

# 区域：亚洲研究论丛

第一辑

REMAPPING:  
AN ASIAN STUDIES SERIES

跨体系社会

清华大学人文与社会科学高等研究所 编

主编：汪晖 王中忱

东西之间的“西藏问题”

——东方主义、民族区域自治与尊严政治

历史与反复

晚清“国语”问题与单一语言制：以政治外交为中心

闹市中的激进：寻找一个宜居的世界

《易经》身体、语言、义理的开展

——兼论《易》为士大夫之学

五代至北宋时期墓志数据的运用思考

——文物·文本·语境的解读

文本与解释

竹内好的《鲁迅》和《鲁迅入门》

清华大学出版社



# 区域：亚洲研究论丛

REMAPPING: 第一辑  
AN ASIAN STUDIES SERIES

跨体系社会

---

清华大学人文与社会科学高等研究所编

主编：汪晖 王中忱

清华大学出版社 北京

版权所有，侵权必究。侵权举报电话：010-62782989 13701121933

图书在版编目(CIP)数据

区域：亚洲研究论丛. 第1辑，跨体系社会 / 汪晖, 王中忱主编. —北京：清华大学出版社，2010.4

ISBN 978-7-302-22026-8

I. ①区… II. ①汪… ②王… III. ①社会科学-文集 IV. ①C53

中国版本图书馆CIP数据核字(2010)第244384号

责任编辑：马庆洲

责任校对：王凤芝

责任印制：李红英

出版发行：清华大学出版社

地 址：北京清华大学学研大厦A座

<http://www.tup.com.cn>

邮 编：100084

社 总 机：010-62770175

邮 购：010-62786544

投稿与读者服务：010-62776969, c-service@tup.tsinghua.edu.cn

质 量 反 馈：010-62772015, zhiliang@tup.tsinghua.edu.cn

印 装 者：三河市金元印装有限公司

经 销：全国新华书店

开 本：155×230

印 张：26

字 数：335千字

版 次：2011年4月第1版

印 次：2011年4月第1次印刷

印 数：1~2500

定 价：45.00元

---

产品编号：034785-01

## 卷首语

《区域：亚洲研究论丛》由清华大学人文与社会科学高等研究所（Tsinghua Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences）编辑。人文与社会科学高等研究所正式成立于2009年，以促进人文与社会的高等研究为宗旨，其前身是清华人文与社会高等研究中心（2006）。从世界范围来看，高等研究、特别是人文与社会科学的高等研究正在经历重要的变化。以往的高等研究完全以欧洲和美国为中心，虽然也邀请少量的其他地区的学者担任研究员，但研究方案的制定多以欧洲和美国的人文和社会科学研究为中心。在中国设立人文与社会高等研究所至少有下列三个方面的意义：第一，有助于将中国和亚洲地区悠久和丰富的人文学术传统带入高等研究的范畴内，为当代世界的人文—社会研究提供新的资源和视野；第二，有助于将中国社会主义历史和改革过程的经验带入高等研究之中，为当代世界有关经济、社会和文化变迁的研究提供新的活力；第三，有助于在中国学术研究与世界其他地区的学术研究之间展开对话、交流和合作，改变目前主要以欧洲和美国为中心的高等研究格局，为中国和亚洲学者加入国际学术对话提供重要的制度前提。

高等研究所不同于中国研究所或国学研究所，它以跨学科、跨文化、跨区域、跨国界的研究为特征，致力于人文与社会科学领域的基本

理论的探索和突破。本论丛标题中的“区域”概念并不是一个特指的地理范畴,而是一个体现着混杂、交往、跨界和多重认同的空间概念。《区域:亚洲研究论丛》发表人文与社会科学各领域的论文,尤其鼓励那些立足基础研究、提出新的问题、视野和方法的作品。本论丛以亚洲研究为中心,但也鼓励跨区域的研究,欢迎投稿,并遵循严格的评审制度,及时向作者做出回复。

# 目 录

## 卷首语

### 【区域、民族与跨体系社会】

东西之间的“西藏问题”——东方主义、民族区域自治  
与尊严政治 汪 晖 3

历史与反复 柄谷行人 85

激荡的世界地图——“200年中国”与东亚的历史新阶段  
西村成雄 101

肤色的等级——近代中日教科书里的人种叙述 孙 江 118

### 【跨文化视野中的语言与文学】

晚清“国语”问题与单一语言制：以政治外交为中心  
村田雄二郎 145

闹市中的激进：寻找一个宜居的世界 孟 悦 171

日本新感觉派文学：在殖民地都市里的转向  
——论横光利一的《上海》 王中忱 205

**【文献与阐释】**

《易经》身体、语言、义理的开展——兼论《易》为士大夫之学 郑吉雄 247

五代至北宋时期墓志数据的运用思考——文物·文本·语境的解读 刘静贞 274

色戒——宋僧与奸罪 柳立言 292

明、清王朝更替和绅士的向背 吴金成 324

**【思想文本的细读】**

文本与解释 王 路 351

竹内好的《鲁迅》和《鲁迅入门》 尾崎文昭 370

# 区域、民族与跨体系社会



# 东西之间的“西藏问题”

——东方主义、民族区域自治与尊严政治\*

汪 晖\*\*

## 引言

2008年3月14日及稍后一段时间,在拉萨、四川阿坝、青海藏区和甘肃藏区相继发生了以攻击当地商铺(主要是汉人和回民)的骚乱和针对政府的示威,西方舆论随即将焦点对准拉萨和达赖喇嘛及西藏流亡集团,而中国官方媒体则对西方舆论展开反击,两者都将焦点集中于暴力和海外藏独运动,很少从社会危机的角度讨论“3·14”事件的成因。几乎与此同时,奥运火炬在全球的传递刚刚展开,就在巴黎、伦敦、旧金山等西方城市遭到流亡的藏人集团和西方藏独运动的严重阻挠,西方政治家和主流媒体以一边倒的方式对中国进行批评。在这一形势的激发之下,海外中国学生和海外华人展开了保护奥运火炬、反对西方媒体的歧视性言论和抵制藏独运动的声势浩大的抗议游行。年轻一代利用网络对西方舆论展开反击,形成了一波网络抵抗运动,这是前所未有的现象。所有这一切形成了一个戏剧性的局面,一个孕

---

\* 本文产生于2008年4月19日《21世纪经济报道》记者吴铭对作者的一次访谈,后经一个多月的反复修订和整理,形成独立的论文,并以《东方主义、民族区域自治与尊严政治》为题发表于《天涯》杂志2008年第4期。文章发表后,得到许多读者和朋友的反馈。经过一年多的研究和思考,作者于2009年6—7月间对文稿做了大规模的增补和修订,感谢石硕教授、沈卫荣教授在本次修订过程中的审阅和建议。

\*\* 作者系清华大学人文与社会科学高等研究所教授。

育着各种变化的可能性的事件。如何理解西方社会对于西藏问题的态度？如何解释在中国市场化改革中的西藏危机？如何看待海内外新一代人对于这一问题的介入？更重要的是：为什么上述两种对立的反应方式都将焦点集中于民族主义，而不是西藏危机得以产生的社会条件？这些都是摆在当代中国和当代世界面前的重大问题。我自己并非研究西藏问题的专家，但鉴于这一问题的严峻性和迫切性，也愿意不揣浅陋，将自己的一点不成熟的看法提出来，以引起批评和讨论。

## 一、两种东方主义的幻影

### 1. 基督徒的另一个故乡

西藏骚乱爆发后，最为引人注目的现象之一，是整个西方媒体和西方社会在这个问题上的激烈态度和遍及全球各地的华人运动。关于当代中国的民族问题的根源，我在文章的后半部分会做分析。这里首先讨论西方社会对这一问题的反应。事实上，支持“藏独”的人各有不同，除了从民主、人权的角度对中国政治展开批评之外，从历史的角度看，也有三个不同的方面值得注意。首先是西方有关西藏的知识深深地植根于他们的东方主义知识之中，至今没有清理。这一点对于欧洲人影响最大。其次是特定政治力量对于舆论的操纵和政治行动的组织。这一点美国关系最深。第三是对于西藏的同情混杂着对中国、尤其是经济上迅速崛起而政治制度极为不同的中国的顾虑、恐惧、排斥和反感。这一点除了许多第三世界国家之外，全世界都受到感染。这三个方面不仅与民族主义相关，而且更与殖民主义、帝国主义、“冷战”的历史和全球化的不平等状态相关。这三个方面的问题并不是相互隔离的，但需要分开来加以分析。这里先谈第一个方面，即东方主义问题及其对“冷战”文化政治的影响。

