

“黄帝”与“孔子”

——晚清报刊“想象中国”的两种符号框架

姜 红

内容提要 “黄帝”和“孔子”是中华民族重要的符号象征资源。在晚清中国，革命派报刊成功将黄帝符号由帝王之起源“发明”为民族之始祖，而保皇派报刊则将孔子从天下之师“重构”成中华教主。黄帝和孔子成为晚清“保种”和“保教”两个巨大的民族主义叙事框架中的耀眼元素。作为现代的传播形式，报刊不仅在新的“文化心理”构图上重新“想象”黄帝和孔子的故事，而且提供一个故事与故事之间相互竞争的场域。符号斗争的背后，呈现的是种族民族主义和文化民族主义两套报刊话语体系的观念碰撞。

关键词 黄帝 孔子 民族主义 符号 想象

一、引言

20世纪初的中国，伴随着现代意义上民族国家观念的形成过程，民族主义开始勃兴。余英时指出，百年来中国历史发展最大的动力，非民族主义莫属。^[1]张汝伦称：“民族主义不仅是近代中国一切现代化运动的基本动力，也构成了现代中国的基本思想形态或意识形态”。^[2]时至今日，民族主义不仅成为现代中国思想观念的引擎，也是错杂丛生的当代中国思想观念谱系中最基本的原色之一。

有关民族主义的研究，学界历来观点纷争。建构论民族主义的代表人物本尼迪克特·安德森（Benedict R. O’Gorman Anderson）将民族做这样的界定：“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，同时也享有主权的共同体。”^[3]安德森指出，民族主义绝非天经地义的自然事物，而是在特定历史条件与过程中，伴随着长期激烈的政治、经济、文化变迁，被建构出来的人为产物。民族、国家、社群等并非生而有之，它们可以通过诸如仪式、旗帜、民族服装、歌曲等具体象征物被想象，而这一想象与因文字出版而开辟的通讯方式有很大关系。^[4]

另一位民族主义的权威论述者史密斯（Anthony Smith）认为，现代民族主义不可

能凭空主观“想象”，只能在原有族群传统的基础上“重新建构”（reconstructed）：“族群的过去会限制‘发明’的挥洒空间。虽然过去可以被我们以各种不同方式‘解读’，但过去毕竟不是任何过去，而是一个特定共同体的过去，它具有明显的历史事件起伏形态、独特的英雄人物以及特定的背景网络，我们绝对不可能任意取用另外一个共同体的过去以建构一个现代国族。”^[5]

的确，任何有关民族主义的话语都不可能无中生有，凭空想象，必须有一个真实存在的“共同体的过去”作为基础；同时，环境和时代的变化、情感的亲疏、利益关系的改变等，也会影响一个民族对共同体的认同与想象。所以，民族主义既非自然的，又非虚构的，它是特定族群在传统的基础上，在不断变化的情境中“重新建构”的产物。本文所谓的“想象”，正是在这一层面上使用的。

晚清中国，内忧外困，民族主义产生伊始，就出现不同主张。1902年，梁启超在《保教非所以尊孔子论》一文中，已阐发此意：“近十年来，忧世之士，往往揭三色旗帜，以疾走呼号于国中，曰：保国，曰：保种，曰：保教。”^[6]此三色旗帜即是学界后来所划分的国家民族主义（state nationalism）、族群民族主义（ethnic nationalism）与社会或文化民族主义（social or cultural nationalism）之先声。^[7]值得注意的是，在清末，特别是辛亥革命前十年间，“保种”、“保教”、“保国”三种国族观念都凭借着安德森所说的文字出版等现代通讯方式广为传播，其中“保种”和“保教”两种主张更是在报刊上产生激烈碰撞。在晚清中国，这两种民族主义观念的交锋形成独特的媒介景观，两个阵营不仅利用报刊争夺对民族国家话语的阐释权，更利用报刊挖掘民族国家的“共同体神话”和“共同体记忆”。因为“神话和记忆是国民国家的必要条件，没有记忆就没有认同，没有神话就没有集体目标，认同和目标是国民国家概念的基本要素”。^[8]这些神话和记忆，既与“共同体的过去”相联系，又被重新诠释，用以解释不同民族主义观念。

杜赞奇（Prasenjit Duara）认为，在中国的历史传统中，拥有两种不同的民族主义思想资源，一种是排他性的汉族中心的种族主义，另一种是包容性的以“天下”为价值诉求的文化主义。^[9]现代中国民族主义思想既受到外来观念的影响，又接续着本土的思想文化渊源。排满的革命派与君主立宪派之间的论战，正是两种民族主义思想传统在现代背景下被“激活”后的交锋。高举“排满”大旗的革命党人选择了“血系”与“种姓”作为民族主义第一要素，形成“内攘蛮夷”以“自强保种”的种族民族主义思想，黄帝这一“神话”所想象的正是一个血统纯正，以汉族为中心的国族。而在康有为等看来，儒家思想作为特定的道德、文化传统，是数千年来中国赖以生存的根基与命脉。文化民族主义观念所崇奉的，是对中国文化传统和道德秩序的认同与守护，孔子符号所象征的是一个重视礼仪、文明和文化的国族。

在中国报刊史上的第二次办报高潮中，两种报刊的国族叙事框架逐渐成形，报刊纷纷利用各种既定资源展开多方位的国族叙事。作为民族主义观念建构的重要

“想象资源”或“象征资本”，黄帝符号与孔子符号被重新发现、包装，频繁在报刊中登场，成为晚清报刊“想象中国”的两种路径。

二、被发明的传统：“黄帝”神话与晚清报刊的种族民族主义叙事

虽然，种族观念是一个源自西方的近代的观念，根据沈松桥的研究，到18世纪晚期，随着法国大革命、工业革命等政治、经济、社会大变革，种族一词才充分概念化，成为西方区分人群、解释世界的主要框架。19世纪以来，生物学的发展与西方殖民霸权的扩张，种族论述更普遍化而成为全球性的概念范畴。19世纪后期，种族概念通过日本汉学家冈本监辅《万国史记》等书的介绍，并结合“物竞天择，适者生存”的社会达尔文主义（social Darwinism）论述，迅速流传于中国知识分子群中，“种战”、“保种”等论调喧嚣一时。^[10]但是，作为一种辨析事物的分类方式，中国传统文化中的“族类”观念甚为发达，导致中国人在理解“种族”观念时，很自然地与中国传统的族类、家族、宗族等观念联系起来，如“非我族类，其心必异”。^[11]传统的种族、宗族与家族观念为国人理解民族与民族主义提供了本土资源，使得中国现代民族主义观念的产生，并非全然来自西方的横向移植，而是有着传统的承继与延续。

