并非是依靠财产联合起来的人们全体，不是通过‘增加’而是通过‘减少’，通过一种缺乏和表现为一种任务的形式，甚至是一种缺陷的模式联合起来的，它涉及的是受这一缺失‘影响’的人，这与‘免除’或者‘被免除’上述任务的人们不同。”（*Communitas*: 19）也就是说，“共同体”的主体是依靠“义务”联合起来的，他通过失去、放弃或者被取消了先前拥有的私人财产和社会地位而加入共通体的方式成了自己的主人，获得了主体性，其真实的共通体验不是“你欠我什么”而是“我欠你什么”（see *Communitas*: 20）。

中世纪的基督教共同体终结了上述“非功利的”和辩证的“共同体”含义，并将其与财产和财产的个人或集体所属关系挂起钩来，改造成了一个政治和法律范畴（see *Communitas*: 22-23）。本文还认为，随着十七世纪近代资本生产方式和商业社会的兴起，黑格尔极力予以称颂的“[土地]财产赋予自由”的信念不但使看不见的、抽象的共同体成为民族主义主体的共同财产，而且连共同体的人口、脚下的土地和这片土地上出产的矿藏等自然资源都成了可供人们占有和夺取的财产。脱胎于德国浪漫派民族主义的滕尼斯说，共同体“[对人口和自然资源]的任何利用方式都是一种完善的占有、内化和同化：就土地是共同体的有机财产而言，即便是深藏地底的贵金属也应该被当作宝藏奉献出来”<sup>②</sup>。从原始部落反文化的“共同体”中无法形成现代的政治民族共同体，而现代的民族共同体必然建立在一种近代发明的财产所有关系之上。印刷资本主义激发出来的共同体想象和美洲殖民地民族意识集中体现在“我们人民”（*We the people*）、“我们美洲人”（*nosotros los Americanos*）和“我们美洲”（*nuestra América*）（*Imagined*: 62）的说法上，然而这种平面化的民族认同模式无法遮蔽包括土著人在内的殖民地人民对主权、土地和自然资源的所有权、开发权和利用权的诉求，更无法消除横亘在欧裔美洲移民与美洲土著族群在宗教、风俗、文化和社会经济发展方式上存在的普遍差异和政治上的等级关系。本·安德森就南美洲民族共同体成员之间普遍存在的“深度的、水平的伙伴关系”（*Imagined*: 7）所做的描述并不符合历史实际，无论是伙伴还是兄弟友谊本身并没有排除政治上既有的

① See Edith Turner, *Communitas: The Anthropology of Collective Joy*, New York: Palgrave Macmillan, 2012.

② Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues's Verlag, 1887, p. 211.

等级关系：何塞·圣·马丁发布政令宣布今后不准再称印第安人和当地人为土著，而应当视他们为“秘鲁的孩子和公民”和“秘鲁人”，其行为并非如本·安德森声称的那样是出于平等主义的政治感情，相反，这恰恰体现了西班牙国王查尔斯三世试图缩小包括美洲殖民地在内的帝国内部各个等级之间的差异，构建一种“同质化的臣民范畴”的政策<sup>①</sup>，而这一政令反过来又表征了十八世纪君主与臣民之间的等级关系，同时，称土著人为“秘鲁人”并不能改变前者相对于欧裔自由民的奴隶地位。

在西属美洲反殖民民族主义的问题上，本·安德森也重复了他对印尼民族主义运动中存在于殖民者和被殖民者以及被殖民者内部在政治、宗教和文化方面的普遍差异的漠视。正因为如此，当他在1990年代目睹了上述种种差异的集中爆发所导致的东帝汶分离主义运动时，除了表示震惊和愤怒之外，依然未能在与《想象的共同体》一致的精神和解之外为印尼民族主义的正常发展找到有效的解决方案。在《想象的共同体》的末章，本·安德森甚至退回到了一个深深根植于浓厚的基督教背景之中的厄尔斯特·勒南的立场上，呼吁一个在历史上曾经发生过内战和“兄弟残杀”的民族“必须已经遗忘”<sup>②</sup> (doit avoir oublié) 掉那段痛苦的历史，因为只有意识到曾经为共同体付出的牺牲，才能构建出关于一个民族的“家族历史” (Imagined: 201)。在笔者看来，安德森不明白“兄弟相残”的寓言故事是基督教“原罪共同体”得以建立的基石 (see *Communitas*: 25)，而非现代民族主义的“创世神话”，而若要克服印尼的分离主义与南美国家土著人的社会运动，就必须在宗教和精神因素之外寻求更为合理有效的经济发展、资源分配和政治参与方式。<sup>③</sup>

本文分别考察了英帝国的殖民官员西·安德森和赫德对半殖民地中国的情感认同，以及继承父亲民族主义理想的本·安德森从欧洲和日本殖民者的立场出发对印尼和西属美洲民族主义起源所做的阐释。在爱尔兰民族主义与印尼和南美民族主义之间，本·安德森试图建立一种同构的关系，以期树立一个拥有普世价值

---

① Claudio Lomnitz, “Nationalism as a Practical System: Benedict Anderson’s Theory of Nationalism from the Vantage Point of Spanish America”, in Miguel Angel Centeno and Fernando Lopez-Alves, eds., *The Other Mirror: Grand Theory Through the Lens of Latin America*, pp. 334 – 335.

② Ernest Renan, *Qu’est-ce Qu’une Nation? Conférence en Sorbonne, le 11 mars 1882*, Paris: Calmann Lévy, 1882, p. 9.

③ See Roger Merino, “Reimagining the Nation-State: Indigenous Peoples and the Making of Plurinationalism in Latin America”, in *Leiden Journal of International Law*, 19 September 2018, pp. 1 – 20.

的民族主义模型。然而，在将现代民族主义起源归因于西方启蒙思想与自由（印刷）资本主义的联合作用时，本·安德森忽视了印尼和南美洲国家在各自的民族独立运动中自发创造的地方性特征，以及这些地方远比人类学想象更为复杂和矛盾的认同方式，甚至是激烈的宗教、文化和种族冲突问题。

归根结底，《想象的共同体》所提供的民族主义理论最终沦为一个漠视东西方民族主义的普遍差异、奉行自由主义、民主原则和抽象“普遍”人权标准的自由帝国主义想象的产物。当本·安德森激烈地批评以奥匈帝国、俄罗斯帝国为代表的“官方民族主义”以及独立后的印尼等新兴民族国家试图将王权原则与民族主义结合在一起，针对其他少数民族群推行“征服”政策之时，我们是否可以追问，引发上述国家的分离主义和土著人社会运动的种族、宗教、文化和经济差异难道不是西方殖民者为了服务于其宗主国的经济和文化利益所采取的“分而治之”的殖民政策所制造出来的吗？人口调查、地图绘制、博物馆的设立（see *Imagined*: 163 - 185）和殖民官员的选拔过程以及不平等的移民政策制造并实践了种族主义，掠夺式的殖民主义经济模式制造了殖民地国家地区经济发展的不平衡，而以自由帝国主义的想象来克服殖民主义的后果只能是一种再殖民化的行径。

[作者简介] 梁展，男，1970年生，中国社会科学院研究生院文学博士，中国社会科学院外国文学研究所研究员，主要研究领域为近代中西思想史和文化史。近期发表的论文有《土地、财富与东方主义：弗朗索瓦·贝尔尼埃与十七世纪欧洲的印度书写》（载《外国文学评论》2019年第4期）、《寻找新的主体：西耶斯、黑格尔与青年马克思的政治共同体构想》（载《外国文学评论》2018年第4期）。

责任编辑：舒荪乐