2001年，我在瑞士访问时曾经参观过一个叫做“作为梦幻世界的西藏——西方与中国的幻影”(Dreamworld Tibet—Western and Chinese

Phantoms)的博物馆。博物馆的策展人是人类学家马丁·布拉文(Martin Brauen)博士,他从年轻时代起就迷恋西藏文化和藏传佛教,崇拜达赖喇嘛,但在经历了许多事情之后,他开始问自己到底是为了什么迷恋藏传佛教和西藏文化?正是这个自省使他决定用展览的方式描述在西方世界里西藏、藏传佛教和达赖喇嘛的形象。在看了那个展览后,我也开始留心这些问题。这里不妨综合我在那个博物馆收集的材料和此后的一些阅读做一点分析。

萨义德曾以伊斯兰研究为中心分析过欧洲的东方学,他把这种学问视为一种根据东方在欧洲西方经验中的位置而处理、协调东方的方式,在这种方式中,东方成为了欧洲物质文明和文化的内在组成部分,是欧洲自我得以建立的他者。对于欧洲而言,东方既不是欧洲的纯粹虚构或奇想,也不是一种自然的存在,而是一种被人为创造出来的理论和实践体系,蕴含着漫长历史积累下来的物质层面的内容。藏学在东方学中一直占据重要地位,但至今没有得到认真清理。在西方,藏学研究从来不在中国研究的范畴之内,从东方学形成的时代至今都是如此。从这种知识体制本身,也可以看到在西方的想象中,中国与西藏关系的一些模式。这些模式,从根本上说,正像萨义德描述的那样,与其说是一种自然的存在,毋宁说是一种人为创造的体系。瑞士学者迈克尔·泰勒(Michael Taylor)的《发现西藏》(*Mythos Tibet. Entdeckungsreisen von Marco Polo bis Alexandra David-Neel*)描述从1245年圣方济各本人的弟子方济各会士柏朗嘉宾(Jean-du PlanCarpin)到20世纪初期欧洲人对西藏的探险和侵略,为我们提供了早期藏学的丰富素材。<sup>①</sup>早期传教士去西藏的目的是寻找失落的基督徒,他们认为西藏人就是12世纪传说中的、曾经战胜了异教徒、波斯人和米迪亚人的约翰王的后裔。据说,约翰王曾经住在中亚的什么地方。总之,在

---

① 这本书的中译本标题为《发现西藏》,似与原题 *Mythos Tibet* 有点出入。该书由耿升先生翻译,中国藏学出版社2006年出版。

他们的心目中,藏人就是那些在中世纪早期横跨小亚细亚、中亚和中国的传播福音的基督徒的弟子或门徒。当然,也不是所有传教士对西藏人的看法都是如此,嘉布遣会修士的看法就和耶稣会士的观点不同,他们认为佛教是撒旦的作品,因为只有撒旦的狡猾才能创造这种与天主教明显相似的宗教。这两种关于西藏及藏传佛教的截然对立的看法其实从未消失,在所谓启蒙和世俗化的时代,它们以不同的方式或隐或现。无论是将西藏视为基督徒的另一个故乡,还是以“撒旦的狡猾”创造了与“天主教明显相似的宗教”的世界,它们都是“根据东方在欧洲西方经验中的位置而处理、协调东方的方式”,我把它称之谓为两种东方主义的幻影。

欧洲藏学的创始者之一依波利多·德斯德里(Ippolito Desideri, 1684—1733, Rome, Italy)是继葡萄牙传教士安东尼奥·德·安德莱德(Fr. Antonio de Andrade)于1623年探访西藏之后的又一位罗马传教士。他于1712年9月27日离开罗马前往里斯本,从那里上船远航,于1713年9月23日到达果阿(Goa),在印度旅行之后他和同伴从德里抵达克什米尔的斯里那加(Srinagar)。最终于1716年3月17日辗转到达拉萨。他在西藏生活了五年,经历了准噶尔蒙古的入侵和战争,详尽地研究西藏的文化,为传教而用藏语编写了五本著作。他在西藏问题上与嘉布遣会的修士发生过冲突,也曾批评西方传教士有关西藏的偏见和许多误导的看法,比如他报告了西藏的战争和藏人的斗争性格等等。但最终这位罗马传教士还是得出了一个固定的也是对西方的西藏形象影响最大的观点,即西藏是和平的国度。<sup>①</sup>

---

① 依波利多·德斯德里的主要著作包括: *Opere Tibetane di Ippolito Desideri S. J.* (4 vol.), ed. By Guseppe Toscano. S. X. (Rome, ISMEO, 1981-1989); *Letters, the "Relation" (or "Detailed Account of Tibet, My Journeys, and the Mission Founded There") and other Italian works of Desideri*, in Luciano Petech, *I Missionari Italiani nel Tibet e nel Nepal* (Rome, Libreria dello Stato, 1954-1957).

## 2. 赫尔德、康德、黑格尔的西藏观

18—19世纪的欧洲哲学家如卢梭、康德、黑格尔曾对藏传佛教给予批评,而赫尔德等人又从藏传佛教与天主教的联系出发,对之持有较为肯定的看法。无论对藏传佛教持怎样的立场,欧洲的这些近代思想人物对于西藏的看法不但可以追溯到这些传教士的叙述,而且也植根于他们对于天主教的不同态度和立场。先看赫尔德对于藏传佛教的肯定性看法。“在亚洲广阔的群山与荒漠之间建有一个堪称世上独一无二的宗教王国,那是喇嘛们的天下。尽管小规模革命曾将宗教和世俗权力多次分离,但是两者最后还是一次次地重新结合。没有哪个地方像那里一样,国家整个宪法都基于掌握皇权的高级僧侣集团之上。依照释迦牟尼或佛陀的灵魂转世说,大喇嘛能死后转世成为新的喇嘛,并尊为神圣的体现。在神圣的明确秩序中,从大喇嘛往下构成了喇嘛的层层链条。在这个地球屋脊之上各个教义、教规和设施中规定着僧侣统治,如此牢固,鲜有出其右者。”<sup>①</sup>

这个描述已经隐约地透露出那个有关失落在西藏的基督徒的传说的影子。佛教起源于温暖的南方,在暹罗、印度等地方也显示出慈悲、厌战、隐忍、柔和与倦怠的特征,但藏传佛教却由于自然条件的严苛而形成了一种与天主教相似的特征。赫尔德说:

如果说有哪个宗教把尘世显得可恶可怖,那么它就是喇嘛教,仿佛——似乎也不能完全否定——基督教最为严苛的教义和仪轨被移植到此地一般,而它在藏区高原上显示出别处没有的怒金刚相。值得庆幸的是,严苛的喇嘛教没能改变民族精神,就如

<sup>①</sup> 赫尔德(Johann Gottfried Herder):《人类历史哲学的理念》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1 und 2. Herausgegeben von Heinz Stolpe),柏林、魏玛(Berlin und Weimar):建设出版社,1965年,第二卷,第24页以下(Aufbau, 1965, Bd. 2, S. 24ff.)。

同它无法改变他们的需求和气候一样。<sup>①</sup>

在另一个段落中,赫尔德更是直截了当地将达赖—班禅制度与天主教的教皇制度相比较,认为藏传佛教是一种“教皇宗教”:

西藏的宗教是一种教皇宗教,如同欧洲在黑暗的中世纪所有的一样,后者甚至还不具备西藏人和蒙古人身上被称道的秩序和道德。喇嘛教在山野之民中,甚至在蒙古人那里,传播的某种博学和书面语言是对人类的贡献,可能也是让这些区域成熟的准备性的文化辅助手段。<sup>②</sup>

赫尔德对西藏的关心完全集中在宗教领域,这一方式直到今天仍然相当流行。

与赫尔德从天主教神学世界观中观察藏传佛教不同,康德的观点是人种学和语言学的。他的论述为黑格尔重建“世界历史”提供了脉络。在《论永久和平》(1795年)的《永久和平第三项条款(世界公民权利将限于以普遍的友好为其条件)》一节中,康德首先将“友好”视为一个“权利问题”,并将这一权利界定为不同于所谓“作客权利”的“访问权利”。“这种权利是属于人人都有的,即由于共同占有地球表面的权利人可以参加社会,地球表面作为一个球面是不可能无限地驱散他们的,而是终于必须使他们彼此互相容忍;而且本来就没有任何人比别人有更多的权利可以在地球上的一块地方生存。”当人们行使这种“友好权利”的时候,“相聚遥远的世界各部分就可以以这种方式

