

# 在龙的映衬下：对中国的 想象与美国国家身份的建构<sup>\*</sup>

王立新

---

**摘要：**从18世纪晚期到20世纪中期，美国一直把中国想象成为与自己形象相对照的“他者”。对中国的这种“他者”想象反映着美国人自己的恐惧、渴望和向往，在不同的历史时期帮助美国人界定自己的国家身份与国家地位，是美国自我审视、自我想象的一种方式，因而具有深刻的自传性质。今日的美国应放弃在自己的观念和利益框架内理解和想象中国的方式，真切地了解和体会中国人的感受、欲望和抱负，从而使中美关系的稳定发展能有一个健康的情感基础。

**关键词：**国家身份 中国形象 他者 传教士

作者王立新，历史学博士，北京大学历史系教授（北京 100871）。

---

## 国家身份形成过程中的“他者”（异域）想象

想象是形成群体认同不可或缺的认知过程。一般说来，“比成员之间有着面对面接触的原始村落更大（或许连这种村落也包括在内）的一切共同体都是想象的”。<sup>①</sup> 民族和国家也不例外。美国学者本尼迪克特·安德森在其研究民族主义和国家起源的经典著作中把“民族”（nation）视为“想象的共同体”（imagined community），是社会与文化建构的产物。他说：“它是一种想象的政治共同体——并且，它是被想象为本质上有限的，同时也是享有主权的共同体。”<sup>②</sup>

对民族（国家）共同体的想象通常被认为仅仅是对共同体共享要素的想象，包括共同的血缘、历史记忆、语言、文化传统（通常是把地方性传统想象成国家性的传统）乃至共同的法律与社会制度，以培育共同体成员的民族（国家）意识和一体感。在这种想象中，共同体内部族群、阶级、性别和地区之间的差异被一种共享的同一性（oneness）所掩盖。显然，这一想象过程强调的是共同体成员内在的共性。但是，另一方面，民族国家的想象过程其实还包括对异域、即“他者”（other）的想象。心理学家认为，“个人和团体通常都是通过把自己与他人进行区分或通过把自己置于与他人的对立面来界定自己的身份”。<sup>③</sup> 共同体的内在一性是在与外物的比

---

\* 两位匿名审稿人对本文提出了十分中肯的修改意见；此外，本文曾在多个学术会议上宣读，与会者的评论、辩难和提问给作者以很大启发，在此一并深致谢意。

① Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London and New York: Verso, 1991, p. 6.

② Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, p. 6.

③ 参见 Samuel P. Huntington, "The Erosion of American National Interests," *Foreign Affairs*, vol. 76,

较中才被确知的，必须有一个外物或他者的存在，才能形成对共同体的同一性即特性的认知。也就是说，对异域或他者的想象在辨识民族共同体的特性、强化共同利益与塑造共同命运的过程中发挥扮演着至关重要的作用。在一定意义上说，没有对异域和他者的想象，民族共同体是难以形成的。由此说来，民族国家作为“想象的共同体”，不仅包括对共同体共性的想象，还包括对异域和他者的想象，民族国家身份不仅是根据国民共同具有的特征、即从内部界定的，同时也是通过与其他国家的对比以及根据与其他国家的差异从外部界定的。二者缺一不可。意大利学者安娜·特里安达菲利多指出：

国家身份还暗指差异性。国家身份的存在预设了“他者”（others）、其他国家和其他个人的存在，他们不属于我们这一集团，我们集团必须与他们区别开来。也就是说，国家意识（national consciousness）既包括共性意识，也包括差异性意识。它既涉及对团体的自我感知，也涉及对国家寻求与其相区别的他的感知。这意味着，国家身份本身是无意义的，而只有在与其他国家的对比中才有意义。<sup>①</sup>

也就是说，国家共同体的成员在辨识国家身份的时候实际上就预设了其他民族或国家的存在，以及由“我们”国家和“其他”国家组成的“国家间共同体”的存在，否则国家身份是没有意义的。<sup>②</sup>国家身份内在地具有双重特性和双重功能：一方面是要要求共同体成员“向内看”，产生一种共同体的自我意识，界定谁是共同体的成员；另一方面“向外看”，识别自己与外部世界的不同，界定谁不属于本民族（国家）。因此“他者”的观念内在地存在于民族主义信条之中，对于大多数民族（国家）共同体来说，都曾经存在而且可能仍然存在与本民族（国家）共同体相区别的“有意义的他者”（significant others），“一个民族的身份通常是在‘有意义的他者’的影响下被界定和重新界定的”。<sup>③</sup>琳达·科利通过研究发现，不列颠作为一个“被发明的民族”（invented nation），其形成过程与多年的英法战争和对法国的“他者”想象密切相关。她说：

这首先是由战争锻造的一个发明。与法国的战争一次又一次地把不列颠人，不论他们来自威尔士、苏格兰还是英格兰，带入与一个明显对立的他的对抗之中，鼓励他们按照这一他的对立面来集体界定自己。他们把自己界定成新教徒，为捍卫自己的生存，反对世界上最主要的天主教力量而战。他们把法国人想象成迷信的、黠武的、堕落的和受奴役的，而他们自己是法国的对立面。而且，随着战争的进行，他们越来越通过与被他们征服的殖民地人民相对照来界定自己，这些人民被视为在文化、宗教和肤色上是异类……一旦面对一个明显异己的“他们”，一个本来松散多样的共同体就会成为一个安定的、不顾一切的“我们”。1707年的英国人就是这样。他们开始把自己界定成一个单一的民族，不是由于他们在国内有任何的政治和文化共识，而是对在他们海岸之外的那个他的反应。<sup>④</sup>

当然，并不是所有的外国都会成为某国家心中的“他者”。安娜·特里安达菲利多提出，

no. 5 (Sep./Oct. 1997), pp. 30-31.

① Anna Triandafyllidou, "National Identity and the other," *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, no. 4 (July 1998), p. 599.

② 从语言学的角度看，“国际的”（international）这一词汇与民族国家几乎是同时出现的，并很快被纳入到语言中去。参见 Michael Billig, "Nationalism as an International Ideology: Imagining the Nation, Others and the World of Nations," in G. M. Breakwell and E. Lyons, eds., *Changing European Identities: Social Psychological Analyses of Social Change*, Boston: Butterworth-Heinemann, 1996, p. 190.

③ Anna Triandafyllidou, "National Identity and the other," p. 594.

④ Linda Colley, *Britons: Forging the Nation, 1707-1837*, New Haven: Yale University Press, 1992, pp. 5-6.

“他者”是指“另一个民族或族群集团，它在领土上邻近或处于民族共同体内部，威胁或被认为威胁自己的族群和/或文化纯洁性以及/或威胁其独立”。前者是“外部他者”(external other)，后者属于“内部他者”(internal other)。①在笔者看来，这里领土上的“邻近”是相对而言的，有时相距遥远的国家由于某种关系也会被视为“他者”。同时“他者”也并非一定构成对本民族的威胁，有时“他者”也可能成为本民族共同体参照的对象。因此本文是在比较宽泛的意义上使用“他者”这一概念的，认为“他者”泛指界定“自我”的参照物。在国家身份建构和共同体想象过程中，凡是被用来作为本民族(国家)特性参照物的所有异邦或族群都是他者：他者可能是威胁性的，也可能是对照性的；它可能远在天边，也可能近在眼前；它可能是实际存在的，也可能是人为构建出来的。成为“他者”的关键在于某一国家或族群是否进入到另一个民族成员的认知和想象世界，从而成为后者衡量自身特性、价值和地位的参照或标尺。

一般说来，“内部他者”可能是一个少数民族群，也可能是一个移民共同体。当一个少数民族群或移民群体迥异的语言、宗教和习俗被认为威胁了主导族群的文化和种族纯洁性的时候，它也就成了一个他者，主导族群会通过重申民族共同体的身份来把本民族共同体与新来者区别开来。

而典型的“外部他者”有三种，或者说，一个民族共同体的成员通常把三种类型的其他民族(国家)视为“外部他者”。其一，如果某一民族处于形成阶段，正在寻求从一个多民族国家中分离出来，或寻求与主导民族相分离，该民族共同体的成员通常会把原来的主导民族或国家视为他者。如美国在建国过程中就把英国视为他者。其二，与自己民族敌对或被视为敌对的民族或国家是当然的他者。如冷战时代的美国和苏联其实就相互视为他者。其三，被认为具有与本民族迥异甚至低劣特性的异邦通常会被当作他者，对这类异邦的描述往往是为了突出本民族共同体的优越特性，并鼓吹通过对低劣的他者的改造来证明本民族的先进。在爱德华·萨义德(Edward Said)看来，欧洲长期把东方、特别是中近东的阿拉伯世界视为他者，东方他者被用来“帮助欧洲(或西方)将自己界定为与东方相对照的形象、观念、人性和经验”，以突出欧洲的先进与优越。②

在几乎每一个国家的历史中，都会出现影响其身份演进的“有意义的他者”，而且这种他者可能不止一个，不同他者的出现会在不同时期影响民族(国家)身份的塑造和再塑造。一般说来，在民族(国家)的形成阶段，他者最容易被构想出来，因为他者的存在可以增强民族成员的归属感，并有助于确定本民族的领土、族群和文化疆界。在民族(国家)处于危机或不稳定的情况下，他者也会突出出来，在这种情况下，“有意义的他者”的存在起到帮助战胜危机的作用，因为他者的存在可以在面对共同敌人时把人民团结起来，提醒人们“我们是谁”以及强调“我们是不同的和独一无二的”。在危机时期，他者也可以充当替罪羊的角色，以转移人们对危机真正原因的关注。

在民族(国家)身份建构的过程中，对他者的想象不仅仅是出于人我分别的心理原因，还可能与国家政府和知识精英实施的“民族(国家)建设”的战略有关，即通过“制造一个共同的敌人，无论是眼前的、现在的还是杜撰的”，来“追求一种单一的国家身份以团结其国民”。③在这种想象中，由“我们”和“他者”组成的“国家间共同体”通常还会被认为是具有道德秩序的共同体，“他者”不仅威胁我们，而且也威胁了共同体的道德秩序。也就是说，“他者”有时

① Anna Triandafyllidou, "National Identity and the other," p. 594.