戈公振在《中国报学史》中称：“殆清室徒有变法之名，无以慰人民之望，于是种族之学说起，与维新派立于对峙之地位。其纯一之目的为排满，其主义以先破坏后建设为唯一之手段，章炳麟实为此派巨子。”^[12]晚清中国，“保种”成为最强势的一种民族主义报刊话语。此派报刊叙事中，叙事者追奉的是建立一个血统纯正的“汉族中国”，在文本中极力强调被统治的汉族与统治者满族之间的对立。其时的革命报刊，如《国民报》、《苏报》、《警钟日报》、《江苏》、《民报》等皆有强烈的排满取向，以章太炎为代表的革命党人在报刊中的叙事多以“排满”为鹄的。

晚清之际，“汉种”面临着“灭种”之灾，在革命者看来，“灭种”的危险远比“亡国”更为切近，因为“国亡可以再兴，种灭不能再长”，“一空间不能容两物，满汉不能两立”，^[13]所以“保种”成为首要的时代任务。激进的革命者认为，血系纯正之“种”是组成“国”、“群”之根源。章士钊作为“血系论”的代表人物，多次在报刊中强调血统对于种族的重要性。1903年，他在《王船山史说申义》中声称：“种姓之辨，不外风习、血液二者。”^[14]在《释仇满》中也同样定性：“凡种族之别，一曰血液，二曰风习。”^[15]1905年，汪精卫在《民报》与《新民丛报》的论战中，发表《民族的国民》一文，将“民族”界定为“同气类之继续的人类团体”。“兹所云气类”，条件有六，其中“同血系”为“最要件”。^[16]

以“种姓血系”之论为前提，保种者选择了血与剑，为保全“汉皇人种”的叙事找到了正当性依据。但是，“血系”和“种姓”的源头在哪里？革命者需要寻一个中华民族的“大始祖”，这个“被发现”，或者“被发明”的民族偶像正是黄帝。

之所以称黄帝为被发明的人物，是因为有关黄帝的历史实在近似于神话。孙隆基指出，春秋以前的文献如《诗经》等所载最古之帝王皆止于禹，不曾提及黄帝和尧舜。《论语》、《墨子》、《孟子》等书上溯至尧舜，也未及黄帝。黄帝成为《史记·五帝本记》之首，乃是“帝系之始”，并非“民族国家”之始。有意思的是，黄帝这个在1900年以后大红特红的民族偶像在维新时代的文献中都绝少出现。^[17]沈松桥注意到，在最早提及黄帝的《史记·五帝本记》中，司马迁一方面把黄帝列为所有帝王之首，另一方面又说：“然尚书独载尧以来，而百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之。”由于汉武帝自比黄帝，司马迁不能畅所欲言，字里行间流露出难言之隐，对黄帝传说的可靠性抱着怀疑的态度。由此可见，“黄帝在中国古史系统中，实际上是个茫昧难稽的神话式人物”。^[18]石川祯浩也认为，虽然在《史记》等史书典籍中，黄帝作为中国文明之始祖屡被提及，但在漫漫历史长河中，黄帝这个人物一直“晦暗不彰，未唤起世人关注”，直到20世纪初叶才“大放异彩”。^[19]

1900年以后，革命派在报刊上掀起尊崇黄帝的热潮，目的是为汉族中心的民族主义主张寻找历史源头上的正当性。通过对黄帝神话的发掘、描述和再度编织，力求让这样一套被发明的历史成为重构现实的依据。艾瑞克·霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）富有洞见地指出：“那些表面看来或者声称是古老的‘传统’，其起源的时间往往是相当晚近的，而且有时是被发明出来的。”^[20]“一切被发明的传统都尽可能地运用历史来作为行动的合法性依据和团体一致的黏合剂。”^[21]

围绕黄帝神话，报刊在多个层面展开此种“被发明的传统”叙事。其一是认祖归宗，确认和强化汉人身份，将黄帝与种姓、族群、家国相联系，为革命赋予合法性，为共同体制造黏合剂。报刊中多见“吾同胞四万万黄帝之胤”，^[22]“四万万神明黄帝之华胄”^[23]这样的称谓。在广为流传的小册子《革命军》中，邹容正告同胞曰：“昔之禹贡九州，今日之十八省，是非我皇汉民族，嫡亲同胞，生于斯，长于斯，聚国族于斯之地乎？黄帝之子孙，神明之胄裔，是非我皇汉民族，嫡亲同胞之名誉乎？中国华夏，蛮夷戎狄，是非我皇汉民族嫡亲同胞区分人种之大经乎？”^[24]反清义士陈天华这样解释种族之争：“俗话说的好，人不亲外姓。两姓相争，一定是帮同姓，断没有帮外姓的。但是平常的姓，却是从一姓分出来的，汉种是一个大姓，黄帝是一个大始祖，凡不同汉种，不是黄帝子孙的，统统都是外姓，断不可帮他的。若帮了他，就是不要祖宗了。”^[25]白话道人林懈在第五期《中国白话报》中编织了这样一个有关黄帝和汉民族的叙事：“原来我们中国汉种从前是住在西方帕米尔地方，昆仑山下。大家住在一块，因起个混名，叫做：‘巴枯逊’民族。后来黄帝带了许多子孙移居中国，这些民族还是叫做‘巴枯逊’。……我们祖宗因恐我这汉族共那些异族混杂了，到后来不免认贼为父，所以口口声声呼着：巴枯逊啊！巴枯逊啊！后来说话太快了，把‘巴枯逊’三字变作‘百姓’两字，又天天呼着：百姓啊！百姓啊！”^[26]