---

① 赫尔德(Johann Gottfried Herder):《人类历史哲学的理念》(*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Bd. 1 und 2. Herausgegeben von Heinz Stolpe),柏林、魏玛(Berlin und Weimar):建设出版社,1965年,第二卷,第24页以下(Aufbau, 1965, Bd. 2, S. 24ff.)。

② 同上。

彼此进入和平的关系,最后这将成为公开合法的,于是就终于可能把人类引向不断地接近于一种世界公民体制。”<sup>①</sup>但是,西方的“访问者”在“从事贸易”的名义下征服异国异族,超越了“陌生的外来者的权限”。“美洲、黑人大陆、香料群岛、好望角等等,自从一经发现就被他们认为是不属于任何别人的地方,因为他们把这里的居民当作是无物。在东印度(印度斯坦),他们以纯拟建立贸易站为借口带进来外国军队,但却用于进一步造成对土著居民的压迫、对这里各个国家燎原战争的挑拨、饥馑、暴乱、背叛以及像一串祷告文一样的各式各样压榨着人类的罪恶。”<sup>②</sup>紧接着这段话,康德提到欧洲与中国、日本的往来。他说:“中国与日本(Nipon)已经领教过这些客人们的访问,因而很聪明的中国是虽允许他们到来但不允许入内,日本则只允许一种欧洲民族即荷兰人进来,但却像对待俘虏一样禁止他们与土著居民交往。”<sup>③</sup>在讨论中国的时候,康德以注释的方式谈及中国及西藏,显示了一种从西藏的角度界定中国的取向。他说:

为了把这个大国写成它所自称的那个名字(即 China,而不是 Sina 或者其他类似的称呼),我们只需翻阅一下格奥尔吉的《藏语拼音》(指意大利奥古斯丁派传教士格奥尔吉[Antonio Agostino Georgi,即 Antonius Georgius, 1711—1797]所著《藏语拼音》,罗马 1762 年。——译注)一书,第 651~654 页,特别是注 b。——据彼得堡的费舍尔教授(Johann Eberhard Fischer, 1697—1771,圣彼得堡教授,曾参加远东探险。此处称引,见所著《彼得堡问题》[哥廷根,1770 年]第 2 节“中华帝国的各种名称”,第 81 页。——译注)的说法,它本来并没有它所用以自称的固定名称;

① 康德:《永久和评论》,见《历史理性批判文集》,何兆武译,第 115、116 页,北京,商务印书馆,1991。

② 同上书,第 116 页。

③ 同上书,第 116~117 页。

最常用的是 Kin 这个字,即黄金(西藏人叫作 Ser),因此皇帝就被称为黄金国王(全世界最辉煌的【国土】)。这个字在该国国内发音很像是 Chin,但是意大利传教士(由于喉音拼法的缘故)则可以发音像是 Kin。——由此可见,罗马人所称的 Seres(丝绸)之国就是中国;然而丝绸是经由大西藏(推测是通过小西藏与布哈拉,经由波斯,等等)而供应欧洲的;这就提示那个可惊异的国家之于西藏并且从而与日本的联系从许多方面来考察,其古老性都可与印度斯坦相比;同时他的邻人所给予这个国土的 Sina 或 Tschina 的名字却没有提出来任何东西。<sup>①</sup>

康德对于中国的兴趣源自以丝绸之路作为连接东西方的世界史兴趣,但他没有弄清这条通道的真正脉络。康德的这段话中有三点值得注意:首先,他是从欧洲传教士的西藏知识中理解中国的;其次,他强调中国没有“可以自称的固定名称”,因此从西藏语音来界定中国就是自然的;第三,他区分了大西藏与小西藏,以说明将中国与欧洲联系起来丝绸之路是以西藏为中介的。

欧洲与西藏之间存在神秘而古老的联系这一信念其实是康德的西藏观的核心。在接下来的段落中,康德不是从欧洲宗教与藏传佛教的关系的角度谈论西藏,而是从希腊与西藏的关系出发论述两者的关联,语文学在此提供了最为重要的脉络。他说:

也许欧洲与西藏的古老的但从不曾为人正确认识的交往,可以从赫西奇乌斯(Hesychius,公元五或六世纪希腊文法学家。——译注)的主张,即伊留西斯神秘仪式(指古希腊伊留西斯[Eleusis]祭祀谷神 Demeter 的神秘仪式。——译注)中祭司们

---

<sup>①</sup> 康德:《永久和评论》,见《历史理性批判文集》,何兆武译,第117页,北京,商务印书馆,1991。

Κονξ' Ομπαξ (Konx Ompax) 的呼声之中得到阐明。(见《少年阿那卡西斯游记》[指法国考古学家巴泰勒米〈Abbé Jean Jacques Barthélemy〉所著《少年阿那卡西斯〈Anacharsis〉希腊游记》一书〈德译本,1792年〉。——译注]第五部,第447页以下。)——因为根据格奥尔吉《藏语拼音》,concioa 这个字的意思是上帝,此字和 Konx 有着惊人的相似性;Pah-cio(同书,第520页)这个字希腊人发起音来很容易像是 pax,它的意思是 promulgator legis〈法律的颁布者〉,即遍布于整个自然界的神性(也叫作 cencresi,第177页)。然而 Om 这个字拉·克罗泽(M. V. La Croze, 1661—1739, 法国本笃派教士,普鲁士科学院会员)则翻译为 benedictus,即赐福,这个字用于神性是很可能并不是指什么别的,只不过是受福者而已(第507页)。法兰茨·荷拉提乌斯(Franz Horatius 或 Franciscus Orazio della Penna, 意大利传教士,1735—1747年曾去拉萨居住。——译注)神父常常问西藏的喇嘛们,他们理解的上帝(conciva)是什么,而每次得到的回答都是:“那是全部圣者的汇合。”(也就是说,圣者经历过各式各样的肉体之后终于通过喇嘛的再生而回到神性中来,即回到 Burchane 中来,也就是受崇拜的存在者、轮回的灵魂,第223页。)所以 Konx Ompax 这些神秘字样的意思很可能是指圣者(Konx)、福者(Om)和智者(Pax),即[全世界到处流行的]最高存在者(人格化了的自然);它们在希腊的神秘仪式中使用起来很可能是指与民众的多神教相对的那种守护祭司们(守护祭司[Epop],古希腊伊留西斯神秘教中最高级的祭司。——译注)的一神教,虽说荷拉提乌斯神父(见前引)在其中嗅出了一种无神论。——这些神秘的字样是怎样经由西藏到达希腊人那里的,或许可以由上述方式加以阐明,而反过来早期欧洲经由西藏与中国相交通(或许更早于与印度斯坦相交通)也因此看来像是很可能的事。①

① 康德:《永久和评论》,见《历史理性批判文集》,何兆武译,第117页,北京,商务印书馆,1991。

在 19 世纪欧洲的历史语言学对印欧语系的确证之前,许多欧洲人相信藏语与欧洲语言同属一个语系。康德的观点正是这一欧洲人的普遍信念的表达。参照康德在“前批判时期”有关种族问题的论文,我们还可以发现他的西藏认识中的种族要素。在发表于 1775 年的《论人类的不同种族》一文中,康德按照动物学和植物学的分类方法将人类分为四个种族,即白种、黑种、匈奴(蒙古或卡尔梅克)及印度或印度斯坦。西藏人隶属古老的塞西亚(亦译斯基泰)人,包括印度、日本和中国的人种都是塞西亚人与匈奴及印度混种的产物。<sup>①</sup> 在 18 世纪的欧洲思想氛围中,关于种族根源的讨论与民族性及时代精神的讨论有着密切的关系。康德用崇高来颂扬古代的精神,而以怪诞贬低其当代演变,例如十字军东征及古代的骑士精神是“冒险性的”,但作为这一精神的残余的决斗却是“怪诞”;用原则战胜自己的激情是“崇高的”,但崇奉圣骨、圣木和西藏大喇嘛的圣便却是“怪诞”。<sup>②</sup>