② 参见爱德华·萨义德：《东方学》，王宇根译，北京：三联书店，1999年。引文见该书第2页。

③ 参见Montserrat Guibernau, "Anthony D. Smith on Nations and National Identity: A Critical Assessment," *Nation and Nationalism*, vol. 10, no. 1/2, 2004, p. 140.

不仅仅被想象为与“我们”不同，而且还被认为是国际社会中的“异类”。

对“他者”的想象在美国国家身份的建构中尤为重要，因为作为移民国家，美国缺乏多数国家所拥有的共享的历史记忆和共同的血缘，因此国家共同体的形成比其他国家更依赖对“他者”的想象。如学者戴维·瑞安所言，美国“没有统一的族群特性（ethnicity），没有共同的宗教信仰，没有共同的历史积淀，而只有共同的反叛的经历”，因此“美国不得不自己发明那些欧洲通过继承就获得的东西：团结意识、全部的国家象征符号和强烈的政治情感”，并倾向于“就其对立面界定国家的意义”。<sup>①</sup> 美国国家身份建构过程的突出特征就是美国不断地寻找“他者”，通过与他者的对比和对他者的改造来培育爱国意识和突出美国的国家特性。

长期以来，中国就扮演了美国国家身份建构过程中的“他者”的角色。本文的主旨就是考察从美国建国一直到20世纪中期，美国人，主要是那些参与中国形象塑造的政治与知识精英（包括早期的美国“建国之父”、传教士、记者、学者和外交官），是如何认知和想象中国的，以及这种想象在不同的历史情境（historical context）中是如何帮助建构美国国家身份的。<sup>②</sup> 本文不是站在现代的和经验的立场上考察美国人对中国的认识是否正确，是否反映了中国社会的真实，以及美国人中国观对中国认识自己的价值（笔者并不否认这一价值的存在），而主要是站在后现代的、批评的立场上，并借鉴形象学和后殖民研究的理论与方法探究美国人想象中国背后的观念和动机，以及这些观念和动机如何反映了当时美国人对自己国家的看法。在笔者看来，美国对中国的想象更多的与美国自身的历史进程相关，反映着美国人自身的渴望和向往，与其说是对中国现实的反映，不如说是对美国自身文化身份的表述，因此无所谓真实或虚构。它的作用在于构成或创造意义，帮助美国人界定自己的文化身份与国家地位。用形象学大师达尼埃

① David Ryan, *US Foreign Policy in World History*, New York and London: Routledge, 2000, p. 13.

② 关于美国人对中国的认知和中国在美国的形象已经有大量的研究，但已有的成果大多通过文本解读的方式叙述中国形象本身及其美国人中国观的演变，并着重分析美国人对中国的认知在多大程度上符合被认识的对象——中国的实际，对影响美国人对中国认知的因素的探讨也局限于某些“常识性”的方面，包括美国人的价值观和意识形态、中美关系的状况、双方的利益关系等等，因此与本文的旨趣大不相同。关于这方面研究的英文著作，可参见 Harold R. Isaacs *Scratches on Our Minds: American Images of China and India*, Westport, Connecticut: Greenwood Press, 1958; Stuart C. Miller, *The Unwelcome Immigrant: The American Image of the Chinese, 1785-1882*, Berkeley: University of California Press, 1969; Patricia Neils, *China Images in the Life and Times of Henry Luce*, Savage, MD: Rowman & Littlefield, 1990; Patricia Neils, ed., *United States Attitudes and Policies toward China: The Impact of American Missionaries*, Armonk, N. Y.: M. E. Sharpe, 1990; Jonathan Goldstein, et al., eds., *America Views China: American Images of China Then and Now*, Cranbury, NJ: Associated University Presses, 1991; A. Owen Aldridge, *The Dragon and the Eagle: The Presence of China in the American Enlightenment*, Detroit: Wayne State University Press, 1993; T. Christopher Jespersen, *American Images of China, 1931-1949*, Stanford: Stanford University Press, 1996. 中文著作可参见忻剑飞：《世界的中国观：近二千年来世界对中国的认识史纲》，上海：学林出版社，1991年；吕超：《外国人的中国观》，沈阳：辽宁教育出版社，1995年；周宁：《永远的乌托邦：西方的中国形象》，武汉：湖北教育出版社，2000年；陈奔主编：《美国人的中国观》，北京：华夏出版社，2003年；周宁：《想象中国：从“孔教乌托邦”到“红色圣地”》，北京：中华书局，2004年；施爱国：《傲慢与偏见：东方主义与美国的“中国威胁论”研究》，广州：中山大学出版社，2004年；何英：《美国媒体与中国形象》，广州：南方日报出版社，2005年；崔丽芳：《被俯视的异邦：十九世纪美国传教士著作中的中国形象研究》，南开大学博士论文，2005年；周宁：《天朝遥远：西方的中国形象研究》，北京：北京大学出版社，2006年；王立新：《论美国人中国观的演变》，《世界历史》1998年第1期。其中克里斯托弗·杰斯珀森（Christopher Jespersen）和周宁的研究给笔者以较大的启发。

尔·亨利·巴柔 (Daniel-Henri Pageaux) 的话说, 跨文化交流过程中的异国形象并非是对异国现实的复制和简单再现, 而是注视者根据自己的理解和欲求“按照注视者文化中的模式、程序”对异国的“重组和重写”, “‘我’注释他者, 而他者形象同时也传递了‘我’这个注视者、演说者、书写者的某种形象”。<sup>①</sup>

本文的“国家身份”是指一个国家的人民在某一时空范围内形成的对自己国家文化的特征与国家地位的印象与看法。就美国人而言, 国家身份要回答的核心问题是: “作为一个美国人意味着什么?” (What does it mean to be an American?) 用学者菲利普·格利森的话说, “尽管这是一个直截了当的, 看起来也非常简单的问题, 但它提出了 (国家身份的) 最深刻的内容: 我们作为一个民族持有的价值观, 我们应该追求的目标, 我们应该怀有的合法的忠诚对象, 我们应该遵循的行为规范”。<sup>②</sup>

国家身份的建构性质决定了国家身份并非固定不变的, 而是变化的, 针对不同的参照对象, 美国会有不同的身份。爱德华·萨义德说: “自我身份的建构……牵涉到对‘我们’不同的特质的不断阐释和再阐释。每一个时代和社会都重新创造自己的‘他者’。因此, 自我身份或‘他者’身份决非静止的东西, 而在很大程度上是一种人为建构的历史、社会、学术和政治过程。”<sup>③</sup> 也就是说, 国家身份会在不同的社会和政治话语中被建构和重新建构, 会根据情境的变化而发生改变 (context-dependent), 并在与不同“他者”的对比中具有不同的内容 (relationally-defined), 特别是会因原有他者性质和特征的改变或新他者的出现而被重新界定。<sup>④</sup> 在不同时期, 一个国家的人民对自己国家的特性、地位和角色会有不同的认识, 而这种认识也会影响到对异域“他者”的看法。

## “积极的他者”: 18世纪晚期对中国的想象与 美国对独立的国家身份的追求

18世纪晚期是美国独立的国家身份形成时期, 寻求与英国脱离和塑造新的国家认同是十三个殖民地的政治与知识精英面临的重要使命。既然美利坚民族试图从大英帝国的统治中分离出来, 必然会竭力塑造一个不同于英国乃至欧洲的新的国家身份, 因此在这一时期主要是英国、有时还包括整个欧洲成为美国人心中的“他者”, 美国就是要与专制的、贵族的、等级制的、堕落的欧洲决裂, 建立一个与英国乃至整个专制的欧洲相对照的自由的新大陆。在《独立宣言》、《常识》等经典的建国文献中, 英国乃至整个欧洲都被描绘为腐败、专制、堕落的地方, 而北美是一个享有“公民自由” (civil liberty) 和“宗教自由”的世界上最自由的地方, 是那些在欧洲遭受宗教迫害和政治压迫的人们的“避难所”。美国的国家身份被想象为欧洲的对立面: 欧洲代

① 达尼埃尔·亨利·巴柔:《形象》, 孟华主编:《比较文学形象学》, 北京: 北京大学出版社, 2001年, 第157页。巴柔还认为, “一个社会在审视和想象着‘他者’的同时, 也进行着自我审视和反思”。异国形象的作用在于“能够说出对本土文化 (审视者文化) 有时难于感受、表述和想象到的某些东西”。参见该书第156页。

② Philip Gleason, "Americans All: World War Two and the Shaping of American Identity," *The Review of Politics*, vol. 43, no. 4 (Oct. 1981), pp. 483-484.

③ 爱德华·萨义德:《东方学》, 第426—427页。

④ 参见 Nick Hopkins and Neil Murdoch, "The Role of the Other in National Identity: Exploring the Context-dependence of the National Ingroup Stereotype," *Journal of Community & Applied Social Psychology*, vol. 9, 1999, pp. 321-338.