其二，黄帝神话中所记载的开疆破土、披荆斩棘的历史也契合了晚清革命者的现实诉求，以黄帝之伟业激励后世子孙承继祖业，推翻清廷，光复大汉。1903年，《湖北学生界》载文“回忆”黄帝之光辉历史：“中国数千年以前，苗、僮、僚、僇者，神州大陆之主人翁也，而黄帝率支那民族，沿黄河而南下，旌旗所指，无敌不摧，逐一举而驱之于深山幽谷之内。即中古之世，秦皇、汉武犹能南征北伐，演轰轰烈烈有名誉有光彩之事业，此岂非我民族可赞可叹可歌可泣之历史，足令后世子孙拔剑起舞，而生继承祖宗盛业之雄心者乎？”^[27]同年，《江苏》杂志刊载季子之文，叹古扶今：“吁嗟吾黄胤兮，革命其可缓乎！维吾胤之在昔兮，乃最尊贵而有令誉；今何为而自菲薄兮，常怵惕以为奴。惟吾祖之雄伟兮，挥神斧而荡四隅：南登熊耳使三苗窜迹兮，北征涿鹿而排强胡；爰建中而立极兮，宅幽冀以作都”^[28]。

其三，借助黄帝神话，推行黄帝纪年，将国族“发明”直接楔入现实。为了与康有为等人力倡的孔教相抗衡，激进派人士纷纷选择黄帝纪年，试图通过报刊“复大汉之国号，树大汉之旗帜”。刘师培称：“民族者，国民特立之性质也。凡一民族，不得不溯其起源。为吾四百兆汉种之鼻祖者谁乎？是为皇帝轩辕氏。是则黄帝者，乃制造文明之第一人，而开四千年之化者也。故欲继黄帝之业，当自用黄帝降生为纪年始。”^[29]在《汉帜》发刊序中，革命派主将章太炎将文末时间标示为“汉人开国之四千六百五年一月十有九日”。^[30]这一纪年选择的是黄帝纪年。

有意思的是，黄帝纪年产生后，不同报刊计算的方法却很不一致，研究者发现，“于1904年创刊的《黄帝魂》将该年定为黄帝纪元4614年，而《国民报汇编》则把该年推算为4395年，《二十世纪之支那》、《民报》、《洞庭波》、《汉帜》则用同一系统，分别把创刊年1905、1906、1907年改为黄帝纪元4603、4604、4605年。1905年，宋教仁根据《皇极经世》、《通鉴辑览》等典籍推定是年为黄帝即位4603年，同盟会机关报《民报》创刊时即以此署年”。^[31]纪年上的混乱昭示着黄帝这个“符号资源”本身的建构性。

霍布斯鲍姆对英国工业革命以来的“被发明的传统”做了分类，认为这些传统属于三种相重叠的类型：第一类是“那些使各个团体（真实的或是虚假的共同体）的社会凝聚力或成员资格得到确立或是象征化的传统”，第二类是“那些使制度、身份或是权力关系得以确立或合法化的传统”，第三类则是“其主要目的是使信仰、价值体系和行为准则得到灌输和社会化的传统”。^[32]黄帝符号作为一项祖源性符号，在上述三个层面均有交叠，对于想象和建构“汉族中国”，激发爱国情绪，推动民族革命，都有着不可替代的作用。

在晚清的革命报刊中，对中国的想象实际上是由一套复杂的声部、叙事方式所组成。除了通过“黄帝”神话的模塑，建立民族起源，凝聚民族认同，晚清报刊还通过“身体”叙事，发掘血系、种姓和身体受虐的历史，强化族群创伤记忆；通过发辫、服饰特征等要素，辨析、识别种族身份；通过“民族英雄”谱系的钩沉和追

忆，强化种族抗争的正当性。当然，“黄帝”这样一个“被发明的传统”在革命的叙事声部中充当了铿锵激越的主音。

三、被重构的记忆：“孔子”符号与晚清报刊的文化民族主义话语

在想象中国的话语方式中，以排满为目标的“汉族中国”叙事固然能够召唤同种同源反抗异族的革命激情，但这套报刊叙事实质上只是一种政治手段，种族革命的真正用意和目的是政治革命。蔡元培在1903年就一针见血地指出，清末的“纷纷仇满之论”乃是“政略之争，而非种族之争也”。^[33]孙中山在1906年《民报》纪元节庆祝大会上也讲得非常清楚：“最要紧一层不可不知：民族主义，并非是遇着不同族的人便要排斥他”，“惟是兄弟曾听见人说，民族革命是要尽灭满洲民族，这话大错”。民族主义推翻的是“把持政权”、“实行排汉主义”、“谋中央集权”、“拿宪法做愚民的器具”的满清政府。他强调：“我们推倒满洲政府，从驱除满人那一面说是民族革命，从颠覆君主政体那一面说是政治革命，并不是把来分做两次做。……照现在这样的政治论起来，就算汉人为君主，也不能不革命。”^[34]即使排满风头最健之章太炎，也在1908年《民报》的《排满平议》中解释说：“吾侪所执守者，非排一切政府，非排一切满人，所欲排者，为满人在汉之政府。而今之政府，为满洲所窃据，人所共知，不烦别为标目，故简略言之，则曰排满云尔。”^[35]

以排满为旨归的“保种”与以政治为框架的“保国”相互衔接，似乎有了亲缘关系。但这种立足政治正当性的话语难以为民族国家共同体提供精神。对于一个共同体来说，相近的感受和理解世界的方式、发自内心的生命体验、共享的文化传统是联系社群的天然精神纽带。正如许纪霖所说：“在人性深处，从古以来就有一种对根源感的追求，对特定的族群、文化或宗教的归属感。”^[36]辽远茫昧的黄帝神话难解中国人的文化乡愁。

在晚清中国，与革命报刊张扬“汉族中国”的民族主义诉求相对，改良主义报刊发出另一种声音，立足于“文化中国”的国族召唤。尽管“保教”之声不及“保种”那般振聋发聩，但“保教”者希望用一套普世性的文化道德秩序来界定民族边界，划分“我族”与“他族”，“中国”与“夷狄”之别，开出另外一剂药方——所谓的中华民族，不是种族与血缘的共同体，而是文化与精神道德的共同体，共享的是价值与文明。孔子自然成为这一派的精神符号。