很难判断康德对西藏的看法是否影响了黑格尔。黑格尔曾为印欧语系的发现而振奋,但从未谈到过藏语,他对东方宗教的批判态度与康德的启蒙观点一脉相承,显示出某种在古代(崇高)与现代(怪诞)的对比中界定西藏的特点。黑格尔从根本上不承认中国存在宗教,偶然几次提及达赖喇嘛时,都将后者与初级的神物崇拜并列。这一在哲学与宗教间建立的对比,显示的是一种真正的启蒙态度。在《精神哲学》中,黑格尔说:

以泛神论代替无神论来指责哲学主要属于近代的教育(原译

- 
- ① 康德:《论人的不同种族》,《康德著作全集》第 2 卷,前批判时期著作 II(1757—1777),李秋零主编并翻译,第 445 页,北京,中国人民大学出版社,2004。
- ② 康德:《关于美感和崇高感的考察》,《康德著作全集》第 2 卷,前批判时期著作 II(1757—1777),李秋零主编并翻译,第 215 ~ 216 页,北京,中国人民大学出版社,2004。(德文原著: *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* (1764), in *Akademie-Ausgabe*, Bd. II, *Vorkritische Schriften II. 1757-1777*, 1905, 2. Aufl. 1912, Nachdruck 1969, S. 215f.)

教养),即新虔敬派(原译新虔诚)和新神学,在他们(原译它们)看来哲学有太多上帝,多到按照他们的保证来说上帝甚至应是一切,而一切都应是上帝。因为这种新神学使宗教仅仅成为一种主观的感情,并否认对上帝本性的认识,因而它保留下来的无非是一个没有客观规定的一般上帝(上帝这里是可数名词单数)。它对具体的充实的上帝概念没有自己的兴趣,而把这个概念看作是其他人们曾经有过兴趣的,并因而把凡属于上帝具体本性学说的东西当作某种历史的东西来处理。未被规定(原译不确定)的上帝在一切宗教中都能找到;任何一种虔诚的方式——印度人对于猴、牛等的虔诚或者对达赖喇嘛的虔诚;埃及人对公牛的虔诚等等,——都是对一个对象的崇拜,这个对象不管其种种荒诞的规定,还是包含着类、一般上帝的抽象。<sup>①</sup>

在对西藏的认识中,“把凡属于上帝具体本性学说的东西当作某种历史的东西来处理”是一个普遍的现象,有关西藏的知识,几乎等同于对藏传佛教的认识。这一知识状态不只产生于对西藏作为一个宗教社会的理解,而且也来源于一种启蒙运动决心加以抛弃而从未真正抛弃的认识方式。黑格尔又说:

……直接的知识应当成为真理的标准,由此可以得出第二条,所有迷信和偶像崇拜都被宣称为真理,最为不公和不道德的意志内容被看成正当。印度人并非通过所谓的间接认识、思考和推理而认为牛、猴或者婆罗门、喇嘛是神,而是信仰它们。<sup>②</sup>

---

① 黑格尔:《精神哲学》,《哲学科学百科全书纲要》(简称《哲学全书》)第三部分,杨祖陶译,第385~386页,北京,人民出版社,2006。(德文原著:Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundriss*, Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe. Redaktion Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979, Bd. 10, S. 381-382.)

② 黑格尔:《小逻辑》,《哲学全书》第一部分,贺麟译,第166页,北京,商务印书馆,1980。译文有改动。(德文原著:同上, Bd. 8, S. 162)

真理与迷信、认识与信仰的对立是启蒙的最重要的原理之一,黑格尔正是据此将藏传佛教与其他各种在他看来的低级迷信和偶像崇拜归为一类。但即便在黑格尔生活的年代,宗教力量也并未彻底消退,在黑格尔有关世界历史的叙述中,神秘主义的东方正好借助于普遍历史的叙述而被凝固在历史的深处了。

### 3. 神智论与西藏形象

随着工业化、城市化和世俗化的浪潮,一种针对启蒙理性主义的新神秘主义在社会生活和文化领域渗透和蔓延。与早期的宗教信仰不同,这种新型的神秘主义由于产生于对现代的怀疑而获得了新的活力,它与赫尔德对现代的疑虑更为心灵相通。欧洲的西藏观与现代神秘主义的关联就发生在这一语境之中。在19—20世纪,有关西藏的知识与神智论(Theosophy)——一种认为由直觉或默示可以与神鬼交通的学术——发生了联系。赫列娜·皮特罗维娜·布拉瓦斯基(Helena Petrovna Blavasky, 1831—1891)出生于俄国(乌克兰),死于英格兰,以神智论的创始者著称。她从孩提时代就有歇斯底里症和癫痫病,经常陷于怪异和恐怖的想法。从17岁第一次婚姻起,她先后有过几次婚恋,但始终自称是处女。她还对自己的传记作者说:她在1848—1858年间漫游世界,先后访问了埃及、法国、英格兰、加拿大、南美、德国、墨西哥、希腊,最重要的是曾在西藏度过两年,后在斯里兰卡正式成为佛教徒。1873年,布拉瓦斯基移民美国,在那里向人们展示其超凡的、半宗教的招魂术和灵媒能力,比如浮游(levitation)、透视(clairvoyance)、气功(out-of-body projection)、心灵感应(telepathy)和超听能力(clairaudience)等。1875年,她与亨利·斯铎尔·奥尔考特(Henry Steel Olcott)等创立了神智学会(Theosophical Society)。<sup>①</sup> 布拉

---

① *Helena Blavatsky*. Edited and introduced by Nicholas Goodrick-Clarke. Western Esoteric Masters Series. North Atlantic Books, Berkeley 2006.

瓦斯基声称自己与藏族上师通过心灵感应交流,发表神秘的西藏通信。事实上,这些所谓西藏来信也并非来自西藏的喇嘛,而是来自雅利安的超人(Aryan mahatmas)。这些西藏通信不但对藏学有重要的影响,而且对于神智论的形成也是决定性的。布拉瓦斯基和神智论的后继者散布了种族主义的观点,他们说人类的大多数属于第四个根源性的种族,其中就包括藏族。据说在大西岛和利莫里亚沉没之前的时代,有一些幸存者居住在靠近戈壁的叫做香巴拉的地方,这是第五个根源性种族的原型。布拉瓦斯基认为香巴拉是最高贵的人类血统的母国,是由印度雅利安和白种人构成的。根据斯皮尔福格尔(Jackson Spielvogel)和里德尔(David Redles)的说法,布拉瓦斯基有关根源种族的教义,再加上她的德国追随者的演绎,对于希特勒的心灵发展的影响是“决定性的”。<sup>①</sup>

神智论创造了一种理想的、超现实的西藏形象,一片未受文明污染的、带着精神性的、神秘主义的、没有饥饿、犯罪和滥饮的、与世隔绝的国度,一群仍然拥有古老的智慧的人群。这个西藏形象与农奴制时代的西藏现实相差很遥远,但却从不同的方向塑造了西方人对东方、尤其是西藏的理解。这个理解的核心就是超现实的精神性。在受到布拉瓦斯基及其神智论影响的名人中,除了希特勒之外,不乏大名鼎鼎、影响深远的人物。我这里先列上几位著名人物的名字:爱德温·阿诺德(Sir Edwin Arnold, 1832—1904),英国诗人和记者,《亚洲之光》(*The Light of Asia*)的作者;斯瓦米·斯万南达·萨拉斯瓦提(Swami Sivananda Saraswati, 1887—1963),印度瑜伽和吠檀多的著名精神导师;圣雄甘地(Mohandas Karamchand Gandhi, 1869—1948);圭多·卡尔·安东·李斯特(Guido Karl Anton List, 即 Guido von List, 1848—1919),奥地利/德国诗人、登山家,日耳曼复兴运动、日耳曼神

---

① Jackson Spielvogel & David Redles (1986). "Hitler's Racial Ideology: Content and Occult Sources." *Simon Wiesenthal Center Annual* 3, chapter 9.