表着腐败、专制、压迫、蒙昧与等级制；而美国则代表着美德、自由、理性和平等。托马斯·潘恩在 1776 年发表的《常识》中把英国描绘为“暴政”和“奴役”盛行的国度，“自由”“遭到追逐”的地方，是新大陆“目前和将来最大的敌人”。<sup>①</sup> 埃克托尔·克雷弗克 1782 年在《一个美国农场主的信》中曾提出一个著名的问题：“美国人，这个新人究竟是怎样的一种人呢？”在他看来，美国人是“把一切古老的偏见和习惯丢在一边，从他们所拥有的新的生活方式中，从他们服从的新的政府中，也从他们处的新的地位中接受了新的见解和习惯”的那种人。<sup>②</sup> 克雷弗克认为，成为美国人的前提是摒弃欧洲的习俗与观念，其看法隐含着美国与欧洲截然不同的思想。实际上，在当时很多人的心目中，欧洲就是美国的对立面，是美国人要极力与其相分离的他者，欧洲的君主制度不仅与美国不同，而且是美国自由的威胁，其中英国是美国人心中最具威胁性的他者。正如美国著名历史学家丹尼尔·布尔斯廷所言，“在美国，一直到 20 世纪初，‘美洲的’与‘欧洲的’与其说是两个严格的地理名词，不如说是两个逻辑上截然相反的对立物”。<sup>③</sup>

在寻求建立自己独特的民族身份的时候，美利坚民族不仅需要把原来的宗主国作为他者，同时还需要一个参照物，以此证明美国对自由和理性的追求并非没有先例，并不是凭空的杜撰。同欧洲一些启蒙思想家一样，在寻找自由、理性的参照物的时候，他们发现了遥远的、甚至模糊不清的中国。这一时期美国的一些政治与知识精英接受了欧洲传教士和启蒙思想家的看法，把中国视为一个理性、自由和美德的榜样，中国实际上成为寄托着美国理想的乌托邦。在美国人心中，美国作为一个新国度，在道德上应该是高尚的，在政治上应该是开明的，在宗教上应该是宽容和理性的，在经济上应该是繁荣的，成为由自由农场主组成的农业理想国。而美国人想象中的中国正好与此相吻合。欧洲人著作中所描绘的中国众多的人口、广袤的国土、贤明的政治、繁荣的农业以及多元宽容的宗教政策都使美国人艳羡，在他们看来，美国就应该成为中国那样的国家。脱离欧洲、与旧世界决裂的美国急需一个类似的国度来证明自己追求的合法性，以激发美国人建设新国家的勇气。想象中的中国就扮演了这一角色。

较早萌生独立意识、有“第一个美利坚人”之称的本杰明·富兰克林把中国看作一个实行开明专制的国家，由熟知儒家经典的官吏进行统治的和谐社会，艺术与哲学发达，依靠德行进行治理，无论是统治者还是普通民众都崇尚美德。富兰克林从这一社会中发现了革新殖民地社会和建设新国家的灵感。新的共和国需要具有共和美德的公民，而中国似乎是德行政治的典范，而且儒家伦理和中国人的道德实践可以为美国人养成共和美德提供借鉴。富兰克林在巴黎担任大陆会议派往法国的代表时曾与美国另一位早期著名政治家阿瑟·李（Arthur Lee）谈到，未来的美国政府可以派一个特使去中国，告诉中国皇帝，“美国作为一个年轻的民族希望应用他的政府的智慧，并因此希望获得他的法典”。他们还相信“中国皇帝会愿意给我们”。<sup>④</sup>

在富兰克林的想象中，不仅中国的德行政治值得学习，而且中国的农业成就也堪称北美的典范。如果借鉴中国的经验，北美也可以成为中国那样的繁荣地区。他说：

① 托马斯·潘恩：《常识》，马清槐等译，北京：商务印书馆，1982年，第31、37页。

② Hector St. John de Crevecoeur, *Letters from an American farmer*, Philadelphia, 1793, pp. 44-46. 此据美国 Newsbank 公司数据库 Early American Imprint : Series I : Evans 1639-1800. <http://infoweb.newsbank.com>, Dec. 27, 2005.

③ Daniel J. Boorstin, *America and the Image of Europe : Reflections on American Thought*, New York : Meridian Books, 1960 p. 19.

④ William B. Willcox, ed., *The Papers of Benjamin Franklin*, vol. 24, New Haven : Yale University Press, 1984 p. 15.

我们有理由希望,如果进行适当的调研,很多中国土生的植物,包括茶叶也可以在美洲发现,茶叶已经在我们中间广泛饮用,成为我们的生活必需品并非常有利可图……如果我们能如此幸运以至于把中国人的勤劳、他们的生活技术和改善耕作的方法以及他们本土的植物引进来,美洲会很快成为像中国那样人口稠密的地区,这样美洲能容纳的居民就会比世界相同纬度的任何国家都要多。<sup>①</sup>

除富兰克林外,托马斯·杰斐逊、约翰·亚当斯和托马斯·潘恩等人都有类似的言论,他们把中国想象为自由、理性、繁荣的国家。1787年6月21日《纽黑文公报》上刊载的一篇文章代表了这一时期美国人对中国的最高评价。文章说:

把你们的目光转向中国人生活的亚洲大陆的东端,在那里你会看到一种令人着迷的关于幸福的思想,这一思想全世界都可以分享,这个帝国的法律可以成为其他国家效仿的典范。这个伟大的国家是在农业的佑护下凝聚在一起的,是建立在自由和理性基础之上的,无论文明国家和野蛮国家拥有的优势它都拥有。上帝创世那一刻宣称给予人类的赐福,似乎还没有彻底实现,但却非常关照这一(中国)人民,他们就像岸边的沙地一样,人口不断地增加。

统治各国的君主们!他们命运的主宰者们!好好观察这一景象,它值得你们注意。你希望在你的领地内财富获得增加吗?你想施恩于你的人民使他们幸福快乐吗?请关注在中国土地生活的无数的人们,他们让每一块土地都获得耕种。是自由,是他们拥有的不受干扰的财产权使他们的农业如此繁荣,正是在这种繁荣的农业的保护下,这一国家的人民才像他们土地上的粮食一样不断地繁殖。

如果成为最强大、最富有、最幸福的主权者的荣耀触动了你的雄心的话,请把你的目光转向北京,关注坐在理性的宝座上的那最强大的人民。那里的君主不是发布命令,而是提供指导,他的话不是敕令,而是正义和智慧的箴言,他的人民服从他,那是因为他的命令符合公平正义。

那里的君主是最强大的,他统治着世界上人口最多的社会的心灵。他是最富有的君主,在600平方里格(leagues square)的土地上不断开垦,甚至在山顶上耕种,其农业收成的十分之一来自山坡地。他把开垦的土地作为留给子孙的财富,并小心地保存这一财富。<sup>②</sup>

“幸福”、“自由”、“理性”、“正义”和“智慧”成为美国人想象中的中国的国家特质。毫无疑问,这种认识在相当程度上是失实的,但这并不妨碍中国形象在美国国家身份建构中的作用。美国人根据道听途说获得的关于中国的知识,再加上他们一厢情愿的比附和想象,构建了一个乌托邦式的中国形象。他们在中国的形象中寻找批判欧洲君主暴政、教会蒙昧和等级压迫的武器,从而为构建自己不同于欧洲的国家身份寻找佐证和思想资源,成为合法化美国国家身份不可缺少的手段。对中国的想象和赞美实际上寄托着他们对自己国家的理想,“幸福”、“自由”、“理性”、“正义”和“智慧”与其说是对中国的赞美,不如说是美国自己的建国理想,代表着他们自己对未来美国国家特性的规划与向往。也就是说,中国这一“他者”实际上是作为美国的欲望对象而存在的,美国人把自己的欲望投射到中国身上。或许可以说,此时的中国在美国国家身份形成过程中扮演的是一个建设性的、积极的“他者”的角色。

① *Transactions of American Philosophical Society*, Held at Philadelphia, for Promoting Useful Knowledge, vol. 1, from January 1, 1769, to January 1, 1771, Preface, pp. 3-5, 7. 此据美国 Newbank 公司数据库 Early American Imprint: Series I: Evans, 1639-1800. <http://infoweb.newbank.com>, Dec. 10, 2005.

② *New Haven Gazette*, vol. 2, no. 18 (June 21, 1787), p. 142. 引文中黑体为引者所加。

这一时期的中国形象也就是法国形象学者让-马克·莫哈（Jean-Marc Moura）所说的跨文化交流中经常出现的乌托邦想象。一国人民基于对现实的不满，向往一个根本不同的“他者”社会，在这一基础上形成的对异国的表述，就是一种乌托邦。<sup>①</sup>在殖民地晚期和建国初期美国知识精英的想象中，中国作为一个乌托邦被用来质疑欧洲和北美大陆的现实。通过这一想象，实现了对欧洲形象的颠覆和新美国形象的塑造。

## “劣等的他者”：19世纪对中国的想象与美国自由、进步形象的建构

从18世纪末开始，美国与东方的贸易和文化联系逐渐增多，美国开始“遭遇”东方，在这一过程中，东方特别是中国不再是美国人想象中的乌托邦，而是越来越成为美国文化身份的对立面，成为美国人心目中“劣等的他者”。根据马利尼·许勒对早期美国文学作品的研究，从美国建国后的18世纪末开始，美国的文学作品、大众传媒以及政治和社会语言就开始建构一个作为“他者”的东方：

从1790年代到1890年代的至少一个世纪的时间里，诗人、剧作家、散文家、小说家和短篇故事作者不断地就不同的东方进行写作，创作了一系列的文学作品，在这些作品中美国这个民族被从各个方面表现为是一个充满活力的、积极的、雄健的和道德上正直的帝国，与各种版本的衰朽的、消极的、阴柔的（demasculinized）、行为不端的和注重精神（spiritual）的东方相对照。<sup>②</sup>