与黄帝这个近代以来“被发明的传统”不同，在儒教中国的“共同体记忆”中，孔子一直都是被崇奉的人物，也一直都是为不同群体争夺的话语符号。历史记忆是一种选择和遗忘的过程，研究者认为：记忆是一种集体社会行为，人们从社会中得到记忆，也在社会中拾回、重组这些记忆。每一种社会群体皆有其对应的集体记忆，借此该群体得以凝聚和延续。对于过去发生的事情，记忆常常是选择性的、扭曲的或是错误的，因为每个社会群体都有一些特别的心理倾向，或是心灵的社会

历史结构。^[37]对于“保教”者来说，如何将有关孔子的社会记忆从历史仓库中提取出来，提取哪些内容，如何根据现实情境进行重组，是一个重要命题。

在晚清文化民族主义的报刊话语中，孔子记忆重构的主要策略是：一方面，拾回传统的“天下”观，重建孔子所代表的文明和文化，以文明文化界定中国，而非以血系种姓辨认中国。另一方面，将孔子宗教化，奉上“素王”、“教主”之位，以儒家道德和宗教作为共同体的联系纽带。

中国在近代以前并无现代民族国家，传统的中华帝国并非以法，而是以文明与儒家伦理为统治基础。在儒家“格物致知诚意正心修身齐家治国平天下”的“八条目”之中，由身，而家，而国，而天下，是一个文化道德涵养不断外推的过程。传统中国的文化观念体系中，“天下”观念甚为发达。按照张灏的说法，传统的天下观有两个层面：第一个是哲学层面，支配中国人世界秩序观的，是天下大同的乌托邦理想；第二个是政治层面，中国人对世界的理解是以中国为地理中心的华夏中心主义（Sinocentrism）。^[38]柯文（Paul A. Cohen）也认为：“中国人的世界观是‘天下’，这种世界观的关键因素是毫不犹豫地坚信中国的中心性，在地理层面上，普遍认为地球是平的，中国居中央。这种地理中心感有与之相应的政治观，即在一个安排恰当的世界中，中国将是权威的终极源泉。这一大厦建筑在这样一种信念的基础上，它相信中国的价值观念和文化规范是人类永久的合理性，中国的标准就是文明的标准；成为文明人就是成为中国人。”^[39]在这个天下主义的道德伦理体系中，国家实际上是被轻忽的存在，所谓“国”，“是所谓朝代也，非国也。”^[40]孔子作为文化中国天下主义的灵魂人物，其道德和思想似乎很难与现代民族国家观念相联系。

在这种以华夏为中心的“天下”观中，其他国家不是藩属即是夷狄。虽然孔子也说：“夷狄入中国，则中国之，中国人夷狄，则夷狄之”，意即华夷之辨不在乎血统，而在乎文化，但孔子华夷之辨的核心思想仍然是内华夏而外夷狄。到了19世纪末，空间层面上的“天下”早已为“万国比邻”所取代，文化道德层面的华夏中心主义也遭遇前所未有的危机。在这种情势下，康有为对孔子的天下观和夷夏之辨做出新的解读，并与当时最流行的进化论联系起来：“夫夷夏之别，出于春秋。然孔子春秋之义，中国而为夷狄则夷之，夷而有礼义则中国之。……孔子之所谓中国夷狄之别，犹今所谓文明野蛮耳。故中国夷狄无常辞，从变而移，当其有德，则夷狄谓之中国，当其无道，则中国亦谓之夷狄。将为进化计，非为人种计也。”^[41]根据此论，满人入关后，“其教化文义，皆从周公、孔子，其礼乐典章，皆用汉、唐、宋、明”，^[42]既然满人已经汉化，排满之说，顿失其据，属于“不顾外患，惟事内讼，同室操戈”。^[43]

1906年，《中外新报》的一篇文章《论今日人心宜重古道》开篇即称：治世之道，“当以人心为本”。^[44]“国家之兴，视乎人心，人心所系，本乎德教；经世之政，弊极返本，修心之教，迷乱益治；正其本则国以日兴，亡其本则邦以日灭”。^[45]那

么，人心如何正？作者的回答是，以“古圣贤道德之教，率先天下”，方能立身正事。^[46]作者的意思是，回到孔子的道德教化，重振天下，方为国家兴盛之本。

孙隆基认为：“如果强调文明教化，其中心人物自然是孔子，在康有为之流手里，就会把他变成教主，其言教既能推之四海放之万世，势必演为大同之义。”^[47]

近代中国首倡孔子纪年论，并力行尊孔者，正是南海先生康有为。“甲午战后，康有为感于国势阽危，亟思有以振济之，因默察西人富强之术，在于有基督教为之本源，遂发愤倡‘孔教’之议，奉孔子为教主，假此以为重整中国政治、文化秩序之权舆”。^[48]而“孔子纪年”也是对应于西方的“耶稣纪年”，希望将孔教变成一门与佛教、基督教并立的宗教。1895年，康有为于上海创立强学会分会，发刊《强学报》，他在报刊封面上大书“孔子卒后二千三百七十三年”字样，并在创刊号上刊载《孔子纪年说》一文，仿照西洋的“公元纪年”，正式提出孔子纪年。

在康有为将孔子立为“孔教”之教主，甚至“欲设教会，立教堂，定礼拜之仪式，著信仰之规条，事事模仿佛、耶，唯恐不肖”^[49]之初，梁启超是与他并肩作战的。梁任公于1899至1901年间，两度撰文，宣扬“孔子纪年”，甚至称“以孔子为纪，似可为至当不易之公典”。^[50]1902年，梁启超在《新民丛报》发表文章《保教非所以尊孔论》，虽然改弦易辙，擎起保国之大旗，但仍然认为“孔教无可亡之理”。他所批评的并非孔子本身，而是将孔子涂上金粉金沙奉为天神的后世趋向：“孔子人也，先圣也，先师也，非天也，非鬼也，非神也。”^[51]他认为，“孔教者，悬日月，塞天地，而万古不能灭者也”，“孔子实于将来世界德育之林，占一最重要之位置”。^[52]梁启超对孔子符号的使用，是将孔子从神变回到人，在孔子之德育、人格思想中寻找有益于现代精神之内涵。