秘主义、古代北欧文字复兴运动的最重要成员；亚力山大·尼柯拉耶维奇·萨克里亚宾(Alexander Nikolayevich Scriabin, 1872—1915)，俄国作曲家、钢琴家，俄国象征主义音乐的主要代表；詹姆士·乔伊斯(James Augustine Aloysius Joyce, 1882—1941)，爱尔兰流亡作家，《尤利西斯》的作者；瓦西里·康定斯基(Wassily Kandinsky, 1866—1944)，俄国现代主义绘画的奠基人和艺术理论家；阿尔弗莱德·查尔斯·金赛(Alfred Charles Kinsey, 1894—1956)，美国生物学家、昆虫学家、动物学家，著名的性学家；威廉·巴特勒·叶芝(William Butler Yeats, 1865—1939)，爱尔兰诗人和剧作家，等等。20世纪的这些影响深远的浪漫主义者、现代主义者和民族主义者与神智论的联系无一例外地产生于对现代的焦虑，他们以各种形式急切地寻找“另一个”世界。我在这里提到这些人不是说明他们对于西藏有什么特别看法，而是为了说明现代西方的文化想象、社会心理和政治运动中始终有着神秘主义的极深根源，而西藏在当代西方精神世界中的位置正植根于同一神秘主义的脉络之中。

#### 4. 种族主义及纳粹意识形态中的西藏

在20世纪，这种与神智论有关的西藏形象也披上了现代科学的外衣，人种学、考古学和语言学等现代学科都曾为之作出努力。纳粹认为西藏是雅利安祖先和神秘智慧的故土。1962年，法国学者路易士·鲍维尔(Louis Pauwels)和雅克·博基尔(Jacques Bergier)出版了一本十分畅销的书，叫做《巫师的早晨》(*The morning of the magicians*)，对炼金术、政治、历史、超自然现象、纳粹神秘主义、魔术和人类在宇宙中的位置给予阐释，其中也详细地整理了这个故事<sup>①</sup>：大洪水后一些幸存的智者定居于喜马拉雅山麓，他们分为两支：北欧日耳曼人(Nordic people)由右路到了阿嘉西；闪米特人从左路到了香巴

<sup>①</sup> Louis Pauwels & Jacques Bergier, *The morning of the magicians*, May Flower Books, 1972.

拉。这个故事据说曾给纳粹很大的影响。很显然,这与西藏无关,完全是欧洲人的创造。在西藏存在着雅利安种族的后裔的想法,实际上也得到了著名的瑞典考古学家、纳粹的同情者斯文·赫定的支持。希特勒对赫定评价很高,曾经请他到柏林奥运会发表讲话。1935年纳粹德国建立了古代遗产研究和教学学会(Forschungs-und Lehrgemeinschaft das Ahnenerbe e. V.),目的是为种族主义教义提供科学的、人类学的和考古学的证据,确定雅利安人种族的起源。在党卫军负责人希姆莱(Heinrich Himmler)的支持下,恩斯特·舍费尔(Ernst Schafer, 1910—1992)于1938年带领一支远征队前往西藏。舍费尔曾在1931年、1934—1935年、1938—1939年三次远征西藏,并于1934年在杭州见到过流亡中的班禅喇嘛。伊斯伦·英格尔哈特(Isrin Engelhardt)的《1938—1939年的西藏:来自恩斯特·舍费尔远征西藏的照片》(*Tibet in 1938—1939: Photographs from the Ernst Schafer Expedition to Tibet*)说的就是这个事。<sup>①</sup>舍费尔本人后来发表了《白哈达的节日:一个穿越西藏抵达上帝的圣城拉萨的研究之旅》(*Festival of the White Gauze Scarves: A Research Expedition through Tibet to Lhasa, the holy city of the god realm*)。<sup>②</sup>克劳斯(Robin Cross)对纳粹的这次远征做了讨论,他说:纳粹的信仰是古代条顿神话、东方神秘主义和19世纪晚期人类学的混合物。<sup>③</sup>希姆莱本人是图利社(Die Thule-Gesellschaft)的成员。Thule本来指皮西亚斯(Pyseas,古希腊航海家、地理学家)在公元前四世纪发现的最北部的岛屿或海岸,从大不列颠到这个地方需要向北航行六天的航程,后转喻存在于世界北端的国家。图利社始创于1910年,是一个德国的极端民族主义团体,而党卫军是纳

① Isrin Engelhardt, *Tibet in 1938-1939: Photographs from the Ernst Schafer Expedition to Tibet*, Chicago: Serindia Publications. 2007.

② Ernst Schafer: *Festival of the White Gauze Scarves: A Research Expedition through Tibet to Lhasa, the holy city of the god realm*, 1950.

③ Robin Cross, "The Nazi Expedition", <http://www.channel4.com/history/microsites/H/history/n-s/nazimyths.html>.

粹的种族主义原则的主要实施者。新纳粹主义者说这支探险队的目的是寻找阿嘉西和香巴拉的穴居族群,为纳粹服务。纳粹意识形态在这个问题上其实也是自相矛盾的,有些人将藏传佛教视为北方种族精神的颓废阶段,认为藏传佛教与天主教、犹太教一样都构成了对欧洲人的威胁,而另一些人则将西藏视为供奉纳粹德国的神龛。我们不难从19世纪欧洲思想的脉络中发现这两个相互矛盾的取向的根源。

### 5. 60年代的苦闷与西方大众文化中的喇嘛形象

战后西方藏学有了很大的发展,也产生了许多杰出的学者,像现在人们常常引用的戈尔斯坦(Melvyn C. Goldstein)、戈伦夫(A. Tom Grunfeld)等人的著作就是重要的例子。但是,与詹姆士·希尔顿(James Hilton)的《消失的地平线》、阿尔诺·戴雅尔丹(Arnaud Desjardins)摄制的有关西藏精神大师的隐秘生活的电影(《西藏人的使命》(*Le Message des Tibétains: Le Bouddhisme (première partie)*), 1966 (I); *Le Message des Tibétains: Le Tantrisme (deuxième partie)*, 1966 (II))、《安详之地喜马拉雅山》(*Himalaya, Terre de Sérénité: Le Lac des Yogis (première partie)*, 1968; *Himalaya, Terre de Sérénité: Les Enfants de la Sagesse (deuxième partie)*, 1968)和其他的大众性作品相比而言,学术研究的影响很小,而即便在学术领域内,东方主义的阴影也从未消失。希尔顿创造的香格里拉如今已经变成了中甸的名字了。香格里拉的故事其实就是从布拉瓦斯基的神话中衍生出来的:一群生活在香格里拉这个佛教社会的白种人的故事。在这个故事中,西藏是背景,而作者和演员都是梦想着香巴拉和香格里拉的西方人。好莱坞的电影和各种大众文化不停地在复制这个有关香巴拉或香格里拉的故事,他们表述的不过是他们在西方世界中的梦想而已。在战争、工业化和各种灾难之后,西藏——更准确地说是香巴拉、香格里拉——成为许多西方人的梦幻世界:神秘的、精神性的、充满启示的、非技术的、热爱和平的、道德的、能够通灵的世界。《和尚与哲学家》

(*Le moine et le philosophe*) 的作者之一马蒂厄·里卡尔 (Mattieu Ricard) 描述说：“在人类历史上也许从无先例的事实是，西藏有 20% 的人口是在修会里，他们是和尚、尼姑、洞穴中的隐修士、在寺院里教学的学者。精神实践在那里无可争议地是存在的首要目的，就是世俗的人自己也认为他们的日常活动，不论多么不可缺少，与精神生活相比，都是次要的。整个文化就这样被集中在精神生活中。”“最使我震动的，是他们符合我们理想的圣者、完人、哲人；而这样一类人，人们在西方显然已几乎再找不到了。这是我想象出的阿西兹的圣弗朗索瓦（注：即圣弗朗切斯戈，旧译圣方济各，意大利教士，天主教圣方济各会的创立者。于 1181 年或 1182 年生于意大利的阿西兹城，1226 年卒。被后人尊为意大利的主保圣人），或是古代伟大哲人的图像。这幅图像在当时对我来说已变成了一纸空文；我不能去与苏格拉底相会，去听柏拉图的一番谈话，去坐在阿西兹的圣弗朗索瓦脚下！而这时候，突然出现了一些人，他们仿佛是智慧的活的榜样。于是我对自己说：‘如果有可能在人类方面达到完善，那一定就应该是这样的。’”<sup>①</sup>