美国人观念中的东方主要是日本和中国，也就是所谓的远东。贸易和传教活动的开展使美国对远东的了解开始超越过去的“道听途说”，而有了亲身的感受。来华的商人和传教士发现，他们看到的中国与从欧洲思想家那里获得的关于中国的印象大不相同，中国开始被当作西方和美国的对立面来看待。中国被认为不仅在地理上处于地球的另一端，与美国相对，而且在文化上也与美国截然相反。《中国丛报》曾记述一个美国人游历中国后的观感：“到了海外，我遇到那么多的事情，跟我早先的正确观念相对立，我欣然赞同一位朋友的观察，认为除了地理位置上遥遥相对而外，中国人还有许多方面和我们恰恰相反。”<sup>③</sup>东方和西方、中国与美国从两对地理上的概念发展成文化上的概念，中国被描绘成与自由、正义、进步和进取的美国相对立的形象：堕落、邪恶、残暴、欺诈、愚昧、被动、停滞。实际上，19世纪的中国在美国人的想象中扮演的是双重“他者”的角色：一方面是“内部他者”，威胁美国作为白人基督教国家的文化纯洁性和政治与社会秩序；同时中国也是一个“外部他者”，威胁西方文明的完整性，是与美国相对照，被美国所否定的文化特性的代表。

在19世纪下半期美国排华者眼中，赴美的中国移民就是“内部他者”的形象，他们被描绘成异类，美国特性的对立面。1836年在费城出版的一本介绍亚洲的儿童读物这样描写中国人：

中国人的性格绝不是温文尔雅的……妇女处于愚昧、附属和隔离的状态，男人们则奴颜婢膝、欺诈、漠视真理。从国王到乞丐的中国社会的每一阶层和每一级官吏，都无情地实践一套欺骗和伪善的系统……一般说来，中国人也没有任何信仰。<sup>④</sup>

① 参见莫哈：《试论文学形象学的研究史及方法论》，孟华主编：《比较文学形象学》，第33页。

② Malini J. Schueller, *US Orientalisms: Race, Nation, and Gender in Literature, 1790-1890*, Ann Arbor: The University of Michigan Press 2001, p. 3.

③ Illustrations of Men and Things in China. *Chinese Repository*, vol. 10 no. 2 (Feb. 1841), p. 107.

④ Samuel Goodrich, *The Tales of Peter Parley about Asia for Children*, Philadelphia: Desilver, Thomas,

正因为在美国人心中中国人与美国人是那样的不同，具有美国人所厌憎的品性，所以中国移民群体还被视为对美国社会与政治秩序的威胁。《纽约时报》1865年的一篇社论这样说道：

我们坚决反对允许中国佬和别的亚洲人大量移居美国的任何地区……我们的南部已经有了400万堕落的黑人……如果再有中国人——一个被各种社会恶习污染，对自由制度和宪政自由一无所知或毫无兴趣，有着异教心灵和习尚，性格、习性和思想方式由于经年累月的影响已经完全定型的人群——潮水般涌入，那我们就应该准备向共和与民主制度告别。<sup>①</sup>

中国这个“内部他者”被认为不仅威胁美国的政治秩序，而且还污染白种人的纯洁性。美国人斯陶特(A. B. Stout)在1862年出版的一本小册中说：美国“正以它的纯洁性和文化程度及教养程度最高而载于各个民族之间，傲然与众相争衡。然而，由于它的社会制度和政治制度的缘故，它的一切都受着外来的可怕压力，它因此就会出现破坏性的种族混合的倾向，就会受互不相容的政治制度的毁灭性影响”。他称“同劣等种族的血统相混合”是使一个种族衰竭和堕落的“最大而又最可悲的原因”。而中国就是劣等种族，“每有一个中国佬在我们的土地上永久定居下来，都会使我们自己的血统降低”。<sup>②</sup>

中国作为“外部他者”的形象则主要体现在来华传教士描写中国的著作中。传教士极力强调中国与美国的差异，把中国塑造为与美国相反的形象：中国政府是专制、腐败和排外的，中国社会是贫穷和落后的，中华文明是停滞和腐朽的，中国人在道德上是堕落的和败坏的，在性格上是贪婪、残忍和不诚实的，在心智上是低劣的，在信仰上是迷信的和崇拜偶像的。中国被传教士拿来为他们的目标服务，来解释异教国家的罪恶和基督教的好处，以证明向中国布道的必要性和正当性。

传教士几乎总是在与基督教国家特别是美国的比较中来讨论和描述中国文化与中国人，把中国作为自身的参照，中国成为美国形象的衬托物。著名传教士、后来担任耶鲁大学第一任汉学教授的卫三畏在其颇有影响的著作《中国总论》中称“中国官吏和人民的邪恶是基督教社会礼貌、公正、纯洁和真诚的人们难以想象的”。<sup>③</sup>倪维斯把中国人与西方人做比较，称“与欧洲人相较，中国作为一个民族在性格上迟钝和冷漠，身体缺乏活力和干劲”，并且“胆怯而温顺”。他还称“人们经常说，一两万欧洲的军队就可以征服这个帝国而不会遇到严重的抵抗，这一说法大体上是真的”，“即使接受同样的训练和装备，中国人作为军人也不如欧洲人”。<sup>④</sup>明恩溥在其颇有影响的著作《中国人的特性》中列举了中国人的26个特点，其中反映中国人正面形象的特点只有8个，而且这些特点都是在与美国进行比较之后总结出来的，他称“进行这样一个比较之后，我们至少可以弄清这样一个事实：每一个西方国家都朝着未来黎明的曙光，而中国总是面对着遥远过去的茫茫黑夜”。<sup>⑤</sup>

“过去”与“未来”、“黎明的曙光”与“茫茫的黑夜”，很多类似的截然相反的词汇被19世纪末20世纪初在日本传教和担任大学神学教授的著名美国传教士西德尼·古立克(Sidney L. Gu-

and Co., 1836, pp. 57-58.

① Stuart C. Miller, *The Unwelcome Immigrant: The American Image of the Chinese, 1785-1882*, p. 170.

② 吕蒲、张振鸥等编译：《“黄祸论”历史资料选辑》，北京：中国社会科学出版社，1979年，第10—13页。

③ S. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, New York: John Wiley, 1849, pp. 419-420.

④ J. L. Nevius, *China and the Chinese*, London: Samson Low, Son, and Marson, 1869, p. 278.

⑤ Arthur Smith, *Chinese Characteristics*, New York: Fleming H. Revell Company, 1894, p. 320.

lick)的一段话典型地反映出当时的美国人是如何以自己的意识形态标准来评判中国，把中国置于西方现代性的对立面。他说：“东方代表着这样一种文明：它不承认个人的价值和权利，它代表政治上的专制绝对主义，它强调高等人的权利和低等人的责任，它相信男人天生优越于女人，大众教育或代议制政府在这一文明中没有位置，它赞赏勇武好战为最高美德。也就是说，在东方文明中，集体（community）是至高无上的，个人无论如何是没有价值的。”<sup>①</sup>

显然，在这些描绘中，美国所拥有的恰恰是中国所缺乏的，中国文化的特性不在于它拥有什么，而在于它缺乏什么。将中美置于对立两极的“东方主义”思维方式和思想风格不仅表现在传教士身上，实际上是那个时代很多美国的中国观察家的共同特征。詹姆斯·德梅隆（James P. Dameron）1876年在国会特别委员会作证时这样比较中国与美国：

在每一种意义上，他们都是同我们正好相反的人；几乎在每一件事情上，他们都同我们是对立面：他们的上座是在左边，而我们的上座是在右边；他们的丧服是白色，而我们的丧服是黑色；他们认为说谎和欺骗没有害处，而我们则认为有害处；他们认为杀死一个孩子或溺死一个女婴就像弄死一只瞎眼的小狗，是没有害处的，而我们则认为有害处的；他们崇拜恶魔，因为他们说，他们不须惧怕善神，而我们则崇拜伟大的善神，憎恶魔鬼。像酒和水一样，我们永远也不会混合在一起。<sup>②</sup>

诚然，由于经历、个性和教育水平的差异，不同传教士对中国的表述会有不同，但基本上是大同小异的，这是由传教士共同的文化背景、宗教信仰、职业特点所决定的。这一时期也有一些观察家（包括传教士）谈论中华文明的价值和中国人性格的优点，但在他们眼中，中国的优点只是在与一些所谓“未开化”部落和其他异教国家的比较时才存在的，也就是说，中国只是比其他异教国家好一些，而根本上无法与基督教国家特别是美国相比。卫三畏在1864年的一篇文章中称：中国“在政府管理方面达到了它可能达到的很高水准”，“其独立的教育非常实用和悠久，远胜于查拉斯特（Zoroaster）、塞内加（Seneca）、苏格拉底、朗吉弩斯（Longinus）的国家”，但是“直到（基督教）真理在这里成为其社会基础之前，中国人肯定继续远远地落后于基督教国家的人民”，“他们不可能在文明方面取得进步”。<sup>③</sup>而且传教士称赞中国的目的在相当程度上是为了证明中国有被改造和拯救的可能。中国文化并没有置于与基督教文明平等的地位。

美国观察家对中国的描绘类似形象学所说的“意识形态形象”，即用关于自己起源、特性与地位的意识形态信仰作为标准来审视中国，其结果是“消解了他者”，强化了自我。<sup>④</sup>这种意识形态形象反映了那个时代美国乃至整个西方对中国的“社会集体想象”。拉尔夫·爱默生（Ralph Waldo Emerson）对中国就有着类似的看法：中国代表着君主专制；中国象征着停滞不

① Arthur H. Smith, *China and America Today*, Edinburgh and London: Oliphant, Anderson & Ferrier, 1907, pp. 15-16.