其后，保教者仍不断颂孔子为至圣先师。1906年，《中外日报》载文曰：“我中国者，为四千余年之文明古国。大圣孔子，生当春秋之季，拨乱而反诸正，修明六艺之道，俾我黄虞之裔，群仰日月而津江河，盖可谓之至圣矣。治乱之道具见于六经之中，‘传’言繁霜，‘书’陈凶极，‘易’演鼎革，‘春秋’书灾异。”^[53]因此，改革之道，还需遵“古圣贤道德之教”为“大本大原之所在”。^[54]

菲利普·赛尔兹尼克（Philip Selnick）认为，共同体的主要联系，“最明显通常也是最重要的是一种共享的历史或‘共同体记忆’。一种共享的历史可以充满骄傲或痛苦地指向神圣的渊源、阵痛或光荣的胜利。它也可能是比较朴实的和谦恭的，诸如珍藏在相框中的全家福”^[55]。孔子的在场，对于中国人来说，就如同镶嵌在相框中的共同体记忆，在不断的裁剪、镀金、装裱中，提醒着这个民族的文化身份认同。

四、符号的斗争：黄帝与孔子的报刊论争

以黄帝为“祖始”的种族民族主义，与以孔子为“共主”的文化民族主义，在晚清中国的报刊中，发生了激烈的交锋。在这场符号斗争中，黄帝符号挟中华民族

“大始祖”之威名，其声势显然盖过了作为“至圣先师”的孔子。但是，黄帝这个“被发明的传统”在叙事上并非完美得没有缺陷。在有关黄帝的叙事中，黄帝战蚩尤逐三苗的故事广为流传，它既可以解读为黄帝开疆辟土战功卓著，也能读出另一番意味：中国自古非汉人所有，是为苗人所有。今日汉人之排满正义，苗人若排汉，亦属正义。此种质疑给黄帝叙事带来了正当性的裂痕。革命派如何修补这个缺陷？

1907年，在《定复仇之是非》一文中，章太炎这样回答质疑：“满洲自宁古塔来，历史之明文然也。汉族自帕米尔高原来，特以豕书神话之微文，辗转考索比度而得之，历史未尝有其明据。苗人之族，当时果普遍中国以否，蚩尤之族，当时果即苗人以否，皆无左契证书。独据上世流传之书支离抵触者，摘其类似之点以为言，乌有若满汉之章章者乎？”^[56]这段叙事很有意思，以“历史未尝有明据”为由，说明汉人逐苗故事只是一个传说，并无可靠史料为证。但是，这也无异于间接承认，有关黄帝的叙事，同样如“豕书神话”，非“历史之明文”也。

1908年，章太炎在《民报》发表《排满平议》，详尽征引古史，再次考证“窜三苗”的故事，为排满寻求正当性根据。文章先抛出质疑者的论点：“今之非排满者，稍异宪党，盖谓支那民族自西方来，略苗人之地而有之，汉人视满人为当排，反顾苗人，则己亦在当排之数。”根据反对排满者的逻辑，汉人的排满就失去了正当性，所谓复仇，“私言也，非公理也”。对此，章太炎的回答是：“汉族自西方来，非有历史成证，徒以考察比拟而得之。独《山海经》言身毒为轩辕所居，又异今说。非若满洲之侵汉土，其记载具在也。”因此，考证的第一个结果是，汉人苗人究竟谁先据中原，二者“理证相等”。^[57]其次，章太炎提出，古之三苗与今之苗族是否一族，也有不同说法。即使同为一族，“其相宅神州，与汉族孰先孰后，史官亦无以质言矣”。如果二者同时到此，“互争邑落”，则“两无曲直，得之则是”。“若汉人先来此土，更千百年，苗人随而东下，以盗我田庐，窃我息壤，汉族复从后攘除之，是则汉族之驱苗族，为光复也，非侵略也。”^[58]在多方史料铺陈之后，文章的结论是：“今以历史成证言之：苗族之来，先于汉族，非有符验可寻也；汉族之来，先于苗族，则犹有可质成者。”^[59]当然，此文的目的绝非仅仅在于考据史料，作者的指向性非常明确：“今云汉人排满，对于苗则汉亦应排，何所据依而作此辩难耶？”^[60]虽然章太炎力图将黄帝史料的“茫昧难稽”、“史无可考”化解成为辩驳对手的优势，但有关黄帝的叙事还存在较大的漏洞，缺乏有力的证据填充。

与黄帝符号本身存在着史料匮乏，历史真实性湮没难考相比，孔子符号则因其多元立体和丰富，存在着多重解读的空间和开放性。孔子符号之不被革命者接受，固然与孔子“忠君”之旧训与革命派意图推翻满清、变革中国之诉求相抵牾不无关系，更重要的原因还在于满清统治者早已将孔子奉为圣贤，将儒学置于尊贵之位。在革命者看来，“尊孔”无异于“愚民”。

1903年，刊于《童子世界》的一篇文章很有代表性，作者发现今天的孔子已经

不是周朝的那个孔子，“孔子在周朝时候虽是很好的，但是在如今看起来，也是很坏的。‘至圣’两个字，不过是历代的独夫民贼加给他的徽号。那些民贼为什么这样尊敬孔子呢？因为孔子专门叫人忠君服从，这些话都是很有益于君的。所以那些独夫民贼，喜欢他的了不得，叫百姓都尊敬他，称他做‘至圣’，使百姓不敢一点儿不尊敬他，又立了诽谤圣人的刑法，使百姓不敢说他不好。那百姓到了日久，自然变做习惯，都入了那些独夫民贼的圈套，一个个都拿‘忠君’当自己的义务，拿‘法古’当最大的事体。”所以，“孔子虽好，必不能合现在的时候了。我但望吾同胞做现在革命的‘圣贤’，不要做那忠君法古的‘圣贤’”。^[61]