随着时代的变化，雅利安喇嘛和白种人在这个神话中的角色逐渐地消失了，代之而起的是西藏喇嘛的角色——与其说他们是宗喀巴的后人，不如说他们是西方人的造物。我这里说的还不是 50 年代末期以降美国对于西藏流亡政治的直接操纵，而是说有些喇嘛已经成为西方精英与大众文化中的角色。这个角色凝聚了西方现代社会的复杂的自我理解。让-弗朗索瓦·勒维尔 (Jean-Francois Revel) 描述说，西藏人代表着一种与古代西方哲学起源相似的方法论特征，即理论与实践的一致，“这就是曾经存在于西方的一种态度：不满足于传授，而是通过自己生存的方式本身，自己成为所传授的事物的反映。”“在古

<sup>①</sup> 让-弗朗索瓦·勒维尔 (Jean-Francois Revel)、马蒂厄·里卡尔 (Mattieu Richard)：《和尚与哲学家》(*Le moine et le philosophe*, published by arrangement with Nil editions, 1998)，陆元昶译，第 4 页，南京，江苏人民出版社，2005。

代哲学的阶段,并不存在一种相比于东方来说根本性的差异。”<sup>①</sup>在西方流行的西藏形象针对着现代社会的种种异化,如知识上的创新和完善与道德生活的脱节,显示了一种精神性生活的榜样。“许多西方人转向他们宗教之外的宗教,如伊斯兰或佛教,是因为他们对自己传统的信仰感到绝望。而你,总之,你则是从一种宗教的无所谓或者说是失重的状态,过渡到了佛教……”<sup>②</sup>在这个意义上,正是西方现代社会的危机造就了西藏大师在西方的命运。1968年5月之前,在西方青年精神郁闷达到顶点并即将爆发之际,许多人将目光投向了两个不同的东方:一个是孕育着文化革命的激越的中国,而另一个则是安详宁静的、居住着西藏大师的印度,两者的共同之处是重视精神实践和内心生活的改造。“这是1968年5月之前的一年。所有这些年轻人都在找寻某种不同的东西,吸食大麻……一些人追逐精神研究,拜访印度教徒的隐修地(ashrams);另一些人勘探喜马拉雅山。所有的人都在向左、向右地找。”“那是这样一个时代,人们怀疑一切事物,人们通过前去会见大师,通过在整整一两年时间里学习印度的古典音乐和舞蹈,而探测——不仅是在书本中,而且是在现实中——在印度、在喜马拉雅山向人们提供的一切……”<sup>③</sup>1971年,第一批西藏师傅到法国、美国等西方国家旅行,他们的追随者逐渐从数百人发展为数千人、上万人,乃至更多。他们中的许多人在喜马拉雅山地区与这些西藏大师共同生活,“将自己的精神与师傅的精神相混合”;因为师傅的精神就是‘认识’,从混乱过渡到认识。这一纯粹沉思的过程构成了西藏佛教实践的关键点之一。”<sup>④</sup>

从60年代西方青年的两种相似又方向相反的精神流向中,我们

---

① 让-弗朗索瓦·勒维尔(Jean-Francois Revel)、马蒂厄·里卡尔(Mattieu Richard):《和尚与哲学家》(*Le moine et le philosophe*, published by arrangement with Nil editions, 1998),陆元昶译,第5页,南京,江苏人民出版社,2005。

② 同上书,第20页。

③ 同上书,第8-9页。

④ 同上书,第9页。

已经可以看到这股通过西藏精神回到古代哲学的潮流,事实上是与“冷战”时代的政治意识形态密切相关的。如果说那些前往中国寻求社会主义理想的青年沿着启蒙传统走向马克思主义,相信“幸福与正义的联合已不再是通过个体对智慧的追求,而是通过对社会的整体重建来实现,而要想建立一个新社会,必须预先彻底摧毁旧社会”,进而在“革命”的概念中找到了理论与实践统一的可能性,那么,“自由主义革命”拒绝的是个人得救从属于集体得救的观念,认为这个观念将导致政治极权主义。<sup>①</sup> 西藏在启蒙的传统之外提供了思考现代社会——尤其是作为科技社会及其政治统治模式——的途径。让-弗朗索瓦·勒维尔(Jean-Francois Revel)将他的政治观念概括为“对政治极权主义的拒绝和对宗教极权主义的拒绝”。“就是这个问题将我们带回所谓的‘初始的’哲学上,即以个人对远见和智慧的获得为目的的哲学上……”<sup>②</sup>从这个角度看,对精神性的追求及其对现代社会的批判,与“开放社会”的观念互通生息,它们与社会主义体制(它在自由主义传统中被称为极权主义)及其意识形态处于对立两极。

伴随着60年代的衰落,那个时代的精神气质逐渐渗透到大众文化之中;反叛的精神性失去了内在的紧张,却转化为更为普及的精神—商业产品,并在有意无意之间将“冷战”的,甚至种族主义的意识形态渗透其间。各种各样与西藏相关的电影、商品、艺术作品和饰物遍布了各大商店、影院和画廊。“作为梦幻世界的西藏”展出了许多这样的东西,策展者问道:“为什么人们连想也没有想过在体恤衫上印上这些神圣的标记是一种亵渎?”藏传佛教鼓励无私的奉献,而这些商品只能服务于个人的自私的占有欲。那些对基督失去信仰的人,现在转向了精神性的西藏——但这个西藏其实更像是时尚,而不是精神的

---

① 让-弗朗索瓦·勒维尔(Jean-Francois Revel)、马蒂厄·里卡尔(Mattieu Richard):《和尚与哲学家》(*Le moine et le philosophe*, published by arrangement with Nil editions, 1998),陆元昶译,第16页,南京,江苏人民出版社,2005。

② 同上书,第16~18页。

故乡。许多好莱坞的明星和名人——他们很可能对西藏一无所知——成为藏传佛教的信徒和敌视中国的人物,这件事情发生在西方时尚世界的中心,倒也并不奇怪。我们至少应该了解这个氛围,这里不妨略举两例。1997年法国导演让-雅克·阿诺(Jean-Jacques Annaud)根据海因里希·哈勒(Heinrich Harrer)的《西藏七年》(*Seven Years in Tibet*, 1953)拍摄了同名电影,由布拉德·皮特(Brad Pitt)和大卫·休利斯(David Thewlis)主演。这部电影在西方影响很大,但很少人了解哈勒曾经在舍费尔的研究所以工作,他本人就是纳粹分子,他在西藏时与达赖和其他西藏领导人有交往。即便在达赖流亡之后,他们的交往仍然很密切。1943年,哈勒在印度时因为纳粹身份曾被英国人逮捕,后从英国的战俘营中逃走。好莱坞电影不但掩盖了作者的纳粹身份,而且添加了许多书中没有的情节,以适应西方观众的口味。阿沛·阿旺晋美(1911—2009)时任西藏地方政府噶伦、昌都总管,与哈勒有过交往。1998年3月23日,他接受《南华早报》(*South China Morning Post*)的访谈,以当事人的身份驳斥电影中捏造的情节。<sup>①</sup>另一部由理查·基尔(Richard Gere)主演的《红色角落》(*Red Corner*)将东方主义的西藏形象与“冷战”式的反华、反共的价值糅合在一起,是一部艺术上粗制滥造但意识形态上却十分明确的电影。基尔本人现在是“自由西藏运动”的核心人物之一。这次在西方国家抢夺奥运火炬当然是有组织的行动,但那些西方志愿者中至少有很多正是这些受了东方主义想象、“冷战”意识形态和好莱坞电影影响的人。关于《西藏七年》这部电影的问题,加州大学伯克利分校新闻学院前任院长奥维尔·谢尔(Orville Schell)在他的《影像中的西藏》(*Virtual Tibet*)中有过详细的论述。<sup>②</sup>

西藏文明是伟大的文明,藏传佛教有悠久的传统,但它们的意义

---

① “Interview with Ngapoi Ngawang Jigme”, *South China Morning Post*, April 4, 1998.

② Orville Schell, *Virtual Tibet: Searching for Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*, New York: Metropolitan Books, 2000, pp. 283-294.