② *Report of the Joint Special Committee to Investigate Chinese Immigration*, Washington, DC: Government Printing House, 1877. 转引自吕蒲、张振鹏等编译：《“黄祸论”历史资料选辑》，第58页。

③ Frederick Wells Williams, *The Life and Letters of Samuel Wells Williams*, New York: G. P. Putnam's Sons, 1889, p. 352. 爱尔兰传教士纪礼备（William H. Gillespie）牧师也称：“假如我们一定要给中国人一个文明民族的名义的话，那么，它也只是个还处于原始状态的、野蛮的文明，这就是他们达到的程度。如果我们把他们与其他国家的居民相比，我们不得不得出这样的结论：考虑到其漫长和静止的历史，他们没有取得应该取得的进步与提高。”见 William H. Gillespie, *The Land of Sinim; or China and Chinese Missions*, Edinburgh: Myles Macphail, 1854, p. 29.

④ 关于跨文化想象中的“意识形态形象（或描写）”，可参见莫哈：《试论文学形象学的研究史及方法论》，孟华主编：《比较文学形象学》，第35页。

前和永恒的静止；中国贫穷、封闭和僵化；中国人缺乏个性和千人一面。而与中国相对照的是美国的自由、进步和富庶。<sup>①</sup> 传教士既接受了当时西方关于中国停滞、腐朽和落后的描绘，同时也加入到这种描绘之中。

显然，同18世纪相比，19世纪的美国对中国的想象和认识发生了根本性的改变。这一改变主要不是因为中国现实的变化，而是美国现实的变化。正如李欧梵所言，“对异国认知的变化有时反映的不过是认知者自己需要和抱负的变化。”<sup>②</sup> 从18世纪末开始，不断在北美大陆扩张的这个年轻的共和国被界定为自由的、进步的、进取的、平等主义的和个人主义的，脱胎于欧洲，并正在成为西方文化的最新代表。著名的扩张主义者约翰·奥沙利文关于“天定命运”的说法反映了当时美国人对自我身份的认知。他于1839年在《民主评论》发表《未来的伟大国家》一文，称：“我们国家的诞生是一个新的历史的开端，它在建立和推进一种前所未有的政治制度，这使我们与过去分离而仅与未来相连。”“我们是进步的、享有个人自由的和普遍公民权的民族”，“是一个使人类不断进步的民族”，并“注定要向人类展示上帝原则的伟大”。<sup>③</sup> 那个时代最能代表美国文化精神的爱默生在1844年发表的题为《年轻的美国人》演讲中也称美国是一个“新生的、自由的、健康的和强壮的民族”，是“劳动者、民主派、慈善家、信徒和圣人的国度”，是“面向未来的国家”，是“应该为全人类说话”，“愿意为普遍的正义和人道利益挺身而出”的“领袖民族”（the leading nation）。<sup>④</sup> 正如时人评论的那样，“没有人比爱默生更能理解这个时代的精神和解释这个时代的使命”。<sup>⑤</sup>

正是美国人对自己国家身份新的理解改变了他们对中国的看法。美国已经从对开明专制的推崇，转向共和主义和对自由的追求，从重商和重农之争转向发展资本主义，从原来的十三个殖民地成为不断向东方开拓的流动共和国，从仰人（欧洲）鼻息的弱小国家转向要充当人类代言人的“领袖民族”，正处于蓬勃发展、欣欣向荣的阶段。这时，中华帝国再也不可能成为美国的楷模了。相反的，他们在中国看到的是衰败、停滞、落后、专制和愚昧，恰好与美国的自我形象相对照。于是中国成为美国建构自己新的文化身份过程中的“他者”：美国是独一无二的自由的国度，中国则沉沦在暴政和奴役之中；美国是启蒙运动的伟大产儿，那么没有受过启蒙洗礼的中国就处在愚昧和迷信之中；美国是不断进步和积极进取的，中国则是停滞和落后的。在美国对自己文化身份的界定中，既然进步与自由是美国身份最核心的特质，那么中国作为美国的“他者”就成为这些特质的对立面，即停滞与专制。中国不仅与美国不同，而且还应该是低劣的，其文明是落后的。因为如果中国具有与西方一样伟大的文明，那么美国声称自己是世界进步的代表就值得怀疑，中国古老的文明传统，就会构成美国实现其国家理想之路上的障碍。在相当程度上正是美国自我形象建构的需要才导致把中国描绘成低劣的、落后的和未开化的民族。唯有中国“低劣”才能证明美国文化“优越”，实现美国人的自我认同。美国人不会去探究

① 参见钱满素：《爱默生与中国——对个人主义的反思》，北京：三联书店，1996年，第148—149页。

② R. David Arkush and Leo Lee, eds., *Land without Ghosts: Chinese Impressions of America from the Mid-Nineteenth Century to the Present*, Berkeley: University of California Press, 1993, p. 299.

③ John O'Sullivan, "The Great Nation of Futurity," *Democratic Review*, vol. 6, no. 23 (Nov. 1839), pp. 426-430.

④ Ralph Waldo Emerson, "The Young American," *The Dial*, vol. 4 (April 1844), pp. 484-507, reprinted in Robert W. Johannsen, ed., *Democracy on Trial, 1845-1877*, New York: McGraw-Hill Book Company, 1966, pp. 10, 15.

⑤ A. Disciple, "Emerson's Essays," *Democratic Review*, vol. 16, no. 84 (June 1845), p. 591.

这一中国形象到底有多少反映了中国的真实，因为中国真实的形象并不重要，重要的是中国形象可以衬托美国自身的优越。早在20世纪初康奈尔大学教授精琦（Jeremiah Jenks）就曾指出美国在认识中国问题上的肤浅和自我中心主义。他说：“仅仅因为中国人的理想不同于我们，就认为他们落后；仅仅因为他们不赞成我们的文化，就被我们视之为不开化；因为他们一些我们很陌生的行为在我们看起来是错误的，我们就认为中国人野蛮和堕落。”<sup>①</sup>

因此，美国这一时期对中国的贬斥，更多的是美国人自我肯定和自我赞美的一种方式，是美国文化的自我投射，具有探寻美国人的深层自我的意义。正如学者周宁所言：

西方现代性文化构筑中国形象，重要的是确立中国形象在西方的世界观念秩序中的位置以及中国形象与西方文化在西方自我认同过程中形成的差异对立、优劣等级的关系。中华帝国在精神上是愚昧的、道德上是堕落的、政治上是专制的、历史上是停滞的，与西方的现代性价值，诸如理性、素朴、自由、进步等完全相反。在这种意义上，中国形象的功能不是某种程度上反映或认识中国的现实，而是作为“他者”帮助确认了西方有关地缘文明观念秩序。<sup>②</sup>

## “可控制的他者”：20世纪上半期对中国的想象与美国帝国身份的建构

从20世纪初开始，中国在美国人心中的形象发生了重要的变化。越来越多的美国人、特别是传教士在谈论中国的“进步”与“觉醒”，所谓“进步”和“觉醒”就是中国发生了以美国价值观为取向的变革。正如有学者所言，在当时美国人的心目中，“进步是以中国在多大程度上越来越像西方来衡量的”。<sup>③</sup> 1906年北京基督教青年会总干事格林（Robert Gailey）在一次集会上宣称，他不再愿意谈论中国的迷信、愚昧和缠足等陋俗，因为“这些曾经导致一个印象：中国是一个未开化的国家”，而如今中国已经觉醒，因此他想谈论的是一个“新的中国”。<sup>④</sup> 1906年，托马斯·米拉德（即后来在上海创办著名的《密勒氏评论报》的密勒）发表《新中国》一文，称他过去对中国抱有“敌意”，但他对中国了解越多，就越“真诚地喜欢和尊敬中国人”，中国人“勤劳、可靠、守法、幽默、能干和宽容”。<sup>⑤</sup> 丁韪良（W. A. P. Martin）在1907年出版的《中国的觉醒》一书，设专章论述“中国的改革”，认为“一种新的改革精神”正在中国崛起，“中国的一切——从宗教仪式到鞋扣的样式等都在改变”。<sup>⑥</sup> 他称过去对中国存在极大的误解：

我们不具有足以同他们沟通的媒介，却指责中国人呆头呆脑；我们缺乏理解不同文明的宽容精神，却污蔑中国人为野蛮人；中国比其他任何民族都不假外求，却被看成没有独立精神的模仿者；世界上长串最有价值的发明应归功于中国人，可他们却被认为缺乏创造性；中国历史上曾经发生过很多深远的变革，中国人却被认为毫无怀疑精神地固守传统不求进步。<sup>⑦</sup>

① Paul Varg, *The Making of a Myth*, East Lansing: Michigan State University Press, 1968, p. 115.

② 周宁：《西方的中国形象史：问题与领域》，《东南学术》2005年第1期，第105页。

③ Jonathan G. Utley, "American Views of China, 1900-1915: The Unwelcome but Inevitable Awakening," in Goldstein et al., eds., *America Views China: American Images of China Then and Now*, p. 130.

④ Paul Varg, *The Making of a Myth*, p. 113.

⑤ Thomas F. Millard, "The New China," *Scribner's Magazine*, vol. 39, no. 2 (Feb. 1906), p. 249.

⑥ W. A. P. Martin, *The Awakening of China*, London: Hodder & Stoughton, 1907, p. 199.