同年的《国民日报》干脆称孔子为“奴隶学派”的发起人，认为孔子为“养育各项奴隶之乳媪，生息而不尽”，“孔子于君民一关太看不破”。^[62]章太炎也将尊孔奉儒视为“愚民之计”：“今彼满洲者，其为归化汉人乎？其为陵制汉人乎？堂子妖神，非郊丘之教；辮发瓔珞，非弁冕之服；清书国语，非斯邈之文。徒以尊事孔子，奉行儒术，崇饰观听，斯乃不得已而为之，而即以便其南面之术，愚民之计。”^[63]林懈在《国民意见书》中同样认为，民贼“利用中国的文字，又利用了孔夫子及各种酸腐的道学家，仗着什么圣贤古训，来压制汉族，那些经传好象就是他杀汉人的快刀利剑了”。^[64]章太炎在《演说录》中称，“孔教最大的污点，是使人不脱富贵利禄的思想，”“我们今日想要实行革命，提倡民权，若夹杂一点富贵利禄的心，就像微虫细菌，可以残害全身，所以孔教是断不可用的。”^[65]

到了辛亥革命前，革命派排孔之论几乎达于极致。1908年，《新世纪》刊发了一系列文章，如《国粹之处分》、《无父无君无法无天》、《排孔征言》等，提出“孔丘砌专制政府之基，以荼毒吾同胞者，二千余年矣”，“欲支那人之进于幸福，必先以孔丘之革命”。^[66]同年，《河南》杂志称，正因为数千年来对孔子“莫敢怀疑”，故“思想滞阂不进，学术凌迟，至不可救”。^[67]

可见，孔子的不得志，并不在于其符号内容本身，而在于此符号已经被满清和历代统治者过度诠释。革命报刊所批判的并非“周朝的孔子”，而是“现在的孔子”，批判的是利用孔子推行的忠君、法古、专制、反对革命的思想。孔子，作为“治世”之“圣贤”，却非“乱世”之“救主”。

有关黄帝纪年和孔子纪年的优劣，也是时人争论的焦点。刘师培在《黄帝纪年论》中，一针见血地指出：“盖康梁以保教为宗旨，故用孔子降生为纪年；吾辈以保种为宗旨，故用黄帝降生为纪年。”文章还举出黄帝纪年的三大好处：第一，黄帝之前历史事实少，而孔子之前历史事实多；第二，汉人均均为黄帝之苗裔，取法日本，中国之黄帝犹如日本之天皇；第三，使用黄帝纪年，则专制的君主年号不攻自破。所以，“欲保汉族之生存，必以尊黄帝为急。黄帝者汉族之黄帝也，以之纪年，可以发汉族民族之感觉”。^[68]

无论黄帝还是孔子，符号本身都有着不同解读的空间，叙事者按照各自的需要

描绘他们。晚清不同报刊所载之黄帝像，有时被塑造成平民英雄，有时像个武士，有时则是高冠之帝王。^[69]1905年11月，《民报》第一期刊首所印的黄帝像就是鼻梁高挺，浓须覆面，相貌堂堂的英雄形象，图上文字说明“世界第一之民族主义大伟人黄帝”。其所寄予的，无非是造像者自己的情怀。而孔子，在康有为那里是中华文化之“教主”，在革命者那里又可以被解读为“第一排满革命家”。^[70]曾经与康有为并肩尊孔的梁启超也在1902年作出新的选择：“虽然，吾爱孔子，吾尤爱真理；吾爱先辈，吾尤爱国家；吾爱故人，吾尤爱自由。”^[71]

早在1905年，许之衡就在《国粹学报》发文称：“愚谓黄帝而外，宜并揭孔子，而国魂始全。盖黄帝为政治之纪元，孔子则为宗教之纪元。种族不始于黄帝，而黄帝实可为种族之代表；宗教不始于孔子，而孔子实可为宗教之代表。彼二圣者皆处吾国自古迄今至尊无上之位，为吾全历史之关键，又人人心中所同有者。以之为国魂，不亦宜乎！”^[72]可惜，这样理性的声音很快淹没在时代激越的呐喊中。

五、结语

在哈布瓦赫（M. Halbwachas）看来，存在着决定一些事件被记忆，另一些事件被遗忘的核心力量或因素，他将之统称为社会或社会框架。社会记忆活动并不是个体完全自如随意支配的，个体的记忆要受到某种社会强制力的控制。“依靠社会记忆的框架，个体将回忆唤回到脑海中。换言之，组成社会的各类群体在每时每刻都能重构其过去。但是……在重构过去的行动中，这些群体往往同时也将过去歪曲了。”^[73]保罗·康纳顿则指出，社会记忆是为支持现存社会合法化而存在的，现存社会合法化决定着社会记忆。“过去的形象一般会使现在的社会秩序合法化。这是一条暗示的规则：任何社会秩序下的参与者必须具有一个共同的记忆。对于过去社会的记忆在何种程度上有分歧，其成员就在何种程度上不能共享经验或者设想。”^[74]换言之，社会记忆被建构的目的，是为了使那些怀揣社会记忆的人服从社会秩序。权力在这一过程中起着决定性的作用，社会记忆成为社会权力竞逐的重要场所。并且社会记忆的建构具有强烈的现实意义，是为“现在”的需要服务的。

作为中华民族历史上两个重要的“象征资本”，黄帝符号和孔子符号都存在着被多重诠释，呈现不同意义和面向的可能性。在晚清中国，章太炎们成功将黄帝符号由帝王之起源想象为民族之始祖，康有为等则将孔子从天下之师塑造成中华教主。这两个符号的阐释、争夺、斗争，都是在晚清中国特定的社会历史条件下，为不同的社会权力、社会秩序和意识形态竞逐服务的。而这两个符号也只是晚清“保种”和“保教”两个巨大的社会叙事框架中的耀眼元素而已。在黄帝代表的族群民族主义叙事家族中，还有着血系、种姓、着装等身份叙事，“扬州十日”、“嘉定三屠”、蓄辫留头等身体创伤叙事，岳飞、文天祥等英雄主义叙事。孔子符号的背后，也有着重视礼仪、道德、教育、文化、国粹，抹去满汉之争的文化民族主义叙事系统。