并不存在于东方主义的幻觉中。西方人的想象和香格里拉的神话并不会给西藏真正的进步。东方主义赋予西藏文化的那种普遍表象不过是西方自我的投射。萨义德在讨论东方学时曾经引用葛兰西的文化霸权这一概念,他说:“要理解工业化西方的文化生活,霸权这一概念是必不可少的。正是霸权,或者说文化霸权,赋予东方学以我一直在谈论的那种持久的耐力和力量。……欧洲文化的核心正是那种使这一文化在欧洲内和欧洲外都获得霸权地位的东西——认为欧洲民族和文化优越于所有非欧洲的民族和文化。”“东方学的策略积久成习地依赖于这一富于弹性的位置的优越,它将西方人置于与东方所可能发生的关系的整体系列之中,使其永远不会失去相对优势的地位。”<sup>①</sup>西方社会至今并没有摆脱这样的东方主义知识,那些对自己的社会和现代世界感到绝望的人们,很快就在西藏的想象中找到了灵魂的安慰,他们从未想过,他们的“神智论”或通灵术不但扭曲了西藏的历史和现实,也伤害了那些正在张开双臂迎接他们的中国人。中国人并不知道面对的是,是一群渗透着几个世纪的东方学知识的西方人,而西藏正是一个内在于他们的或者说作为他们自身的他者而存在的人为创造物。当他们意识到现实的西藏与他们的创造物之间的巨大差异时,怨恨油然而生——东方/西藏是他们构筑自我的必要前提,这个“他者”一旦脱离西方的自我而去,西方的自我又要到哪里去安置呢?的确,在这个全球化的世界上早已经没有香巴拉,如果他们在自己的世界里失去了信仰,在这个世界的哪一个角落也找不到它。

东方主义的幻影并不仅仅属于西方,如今它正在成为我们自己的创造物。云南藏区的中甸现在已经被当地政府正式改名为香格里拉,这个生活着包括藏族人民在内的各族人民的地方被冠以西方人想象的名号,目的不过是招徕游客。2004年,我在中甸一带访问时,曾经到一个藏族文化的“样板村”,这个小小村落竟然网罗了几乎所有藏族

---

<sup>①</sup> 爱德华·W. 萨义德:《东方学》,王宇根译,第10页,北京,生活·读书·新知三联书店,1999。

文化的建筑和摆设,但在真实的世界里,何曾有过这样一个西藏的文化村?关于西藏的神秘主义想象现在变成了商品拜物教的标志,那些从全世界和全中国奔赴藏区的旅游大军,那些以迎合西方想象而创造的各种“本土的”、“民族的”的文化展品,究竟在创造怎样的新东方主义“神智论”和通灵术?又在怎样将活生生的民族文化变成游客眼中的“他者”?在批评西方的东方想象时,我们需要批判地审视中国社会对于东方主义的再生产。说到底,东方主义不是一个单纯的西方问题。

## 二、殖民主义与民族主义的变奏

### 1. 宗主权的概念与国际关系中的“承认的政治”

“西藏独立”问题是和西方将自己的帝国主义的承认政治——即一种以民族国家为主权单位的承认体系——扩张到亚洲地区时同时发生的。当西方的文明观、民族观和主权观改变了这一区域的历史关系,成为主导整个世界的规则之时,那些在许多世纪中在这个区域行之有效的政治联系的模式不再有效了。“西藏问题”的一个特点是:包括美国、英国在内所有西方国家均承认西藏是中国的一部分,是中国的自治区之一;没有任何一个国家公开否认中国对西藏拥有主权。甚至在晚清和民初的诸种不平等的国际条约中,除了个别的例外,中国对西藏的主权也受到西方国家的承认。在国际法的意义上,西藏地位是清晰的。但是,对于这一问题有必要提出一点说明,以免被这一“承认的政治”模糊了视线。

第一,在这个世界的许多地区曾经存在着各种各样的复杂的联系模式,比如西藏与明朝、西藏与清朝的臣属或朝贡模式,但这一臣属或朝贡模式与欧洲民族国家的模式并不一致,一旦将这些传统的关联模式纳入欧洲主权体系内,麻烦就会随之而来。在19—20世纪亚洲的殖民历史中,英国和其他列强通过缔结各种不同的条约,用 *suzerainty* (宗主权) 翻译和界定亚洲区域的复杂的朝贡/宗主关系,并迫使清王

朝放弃对于周边王朝的宗主关系,进而将这些王朝纳入列强控制的范围之内。这是殖民主义时代的宗主权的转移。在欧洲民族主义的话语中,suzerainty 概念最初用于描述奥斯曼帝国与周边地区的关系,而在19世纪对亚洲地区的殖民过程中,又被移用于清朝及其与周边地区的关系。最为关键的是:宗主关系包含着不同的历史形态或者说存在着不同性质的宗主关系。在19—20世纪,帝国主义国家与殖民地的宗主关系主要发生在工业化的宗主国与农业的、欠发达的地区之间,两者之间存在着密切的经济依附关系。通过帝国主义的宗主关系的确立,殖民地的经济结构不但从属于宗主国的工业体系,而且从属国的社会关系和政治结构也由此发生巨大的转变。与此相对照,亚洲地区的朝贡网络通常并不要求这一强制性的劳动分工,宗主国的经济也并不依赖于藩属或藩地的贡品。

帝国主义的宗主关系与亚洲地区的朝贡网络及其藩属关系有着重要的差别,两者之间并不是同质的。当帝国主义宗主国用宗主权概念描述欧洲殖民历史并将其等同于亚洲区域的册封、朝贡和藩属关系时,也随即在中国语境中产生了“suzerainty-宗主权”与“朝贡—册封—藩属—藩地”之间的对译性,从而取消了两之间的重要的历史差异。伴随着殖民地民族解放运动的发展,拒绝这一宗主关系及其经济依附、寻求民族自决和解放成为一种时代诉求;在这一条件下,宗主权概念也极易在民族主义知识的框架下被用于描述亚洲区域的传统关系。在涉及中国问题时,宗主权概念通常包含了双重意义结构:一方面,它与传统中国的皇权—诸侯的分封关系相对照,将蒙古、新疆、西藏、满洲等“外中国”(Outer China)与所谓“中国本部”(China Proper)或“内中国”(Inner China)区分开来;另一方面,宗主权概念与主权构成了一种对比关系,前者描述帝国(如奥斯曼、中国等)与其周边地区的关系,将周边地区界定为外交上从属于宗主国而内部又包含自治权的政治体,而后者则描述平等国家间的关系。综合两个方面,宗主权概念建立了对内外中国的区分,而这一内外区分是通过欧洲主权国家间关系的

透视镜而界定的：这是一种介于主权与从属之间的暧昧的自治领域。

实际上,这一暧昧的自治概念是从“suzerainty-宗主权”与“朝贡—藩属—藩地”之间的翻译性关系中衍生出来的,它贯穿了英美等西方国家的西藏政策。很明显,在这一对译关系中,宗主权概念已经被形式化了,它并不包含欧洲历史中的宗主关系与朝贡—藩属关系之间的重要的历史差别。在1913年10月—1914年7月由英国主导的西姆拉会议上,英国的立场是:西藏应该成为在英国监护之下的、只是名义上属于中国的高度自治地区——这里所谓“高度自治”并不意味着西藏的真正自治,而只意味着英国监护权的权威性。1943年,围绕中国中央政府和西藏的矛盾,英国打算放弃对中国宗主权的承认,而公开支持西藏独立。英国外交部的一份题为《西藏与中国宗主权问题》的档案明确宣称:“中国为了求得远东战后的安宁,其计划与宣传的目的在于,使英国所统治的印度、缅甸和马来亚等地获得独立。就这两者而论,真正的动机无疑是为中国的政治经济统治扫清障碍”;“为了对西藏要求彻底独立的主张给予有效的支持,我认为,我们应当放弃我们从前承认中国的宗主权的意愿。”<sup>①</sup>1950年11月15日,萨尔瓦多代表团团长赫克托·戴维·卡斯特罗(Hector David Castro)在美国的指使下,要求联合国大会上讨论中国“入侵西藏问题”,英国外交部再次对宗主权(suzerainty)概念加以澄清,以证明西藏不是中国的一部分,而是一个独立的国家。在英国外交部致英国驻印度专员的电报中有如下表述:“由于中国对西藏行使宗主权的实际控制程度是随时代的变化而变化的,因此西藏在1911年便摆脱了中国人的控制并且把中国人的军队驱逐出了西藏的领土。到1913年,它已脱离中国而独立,并且于1914年自主地出席了西姆拉三方会议。会议导致了英国、中国和西藏的代表起草了一项条约,承认西藏在中国宗主权下的自治,但是明确地表示防止中国把西藏合并为其一个行省,……虽然