⑦ W. A. P. Martin, *The Lore of Cathay or the Intellect of China*, New York: Fleming H. Revell

从20世纪30年代开始,对中国“觉醒”的关注发展成为对中国走向民主、进步的赞美,特别是在太平洋战争期间,美国人对中国的态度发生了根本的转变,长期以来关于中国与美国不同、异教和低劣的他者形象让位于进步的、浪漫化的、与美国越来越相似的形象。在美国人的心中,中国正在美国的指导下,跟在美国的后面开始现代化进程和尝试建立民主制度。中国和美国作为文化上对立的两极的形象开始瓦解,美国人准备放弃中国“低劣”的传统印象,开始认为中国有成为像美国那样的国家的潜在可能性。此时美国人在中国看到的不再是与美国的不同,而是中国与美国的相似之处。赛珍珠(Pearl S. Buck)在1931年首版的《大地》中塑造的中国农民的个性与明恩溥在《中国人的特性》中描述的中国人的性格截然不同,他们不再是令人讨厌的异教徒形象,而是具有“令人尊敬的,亲切可爱的个性特征”:“勤劳的、强壮的、坚忍不拔的、能够抗拒最严峻的苦难以及尊老爱幼”。<sup>①</sup>赛珍珠实际上为30年代美国人塑造了最具影响并被广泛接受的新的中国形象模式——与美国人属于同一类人。这一形象模式一直延续到40年代。抗战时期中国英雄般的形象简直就是独立战争时期美国人自我形象的翻版。在美国的报刊中,孙中山被称为“中国的华盛顿”,中国的第一夫人宋美龄则类似于美国的总统夫人埃莉诺·罗斯福(Eleanor Roosevelt),而中国的领导人蒋介石当然也就被认为“具有美国人期望中外国领导人所应具备的所有美德”,<sup>②</sup>他正在领导中国成为像美国那样的基督教民主国家。中国不仅在价值观和政治制度方面越来越像美国,在地理特征和历史经验方面也被想象成与美国类似。中国在抗战初期向大后方的撤退被美国媒体比喻成美国19世纪的西进运动,中国的大后方被等同于美国“蛮荒的西部”(the Wild West)。1938年11月7日《时代》周刊在报道中国抗战的消息时说:“沿海中国人对西部的了解要超过乔治·华盛顿对美国蛮荒的西部的了解,当然超过的也不是太多。当(中国人发现)似乎不能在沿海省份或汉口击败日本军队后,中国的官员、学生和军队赶着牛车,拉着辎重,开始向他们自己蛮荒的西部进发”。<sup>③</sup>该刊在报道中国局势时称北京为“中国的波士顿”,上海为“中国的纽约”,南京为“中国的华盛顿”,汉口为“中国的芝加哥”,<sup>④</sup>重庆为“中国的丹佛”,<sup>⑤</sup>而广州则被称为“富饶而湿热的中国新奥尔良”。<sup>⑥</sup>这种地理和历史经历上的类比固然是为了便于美国读者理解中国的局势,但同时也反映出报导者自己潜意识中的情感和观念,并大大强化了美国人对中国越来越与美国相似的形象。于是,一个关于民主、进步中国的神话被制造出来,中国被描绘成美国价值观的体现者和美国社会的翻版。而中国的自由也就与美国的自由息息相关。《财富》杂志1941年5月这样说道:

美国公民享有生命、自由和追求幸福的权利的安全直接依赖于美国周围自由地区的广博和扩展。如果中国倒在极权主义者面前,或者如果中国的经济被极权主义者“攫取”,那么在美国与极权主义亚洲之间只有海水相隔。而正如我们在大西洋获得的教训告诉我们的

Company, 1901, p. 8.

① 参见 Isaacs *Scratches on Our Minds: American Images of China and India*, p. 157.

② 参见罗宣:《在梦想与现实之间——鲁斯与中国》,北京:人民出版社,2005年,第171—173页,引文引自第171页。

③ *Foreign News: War in China*, *Time*, vol. 32, no. 19 (Nov. 7, 1938), p. 13. 《财富》杂志1941年5月的一篇文章用美国的西部开发比喻中国在大后方的开发与建设,并称“跃过洛基山建设旧金山和西部城市的美国拓荒者也不能自夸取得了中国这样大的成就”。见 *The China Trade*, *Fortune* vol. 23, no. 5 (May 1941), p. 72.

④ *Foreign News: War in China*, *Time* vol. 31, no. 24 (June 13, 1938), p. 18.

⑤ *Foreign News: War in China*, *Time* vol. 32, no. 19 (Nov. 7, 1938), p. 13.

⑥ *Foreign News: War in China*, *Time* vol. 30, no. 14 (Oct. 4 1937), p. 19.

那样，海水是不能保卫自由的。<sup>①</sup>

中国真的像美国所说的那样一夜之间由“劣等”“进步”得跟美国一样了吗？答案显然是否定的。中国形象的变化固然与中国自身的变化有关，但更重要的是源于美国人对自身的种种设想，反映了20世纪美国人对自身国家地位与命运的新看法，在相当程度上是美国建构新的国家身份——帝国身份的需要。

早在殖民地时代，新英格兰的清教徒就把自己界定为上帝的选民，承担一种特殊的使命，即成为让世人仰望的所谓“山巅之城”，在美洲建立一个宗教理想国，然后以此为基础来改造整个世界。约翰·温思洛普1630年在赴美途中关于“山巅之城”的布道词成为对美国国家身份最准确、最精辟的阐释，奠定了美国历史的基调。从建国迄19世纪末，美国的任务是树立和完善典范——一个自由与进步的典范。用林肯的话来说，美国是“世界最后的最佳的希望”（the last best hope of earth）。<sup>②</sup> 这一点成为美国国家身份的最重要标志。而到了世纪之交，特别是一战之后，树立“典范”的思想开始让位于“拯救”世界的思想。威尔逊在1917年的第二任就职演说中号召美国人不再仅仅做“狭隘的地方性公民”（provincials），而应成为“世界性公民”（citizens of the world），把美国的原则推广到“整个人类”，这样，“我们就会更像美国”。<sup>③</sup> 19世纪末世界范围内帝国主义的兴起，大批美国人涌向海外以及美国作为世界强国的崛起，使美国开始思考其与外部世界的关系、美国在世界事务中应该扮演的角色以及外部世界对美国的影响。这一时期有很多思想家、学者、政治家和战略家讨论美国的国家使命和国家地位等问题，普遍相信人类文明乃是从东方逐渐向西移动，在美洲新大陆到达终点，因此美国是最新文明的代表，处于人类线性历史发展进程的最高点，而其他国家处在这一进程的某一阶段，不可避免地向美国的目标迈进，只有美国知道对其他国家来说什么是最好的。因此美国负有拯救那些曾处于文明起点的古老文明（特别是中国）的重任，美国要向世界展示其普世的发展道路、民主与共和模式的政府。在这一新的环境下，美国要重塑其国家身份，这一新的国家身份就是美国要成为一个承担拯救落后民族、复兴整个人类的“仁慈的帝国”。用美国作家赫尔曼·梅尔维尔的话说，美国不仅是“世界的拓荒者，是先遣队”，而且还是“政治上的弥赛亚”，“不仅在对美洲行善，而且要解救整个世界”。<sup>④</sup> 亨利·鲁斯1941年在《美国世纪》一文中对美国人所理解的国家身份与命运进行了最深刻、最全面的阐述。鲁斯说：

在这个国家，我们拥有一些非常珍贵并且为美国人所独有的东西——对自由的热爱，机会均等的情感，自力更生和独立的传统以及合作的传统。除了美国人特有的理想和观念外，我们还是西方文明所有伟大原则的继承者——其中最重要的是正义、对真理的热爱和博爱的理想……美国是不断扩展的事业范围的动力中心，美国是人类技术公仆的训练中心，美国是乐善好施的撒玛利亚人，真心相信给予比获取更能得到上帝的祝福。美国是自由和正义理想的动力工厂——从这些要素中无疑可以塑造出20世纪的图景，我们能够而且将带着喜悦、活力和热情致力于实现这一图景。<sup>⑤</sup>

① The China Trade," *Fortuna* vol. 23, no. 5 (May 1941), p. 117.

② Tony Smith, "Making the World Safer for Democracy in the American Century," *Diplomatic History*, vol. 23 no. 2 (Spring 1999), p. 173.

③ Albert B. Hart, ed., *Selected Addresses and Public Papers of Woodrow Wilson*, New York: Boni & Liveright, Inc., 1918, p. 186.

④ Herman Melville, *White Jacket*, London: Oxford University Press, 1924, pp. 142-143.