安德森指出,当盖尔纳判定民族主义不是民族自我意识的觉醒:民族主义发明了“并不存在的民族”时,实际上是以一种粗暴的方式揭示民族主义被建构的本质。与其说存在的是被想象的民族,不如说存在的是真实的共同体。^[75]作为现代的传播形式,报刊在晚清的国族想象中扮演了不可替代的角色。报刊不仅在新的“文化心理”构图上重新建构黄帝和孔子的故事,而且提供一个故事与故事之间相互竞争的场域。于是,晚清报刊上的黄帝和孔子符号不断地被修补、解释,又不断被质疑、褒贬。从某种意义上说,正是由于报刊展现的这幅想象的画卷,“保种”与“保教”两大阵营才能如此清晰地划分各自的共同体边界,确立自己的民族认同。那些能够利用报刊讲述有分量的故事,并且能直面当下、直指人心的符号叙事框架,更容易在竞争中获胜。那些在合适的时机,被“恰当”地唤醒,并且不着痕迹地再书写的历史和记忆,成为报刊最有力的武器。一方面,报刊给不同的共同体提供了表达和论辩的话语空间;另一方面,恰恰是不同共同体表达不同观念并力图引导舆论的诉求,催生了中国新闻事业史上的第二次办报高潮。

历史是现实的遥远回声,在当下,民族主义已经成为“我们这个时代的政治生活中最具合法性的价值”^[76]。极端民族主义情绪也在一次次事件中通过媒体点燃。回望百年前有关国族的报刊论争,更值得反思的,或许是那些曾经被放弃的选择。

本文系国家社科基金项目“当代中国新闻观念研究”(项目编号:13BXW001)的阶段性成果。

作者:安徽大学新闻传播学院院长,教授,博士

注释

- [1] 余英时:《中国近代思想史中的激进与保守》,《历史月刊》1990年第29期,第144页。
- [2] 张汝伦:《现代中国思想研究》,上海:上海人民出版社,2001年,第109页。
- [3] [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海:上海世纪出版集团,2005年,第6页。
- [4] [美]本尼迪克特·安德森:《想象的共同体——民族主义的起源与散布》,吴叡人译,上海:上海世纪出版集团,2005年。
- [5] Anthony Smith, *The National: Invented, Imagined, reconstructed?* 转引自许纪霖:《在现代性与民族性之间》,高瑞泉主编:《中国近代社会思潮》,上海:上海人民出版社,2007年,第320-321页。
- [6] 梁启超:《保教非所以尊孔论》,《新民丛报》第二期,1902年2月22日,《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册,北京:生活·读书·新知三联书店,1977年,第163页。
- [7] 沈松桥:《近代中国民族主义的发展:兼论民族主义的两个问题》,台北《政治社会哲学评论》2002年第3期。
- [8] 纳日碧力戈:《现代背景下的族群建构》,昆明:云南教育出版社,2000年,第60页。

- [9] [美] 杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明等译，南京：江苏人民出版社，2009年，第55-76页。
- [10] 沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月。
- [11] 此方面的研究参阅郝时远：《中文“民族”一词源流考辨》，《民族研究》2004年第6期。
- [12] 戈公振：《中国报学史》，上海：商务印书馆，1928年，第179页。
- [13] 自然生：《读严拿留学生密谕有愤》，《苏报》1903年6月11日。
- [14] 章士钊：《王船山史说申义》，《国民日报汇编》第二集，1903年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第723页。
- [15] 章士钊：《释仇满》，《苏报》1903年3月，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第678页。
- [16] 精卫（汪兆铭）：《民族的国民》，《民报》第一期，1905年10月，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第83页。
- [17] 孙隆基：《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》，《历史研究》2000年第3期。
- [18] 沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月。
- [19] [日] 石川祯浩：《20世纪初年中国留日学生“黄帝”之再造——排满、肖像、西方起源论》，《清史研究》2005年第4期。
- [20] [英] 霍布斯鲍姆、兰格：《传统的发明·序言》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2004年，第1页。
- [21] [英] 霍布斯鲍姆、兰格：《传统的发明·序言》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2004年，第15页。
- [22] 季子：《革命其可免乎》，《江苏》第4期，1903年7月，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，560页。
- [23] 《为外人之奴隶与为满洲政府之奴隶无别》，《童子世界》第二十四期，1903年5月2日，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第526页。
- [24] 邹容：《革命军》，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第670页。
- [25] 陈天华：《陈天华集》，长沙：湖南人民出版社，1982年，第82页。
- [26] 白话道人（林懈）：《国民意见书》，《中国白话报》第五期，1904年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第892页。
- [27] 《论中国之前途及国民应尽之责任》，《湖北学生界》第三期，1903年3月，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第467页。

- [28] 季子：《革命其可免乎》，《江苏》第4期，1903年7月，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第564页。
- [29] 无畏（刘师培）：《黄帝纪年论》，《国民日报汇编》第一集，1903年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第721页。
- [30] 章炳麟：《汉帜》发刊序，转录自张之华主编：《中国新闻事业史文选（公元724年—1995年）》，北京：中国人民大学出版社，1999年，第122页。
- [31] 王春霞：《“排满”革命与国史重建》，《二十一世纪》2004年10月号。
- [32] [英]霍布斯鲍姆、兰格：《传统的发明·序言》，顾杭、庞冠群译，南京：译林出版社，2004年，第11页。
- [33] 蔡元培：《释仇满》，《苏报》1903年3月，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第678页。
- [34] 孙中山：《在民报纪元节庆祝大会上的演说辞》，《民报》第十期，1906年12月20日。
- [35] 章太炎：《排满平议》，《民报》第21期，1908年6月，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第51页。
- [36] 许纪霖：《在现代性与民族性之间——民族主义思潮》，高瑞泉主编：《中国近代社会思潮》，上海：上海人民出版社，2007年，第318页。
- [37] 王明珂：《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第17页。
- [38] 张灏：《梁启超与中国思想的过渡（1890—1907）》，崔志海、葛夫平译，南京：江苏人民出版社，1993年，第112页。
- [39] 柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》，雷颐、罗检秋译，南京：江苏人民出版社，2003年，第16页。
- [40] 《原国》，《国民报》第一期，1901年5月10日，选自《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1960年，第63页。
- [41] 康有为：《辨革命书》，《新民丛报》第十六期，1902年，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第213页。
- [42] 康有为：《辨革命书》，《新民丛报》第十六期，1902年，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第213页。
- [43] 康有为：《辨革命书》，《新民丛报》第十六期，1902年，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第216页。
- [44] 《论今日人心宜重古道》，原载《中外日报》1906年2月13日，《辛亥革命前十年间时论文选》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第364页。
- [45] 《论今日人心宜重古道》，原载《中外日报》1906年2月13日，《辛亥革命前十年间时论文选》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第365页。
- [46] 《论今日人心宜重古道》，原载《中外日报》1906年2月13日，《辛亥革命前十年间时论文选》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第366页。
- [47] 孙隆基：《清季民族主义与黄帝崇拜之发明》，《历史研究》2000年第3期。