⑤ Henry R. Lucas, "The American Century," in Michael Hogan, ed., *The Ambiguous Legacy: US Foreign*

美国要成为“政治上的弥赛亚”，则必须有需要这个弥赛亚拯救的对象；美国要成为“乐善好施的撒玛利亚人”，则必须有被施与的人；美国要充当“自由和理想的动力工厂”，则必须有热爱和需要美国自由理想的国家。中国就是被拯救和被施与的对象，就是需要美国自由理想的国家。因此，在美国人的潜意识中，仅仅把中国描绘为低劣和不开化是不够的，因为这还不能证明美国的历史使命和国家的伟大。美国的伟大在于，它不仅比中国文明优越，从而可以战胜它，不用担心中国文明会成为实现美国普世道路的障碍，而且更重要的是，美国还能控制和改造中国，用美国的工业文明和基督教的力量使“低劣”、“未开化”的中国人变得文明和开化。参议员肯尼思·惠里（Kenneth Wherry）1940 年对一群兴致勃勃的美国人说：“在上帝的帮助下，我们将不断地把上海提高，再提高，直到它与堪萨斯城一样。”<sup>①</sup>于是有了对中国“觉醒”、“进步”的称赞。这种称赞与其说是对中国变化的赞赏，不如说是对美国能力与地位的自赏：中国的改变证明了美国的伟大。

在 19 世纪末 20 世纪初，很多美国人都热衷谈论中国的重要性，不是因为中国强大，而是因为对美国人来说，中国提供了美国实现其抱负的机会。传教士强调中国皈依基督教的必要性，从而使他们的海外传教活动获得支持，并以此来论证基督教的普世性和美国充当世界宗教领袖的责任。周以德（Walter Judd）的一句话典型地反映了这一思想。他在 1927 年的一封信中说：“很明显，中国是为传教士而存在的，而不是传教士为中国存在的。”<sup>②</sup>商人们谈论中国巨大的市场前景，以此证明保持中国开放的重要性。主张美国向太平洋扩张的著名牧师和社会改革家乔赛亚·斯特朗（Josiah Strong）这样告诉美国人：“中国的觉醒是具有世界意义和深远影响的事情。就为美国提供市场而言，把中国人的生活水平提高到美国的平均水平，相当于制造五个美国。”<sup>③</sup>政治家则大声谈论保护中国的“完整”，从而证明美国是正义和自由的捍卫者。用当代史家史景迁的话说，在改造中国背后，美国的目的“与其说是帮助中国，不如说是帮助他们自己”，“中国似乎给美国人提供了一个操纵（maneuver）的自由，一个通过人（personality）的力量改变历史的机会，并因此证明他们自己的重要意义”。<sup>④</sup>美国的对华政策在一定程度上也是为了符合美国对自己在国际事务中新角色的看法而不是远东国际关系和中国的实际。美国人认为，他们在中国看到的情况可以证明他们对中国的态度和政策是正确的，但实际上，美国人看到的仅仅是他们想看见的，即论证其新的自我形象的依据。

在 20 世纪三四十年代，对中国已经“觉醒”和越来越像美国的想象对于经历大萧条打击和欧亚极权主义挑战的美国重树对国家地位的信心显得尤为必要。通过把美国的社会与政治体制推广到中国，美国人试图“重新使自己相信由于大萧条和二战而受到了质疑的那些观念：美国独一无二并在历史中享有独特地位”。美国人“用家长式的眼光来看中国实际上就是把美国视为发展更先进的国家，可以为一个知恩图报的接受者提供其知识与经验”。<sup>⑤</sup>也就是说，中国接受指导可以证明美国仍然具有拯救其他国家的能力。

如果说，在 19 世纪，美国想象中国的主题是“中国低劣”的神话（the myth of Chinese in-

*Relations in the American Century*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 28.

① Eric F. Goldman, *The Crucial Decade and After: America, 1945-1960*, New York: Vintage Books, 1960, p. 116.

② T. Christopher Jespersen, *American Images of China, 1931-1949*, p. 1.

③ Arthur H. Smith, *China and America Today*, p. 197.

④ Jonathan Spence, *To Change China*, Boston: Little, Brown and Company, 1969, p. 292.

⑤ T. Christopher Jespersen, *American Images of China, 1931-1949*, p. xviii.

feriority), 到 20 世纪则转变为“中国觉醒”(awakening of China) 的神话。无论哪种神话, 都是为了满足美国人自我认知的需要: 中国低劣的神话是为了突出美国文化的优越, 并说明中国文明不会对美国构成威胁; 而中国觉醒的神话是为了证明美国对中国具有家长式庇护的责任以及支撑美国的帝国身份。帝国身份的建构需要一个美国可以操控的“他者”、一个美国可以改造的对象, 因为在当时人的观念中, 帝国身份的标志就是具有抱负和能力, 把自己国家的生活方式和文化观念传播到落后国家并对这些国家进行改造。<sup>①</sup> 对中国的成功改造可以提高美国在全球的权力地位和荣耀, 奠定美国的帝国身份。还有什么比一个具有古老文明和庞大人口的中国被美国所改造, 并在美国的监护下实现现代化更能证明美国制度的普世性和美国国家的荣耀与地位的呢? 美国历史学家韩德一针见血地指出:

我们想象我们自己与中国人有着牢固的特殊关系, 中国人的中庸和实用主义反映了我们自己最珍贵的那些品质, 也说明我们渴望按照我们自己的形象来建立一个世界是可能成功的, 如果有着古老和截然不同文化的中国都能被我们所改造, 那么还有哪里我们不能成功呢?<sup>②</sup>

中国成为美国实现其民族抱负、国家使命和树立国家威望的巨大试验场, 代表着一个独一无二的让美国在世界上建立其文化、经济和道德领导地位的机会。中国在证明和诉说着美国的伟大。

而一旦美国在“改造”其他国家方面受挫, 美国人不是去怀疑美国模式的普世性, 而是指责其他国家: 既然“我们”的原则是普世的, 拒绝这一原则不仅是与美国敌对的“他者”, 而且是“普世性”的对立面。因此大多数美国人对 1949 年中共的胜利和新中国倒向苏联产生强烈的愤怒, 并有一种普遍的幻灭感: “他们”从“我们”这里接受了这么多的援助, 却仍然拒绝“我们”的价值观和制度, 而“我们”竟然对此无能为力。中国“变色”打破的不仅是美国人心目中的中国形象, 更重要的是美国的国家神话, 并沉重打击了美国人对自己国家地位与身份的自信心。费正清评论说:

中国共产党在 1949 年起来掌权, 使我们对自己的认识以及自己在世界事务中的地位产生了疑问。就我们过去的传教工作和提高中国人民一般水平的工作而论, 它们表达了我们的领导人类进步事业的信心, 但现在我们的自信心理受到了一次惨重的打击。占人类四分之一的口, 不仅唾弃了基督教, 而且也唾弃了法律的最高权力、个人主义的理想、多党竞选制、公民自由权, 总之, 唾弃了我们的整个政治秩序, 以及通过合法手续得到自由和安全的种种观念。我们感到我们的基本价值标准直接受到威胁。如果中国人自愿选择共产主义, 那就可以断定, 人类的大多数是不会走我们的路的——至少目前是如此。<sup>③</sup>

不过, 美国很快从日本那里找回了信心, 战败后的日本扮演了中国的角色, 中国和日本在美国心目中的形象也发生了置换。昔日的敌人成了盟友, 昔日的盟友变成了敌人。接受改造的日本开始扮演证明美国国家伟大的角色。这也从一个侧面说明美国人在意的并不是中国的真实和中国人的实际状况, 而是寻找一个有助于证明美国国家身份的对象, 至于这一对象是中国还是日本并不重要。

① 英国人在建立帝国的过程中曾提出所谓“白种人的责任”(white man's burden), 法国则提出了所谓的“开化使命”(mission civilisatrice), 都意在论证改造“落后”民族是帝国的责任。

② Michael H. Hunt, "Chinese Foreign Relations in Historical Perspective" in Harry Harding, ed., *China's Foreign Relations in the 1980s*, New Haven: Yale University Press, 1984, pp. 40-41. 引文中的黑体为引者所加。

③ 费正清:《美国与中国》, 张理京译, 北京: 商务印书馆, 1987年, 第334—335页。

1950年5月,美国助理国务卿W.沃尔顿·巴特沃斯(W. Walton Butterworth)曾告诫美国人放弃改造中国的幻想,不要把自己的期望和向往投射到中国身上。他说:

毫不奇怪,我们倾向于认为外国人同我们一样,具有与我们非常相同的价值观、相同的生活动力和目标,相同的能力和成就。这一把我们的特点和处境赋予其他国家人民的倾向增加了我们理解其他民族的困难,甚至对与我们有共同的文化和政治传统的那些民族也是如此。我们在思考中国人的时候要对此抱有特别的警惕,中国人的根脉可以追溯到与我们自己完全不同的过去……我们不能按照我们的形象来改造中国,也不能按照我们的形象重塑中国人民。<sup>①</sup>

但是美国政府和人民似乎并没有接受巴特沃斯的忠告,在以后的岁月里,美国仍然把中国当作自我的镜像。费正清1987年在讨论卫三畏的《中国总论》时说,从该书中可以看到美国基督教典型的扩张模式:“我们有之(指基督教),他们缺乏之,我们把我们的给予他们,这样他们就会更像我们,而且追求我们的理想”。他认为,“到了20世纪80年代,我们美国人仍在寻求使中国人不光接受我们的科学技术,包括社会科学,而且接受我们注重人权的个人主义观念。显然,我们虽然有了进步,但仍未摆脱卫三畏在《中国总论》中的价值观和对中国的根本态度”。<sup>②</sup>

## 结 语

1949年7月,当时尚在南京的美国驻华大使司徒雷登曾通过民革领袖陈铭枢向中共领导人转达他对未来中美关系的看法。司徒雷登称中共应该“明白中国需要同其他国家交往,特别是同美国交往,这种需要大于美国和其他国家同中国发展商业和其他关系的需要”。周恩来针锋相对地做了这样的回答:“他(司徒雷登)说中国依赖美国经济,而美国不依赖中国,他完全错了……我不依赖你,是你依赖我。”<sup>③</sup>

司徒雷登与周恩来关于中美之间谁更需要谁的间接辩论是非常耐人寻味的。从两国实力对比和经济关系的角度来看,司徒雷登无疑是正确的。但美国对中国有另一种依赖,这就是自18世纪晚期以来,美国实际上在相当程度上是在依赖中国来建构其国家身份与国家地位并努力将其国家梦想合法化。这就是两国之间最大的情感纠葛,或许可以称之为美国对中国的感情依赖,这也是为什么1949年中国的“变色”会引起美国巨大情感波澜的原因。从这个角度来看,或许周恩来是正确的。

正如本文的研究所表明的,中国在美国人心中的意义一直在于帮助美国确定自身存在的位置、身份、意义和价值。自18世纪以来中国在美国人心中的形象经历的巨大变化,与其说是反映了中国社会的变迁,不如说更多地反映了美国文化潮流的进展。套用爱德华·萨义德的话说,美国对中国的认知与其说与中国有关,还不如说与美国的世界有关。<sup>④</sup>从这个意义上说,美国对中国的想象具有深刻的自传性质(autobiographical nature),是美国自我审视、自我想象的一种

① T. Christopher Jespersen, *American Images of China, 1931-1949*, pp. 188-189.

② John King Fairbank, *China Watch*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, p. 4.

③ *FRUS*, 1949, vol. 8, *The Far East: China*, pp. 435, 777, 779.

④ 萨义德批判欧洲关于东方的知识,即东方学,与其说是表达了欧洲人对东方的理解,不如说是在表达欧洲人自己试图对东方世界进行“控制、操纵甚至吞并的愿望或企图”,“因此,与其说它与东方有关,还不如说与‘我们(指欧洲)的世界有关’。参见爱德华·萨义德:《东方学》,第16—17页。

方式，主要反映了美国人自己的欲望、抱负和恐惧以及对自身国家地位与命运的种种设想。<sup>①</sup>一方面，美国把中国当作表达自我的舞台或场所，在其间展示自我的渴望、梦想、追求，叙说自我的焦虑和恐惧，确认自我的角色与身份；另一方面，中国也是美国人用来观照自己的镜子，而镜子中展现的主要是美国的自我形象，甚至是自我陶醉和自我崇拜。简言之，中国龙是对美国自我形象的一种映衬，而非一个有着自己生命和渴望的独立的存在。

一直到当代，中国仍然没有摆脱作为美国想象中的“他者”的地位，只不过这一“他者”从“可控”变成了“威胁”。90年代中期以来，“中国威胁”论的鼓吹者把中国想象成“威胁性的他者”，中国在后冷战时代填补了塞缪尔·亨廷顿所说的由于苏联解体导致“他者丧失”（loss of the other）后出现的空缺。<sup>②</sup>对中国作为“威胁性的他者”的想象被用来论证美国在冷战后领导地位的不可或缺以及保持绝对军事优势的正当性，成为美国建构冷战后国家身份的需要。也就是说，直到今天中国可能仍然是一个被用来为美国解决自己的问题、满足美国自己的愿望与恐惧的地方，一个具有象征意义的隐喻。美国西北大学的布鲁斯·卡明斯教授对当代美国人想象中国的特征有过这样的评论：

对于美国人来说，中国一直以来并不是一个国家（nation），而是一个隐喻（metaphor）……对于失去了方向，需要一个可怕的“叛逆国家”来界定其使命的、开支巨大的五角大楼而言，中国是一个隐喻（伊斯兰世界过于模糊不清，而伊朗又缺乏所需的重要性）；对于不再有左派值得他们攻击的一些保守分子来说，中国是一个隐喻。对于正在寻找自我，并且将如何把民主的完美带给愚昧的和有缺陷的世界视为其使命的美国理想主义者来说，中国是一个隐喻；对把自己想象为适合整个人类因而不能理解人类之间真正差异的美国政府来说，中国也是一个隐喻。<sup>③</sup>

但是，中国并非是一个为美国而存在的地方，一个帮助美国解决美国问题的地方。美国应该明白，中国是中国人自古以来繁衍生息的地方，在美国建立以前就已经存在了几千年，中国不是为满足美国人的向往、抱负、情感和身份而存在的，而是为自己存在的。美国应该放弃在自己的观念和利益框架内理解和想象中国的方式，把中国当作一个独立的实体，真切地了解和体会中国人的感受、期望和抱负，从而使中美关系的稳定发展能有一个健康的情感基础。这一点在中国日益崛起的形势下似乎更有意义。

〔责任编辑：马忠文〕

① 笔者并不否认，站在现代的、经验的立场来看，美国人对中国的认识在充斥着种种“傲慢与偏见”的同时，也包含有很多“真知灼见”，许多观察与评论触及中国文化的本质和中国的民族特性，从真理符合论的角度来看也符合中国的实际。但就本文的视角和立场而言，美国人的中国观是不是反映了中国的现实以及在多大程度上反映了这种现实并不重要，重要的是从美国人对中国的认知和想象中来发现美国自身的特性，特别是美国人对自己身份的定位与期待。

② 在冷战时代，苏联这一“自由”的敌人的存在有助于强化美国作为“自由世界”领袖的国家身份，而敌人的消失则会瓦解这一身份。因此，塞缪尔·亨廷顿认为冷战结束对美国人心理的深刻影响就是“他者的丧失”，并因此在一定程度上削弱了美国的国家认同。他还指出，冷战结束给美国社会提出的一个问题是：“没有了冷战，作为美国人的意义是什么？”参见 Huntington, “The Erosion of American National Interests” *Foreign Affairs*, vol. 76, no. 5 (Sep./Oct. 1997), p. 29.

③ Bruce Cumings, “The World Shakes China,” *The National Interest*, no. 43 (Spring 1996), p. 39.

affirm morality, life and human dignity contained in traditional Chinese folk culture and literature may supply us with important spiritual resources for responding to contemporary life, rebuilding the poetry of life and raising the quality of culture.

**(10) Restriction and Breakthrough and Their Theoretical Significance in Classical Chinese Dramatic Forms**

*Liu Xiaoming* ° 130 °

Restriction provides us with a new dimension for understanding literature and art. Starting from the relationship between innovation and restriction of forms, this paper describes how restrictions ensue from dramatic forms through analysis of how battles, killings, or beauties are shown in classical Chinese drama. Compared with the real world being portrayed, a drama has a confined stage space, condensed performance time, and a limited number of performers, and so on. This constitutes a limitation on the art of the stage, but also spurs innovation. But the real restriction lies in the fact that life is a process that takes place for itself, while a drama is a process of representation for others, that is, it needs to show itself in a manner that can be "seen" and "heard." Chinese classical drama has invented many ways to break through formal restrictions, such as breaking out of the "immediate scene" through symbols, breaking out of the "fourth wall" with the idea of "identity," and breaking out of the detailed text with an "outlined account." These techniques can be theoretically summarized into two types: one is breakthrough by the drama itself, i. e. art breaking out of restrictions through self-transformation; the other is breakthrough by the audience, i. e. art obtaining legitimacy by changing the mind of the audience. It is in breaking through formal restrictions that the formal characteristics of a work of art are shaped, and the individuality of art and artists established.

**(11) In Comparison with the Dragon: Imagining China and Constructing America's National Identity**

*Wang Lixin* ° 156 °

Throughout the period from the late eighteenth to the mid-twentieth century, China was invariably the "other" contrasted with the US in the latter's imagination. Imagination of this "other" reflected the fears, aspirations and yearnings of Americans, and helped define American identity and its position in the world in different historical periods. It was a way for the US to reflect on and conceive of itself, and was therefore profoundly autobiographical. Americans should give up their manner of understanding and imagining China within the framework of their own values and interests and obtain a clear understanding of the feelings, desires and aspirations of the Chinese people, so as to lay a sound foundation in terms of feelings for the stable development of Si-

no-US relations.

**(12) Wang Jingwei and Factional Politics within the Chinese Nationalist Party: An Investigation Focusing on the Nanjing-Guangdong Confrontation**

*Jin Yilin* ° 174 °

At the time when two self-proclaimed central governments based on Nanjing and Guangdong respectively confronted each other in the early 1930s, factional conflicts were complicated and treacherous. At first, the Nanjing National Government jointly led by Chiang Kai-shek and Hu Hanmin defeated the Enlarged Meeting Faction headed by Wang Jingwei. Shortly after, however, Hu was detained by Chiang, which sparked united opposition to Chiang in the form of the Extraordinary Conference sponsored by Wang and other factions in the party. Later, Chiang and Wang came to an agreement to exclude Hu from power. This whole process vividly reveals the factional conflicts and power shifts within the Nationalist Party, as well as Wang's political character. From the several dramatic changes of relations between Wang and Chiang or Hu, it is not difficult to discover that the factional conflicts within the party were not really due to differences in the political stances of party leaders. The political confrontation among Chiang, Wang, Hu and other factions focused more on the struggle for power within the party.

**(13) On Kūl in the Title Kūl Tigin**

*Luo Xin* ° 192 °

The characters 阙特勤 in the Chinese sources of the Tang Dynasty are the counterpart of the ancient Turkic words Kūl Tigin, as witnessed by the Old Turkic inscriptions found near the Orhon River. It is thus clear that 阙 is the Chinese transcription of kūl. This Turkish political title kūl had some other Chinese transliterations in the Tang Dynasty, e. g. 阙律, 屈利, 屈律, 俱卢, 屈勒, 处罗, and 出六. If we look into the political titles of ancient Northern ethnic groups in early mediaeval China, especially those of the Tuoba Xianbei and Rouran peoples from Wei and Jin to Northern Dynasties, we find many other transliterations of kūl such as 叱罗, 叱利, 叱吕, 叱卢, 叱列, 屈卢, 泣黎, 叱洛, etc. In this way the Turkic and pre-Turkic history of the Northern ethnic groups is incorporated within a single framework, shedding light on continuity and succession in their system of titles in mediaeval times. Even though the main body of these groups might change greatly and the new ethnic group might speak a different language, the institutionalized tradition of titles was inherited and carried on.