- [48] 沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月。
- [49] 梁启超：《保教非所以尊孔论》，《新民丛报》第二期，1902年2月，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第165页。
- [50] 梁启超：《纪年公理》，《清议报》16册，光绪25年4月21日，转引自沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》第28期，1997年12月。
- [51] 梁启超：《保教非所以尊孔论》，《新民丛报》第二期，1902年2月，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第165页。
- [52] 梁启超：《保教非所以尊孔论》，《新民丛报》第二期，1902年2月，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第170页。
- [53] 《论今日人心宜重古道》，原载《中外日报》1906年2月13日，《辛亥革命前十年间时论文选》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第365页。
- [54] 《论今日人心宜重古道》，原载《中外日报》1906年2月13日，《辛亥革命前十年间时论文选》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第366页。
- [55] [美] 菲利普·赛尔兹尼克：《社群主义的说服力》，马洪、李清伟译，上海：上海世纪出版集团，2009年，第19页。
- [56] 章太炎：《定复仇之是非》，《民报》第16期，1907年9月，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第772页。
- [57] 章太炎：《排满平议》，《民报》第21期，1908年6月，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第45页。
- [58] 章太炎：《排满平议》，《民报》第21期，1908年6月，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第46页。
- [59] 章太炎：《排满平议》，《民报》第21期，1908年6月，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第47页。
- [60] 章太炎：《排满平议》，《民报》第21期，1908年6月，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第49页。
- [61] 君衍：《法古》，《童子世界》第31期，1903年5月27日，《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第532页。
- [62] 《箴奴隶》，《国民日报汇编》第一集，1903年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第707页。
- [63] 章炳麟（太炎）：《驳康有为书》，《黄帝魂》1903年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第753页。
- [64] 白话道人（林懈）：《国民意见书》，《中国白话报》1904年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第901页。

- [65] 章太炎：《演说录》，《民报》第六期，1906年7月，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第449页。
- [66] 绝圣：《排孔征言》，《新世纪》第52期，1908年6月20日，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第208页。
- [67] 《无圣篇》编者前言，《河南》1908年第三期，《辛亥革命前十年间时论选集》第三卷，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第261页。
- [68] 无畏（刘师培）：《黄帝纪年论》，《国民日报汇编》第一集，1903年，《辛亥革命前十年间时论选集》第一卷下册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第722页。
- [69] 〔日〕石川祯浩：《20世纪初年中国留日学生“黄帝”之再造——排满、肖像、西方起源论》，《清史研究》2005年第4期。
- [70] 沈松桥：《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》，《台湾社会研究季刊》，第28期，1997年12月。
- [71] 梁启超：《保教非所以尊孔论》，《新民丛报》第二期，1902年2月；《辛亥革命前十年间时论文选》第一卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第170页。
- [72] 许之衡：《读“国粹学报”感言》，《国粹学报》1905年第六期，《辛亥革命前十年间时论选集》第二卷上册，北京：生活·读书·新知三联书店，1977年，第49页。
- [73] 〔法〕哈布瓦赫：《论集体记忆》，毕然、郭金华译，上海：上海人民出版社，2002年，303页。
- [74] 〔美〕保罗·康纳顿：《社会如何记忆》，纳日碧力戈译，上海：上海人民出版社，2000年，第3页。
- [75] 〔美〕本尼迪克特·安德森：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第6页。
- [76] 〔美〕本尼迪克特·安德森：《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴叡人译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第2页。

5 Yellow Emperor and Confucius: Two Symbolic Frameworks of Newspapers in late Qing dynasty

• *Jiang Hong*

The Yellow Emperor and Confucius are important resources of Chinese national symbols. In the late Qing dynasty, the revolutionary newspapers successfully “invented” the symbol of the Yellow Emperor as the nation’s ancestor. However, the royalist newspapers “reconstituted” Confucius as the leader of a Chinese religion. The Yellow Emperor and Confucius became dazzling elements of two great nationalist narrative frameworks of “conservation of our nation” and “conservation of our religion”. As a modern form of communication, the press not only “re-imagined” the story of the Yellow Emperor and Confucius in the new “cultural psychology”, but also provided a field for the two stories to compete. Behind the competition of symbols, it was a collision between two press words systems of ethnic nationalism and cultural nationalism.

21 The Prehistory of Communication Study in China

• *Liu Hailong*

The remembered history tells us that communication study in mainland China was started in 1978. But this narration ignored the contribution made by sociologists and journalism researchers in the early 20th century. At that time, the English word “communication” was translated as “jiaotong(transportation)” in Chinese rather than today’s “chuanbo (communication)”, the latter only meaning “diffusion” then. Dewey and then Park’s visiting made Chicago School’s communication study known by Chinese scholars in 1920’s and 1930’s. By personnel exchange and translation, Cooley’s, Lippmann’s and Lasswell’s communication theory were familiar to Chinese. Moreover, Pen Wen Baldwin Sun, Gao Juefu, Liang Shichun and Ji Da even did their own communication study at the same time. This paper also attempts to provide possible answers to questions such as why these early academic traditions were interrupted and why today’s Chinese communication researchers collectively forget the history of the early communication study mentioned here.

37 Remembering and Traumatizing the Nanjing Massacre: A Content Analysis of People’s Daily’s Commemorative Coverage, 1949 - 2012

• *Li Hongtao, Huang Shunming*

Drawing upon the cultural trauma theory and literature on collective memories, this article examines how the People’s Daily has in the past six decades commemorated the Nanjing Massacre and represented