<sup>①</sup> 英国外交部档案,371/35755,《西藏与中国的宗主权问题》,1943年4月10日,转引自梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,杜永彬译,第325页,北京,中国藏学出版社,2005。

中国没有正式在《西姆拉条约》上签字,但是西藏只是在相信条约将生效的基础上才同意再次接受中国的宗主权的。”“我们承认中国在1914年之后对西藏享有宗主权是以中国承认西藏自治为前提的;换句话说,我们所承认的这种宗主权是《西姆拉条约》中所规定的那种主权,从1914年起我们就已经接受了西藏直接同别的国家交往的权利。”<sup>①</sup>这一立场也为印度所继承。1950年9月,尼赫鲁对西藏代表团说:“印度政府将延续英国人统治时的对藏政策,即表面上把西藏视为中国的一部分而内部却认为西藏是独立的,可是,假如西藏代表声称西藏是完全独立的,那就很难达成协议。”“我们将要求中国人不要派军队入藏。”<sup>②</sup>因此,西方国家承认中国对西藏拥有主权并不妨碍它们从别的方面支持在自治名义下的西藏分离主义,这一看似矛盾的现象来源于欧洲殖民主义时代的“suzerainty-宗主权”的翻译政治及其对内外中国的区分。

第二,主权承认的政治从来不是稳定不变的政治,以南斯拉夫解体为例,西方国家起先也按照国际法承认南斯拉夫的主权,但伴随形势的发展,他们很快打破国际法的规则,例如德国就对克罗地亚、斯洛文尼亚独立采取单边承认,它不但违背了国际法,甚至也违背了战后的国内宪法。最近的科索沃独立是又一次既违背国际法也违背西方国家承诺的例证,这一点当年叶利钦大概已经预见到了,但他无力回天。“3·14”西藏骚乱发生后,弗瑞德·哈里代(Fred Halliday)在《开放民主》(*Open Democracy*)上发表文章,将西藏问题与巴勒斯坦问题相提并论,认为它们都属于“后殖民羁押综合症”(the syndrome of post-colonial sequestration)。作者认为:将所有的主权争论集中在历史定位问题上是错误的,因为独立问题并不是由历史决定的,而是由国际性的承认关系决定的。他举例说,科威特完全是一个“人造的”国家,

① 英国外交部档案,371/84454,英国外交部致英国驻印度高级专员的电报,1950年11月5日;戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第622~623页。

② 夏格巴·旺秋德丹:《西藏史》(*Bod kyid don rgyal rabs*),第二卷,噶伦堡,1976年,第417~418页;戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第581页。

但由于得到国际承认,在1990年伊拉克入侵时得到了整个国际社会的声援;而巴勒斯坦和西藏则由于在一些关键时期在国际上没有获得重视和承认,从而错失了独立的机会。因此,“即使西藏在若干世纪中一直是中国的一部分,这也并不能否定它宣布独立的当代权利——这是一片语言和文化截然不同、在1950年之前拥有数十年现代主权的领土。毕竟,长期受英格兰统治的爱尔兰、受瑞典统治的挪威、受俄国统治的芬兰、乌克兰和波罗的海国家,并没有因此就没有在20世纪宣告独立。”<sup>①</sup>哈里代将西藏与他所列举的国家及其他殖民地状况相提并论,将清朝与西藏的关系等同于欧洲国家间的占领或殖民关系,在历史研究上是错误的。但他认为主权国家的形成并不完全取决于历史,而是更多地取决于国际承认的状况,这一点并不错。如果没有西方帝国主义的策动,20世纪前期的西藏不可能出现独立运动;<sup>②</sup>没有西方舆论的支持,当代西藏也不会产生以谋求独立为取向的运动。

## 2. 民族—国家视野中的中国观与西藏观

在有关西藏问题的讨论中,我们必须追问如下问题:在西方国家普遍承认中国对西藏的主权之时,为什么有那么多西方人同情或者支持“藏独”呢?这个问题包含很多复杂的因素,除了上面谈及的宗主权与主权的争论外,这里先分析其中的两个因素:

首先,西方的民族主义知识、尤其是在这种民族主义知识框架下形成的中国观和西藏观对此起了重要的作用。辛亥革命摧毁了清这一多民族王朝,并以五族共和的方式建立了新的共和国,但随即面临了同一时期欧洲多民族帝国的相似危机:西藏、蒙古和内地各省均出现了独立或自治运动。这一变局也正好与“威尔逊主义”在共和国的第一个十年中的影响相互呼应。站在欧洲“民族原则”的视角内,无论

---

① Fred Halliday, “Tibet, Palestine and the politics of failure”, in *Open Democracy*, see <http://www.opendemocracy.net>.

② 1942年,西藏“外交局”秘书索康对美国使者明确地说:“西藏现在之所以具有独立地位,完全归功于英国。”印度事务部档案,L/PS/12/4299,1943年3月14日驻拉萨的英国代表致锡金政治专员的信。转引自梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第321页。

在辛亥革命之后西藏发生的驱汉运动,还是如今的海外“藏独”运动,都遵循着族裔民族主义(以独特的族群、语言、宗教和文化等等相标榜)的逻辑——追求国界与民族及语言疆域相互重合的族裔民族主义或所谓“语言民族主义”。<sup>①</sup>

19世纪以降,整个世界逐渐地被组织在民族国家的主权体系之中。尽管许多国家(包括欧洲国家)的民族状况极为复杂,但民族主义却主要地呈现为一个极为简单的政治原则,用盖尔纳(Ernest Gellner)的话说,这个政治原则认为“政治的和民族的单位应该是一致的”。“简言之,民族主义是一种关于政治合法性的理论,它在要求族裔的疆界不得跨越政治的疆界,尤其是一个国家中,族裔的疆界不应该将掌权者与其他人分割开——这一偶然性在该原则制定时早已被正式排除了。”<sup>②</sup>民族主义情绪据说是这一原则被违反时的愤怒感,或者是实现这一原则带来的满足感。在第一次世界大战结束之际,这一19世纪的“民族原则”曾在威尔逊主义的“民族自决”的名义下大行其道,但其流行并非民族发展的必然,而是“两大出人意料的发展所导致的结果:一是自中欧到东欧,多民族大帝国陆续崩溃倒台;二是俄国革命赐给联军大好机会,使它们可以大打‘威尔逊牌’,来抵制‘布尔什维克牌’。就像我们所看到的:在1917到1918年间,真正能大规模

---

① 本尼迪克特·安德森指出:“印刷资本主义赋予了语言一种新的固定性(fixity),对‘主观的民族理念’而言,这种固定性在经过长时间之后为语言塑造出极为关键的古老形象。”“资本主义、印刷科技与人类语言宿命的多样性这三者的重合,使得一个新形式的想象共同体成为可能……”《想象的共同体》(上海,上海人民出版社,2003年,吴骞人译)第三章,第52、54页。

② 厄内斯特·盖尔纳:《民族与民族主义》,韩红译,第1、2页,北京,中央编译出版社,2002。

动员人民力量的,并非民族自决而是社会革命。”<sup>①</sup>事实上,在战后欧洲,多民族国家是常态,就此而言,那些新兴的民族国家并未取代所谓“民族囚牢”(prisons of nations)的传统帝国模式。在后“冷战”时代,国际关系体系的重新整合主要是以“民主”、“人权”或宗教文化等为号召,许多反抗运动——包括针对民族国家的反抗运动——也常常是多民族或跨民族的运动。在东欧和苏联地区,新民族国家成功的概率与其说取决于民主、人权等口号,不如说取决于是否亲美以及是否符合美国的全球战略需要。然而,在民族主义问题上,“历史事实往往跟理论大相径庭”,<sup>②</sup>多民族社会的普遍存在这一历史事实并不能改变“民族原则”在欧洲的流行。对于某些力量(民族主义的力量或霸权的力量)而言,民族单位与政治单位的一致仍然是最方便的说辞,如果这一原则与宗教信仰的差异相互重叠,就更易于触发民族对立的情绪。苏联和南斯拉夫的解体有着复杂的原因,但其解体的形式是和这一民族主义原则一致的。更早的印巴分治则是从宗教冲突演化为民族对立的例证——其间发生的悲剧和暴力我们已经耳熟能详了。

在当代世界,中国很可能是这个世界上唯一的仍然保持着前20世纪帝国或王朝的幅员和人口构成的社会,但它早已不是清王朝,而是一个主权国家。对于许多西方人而言,如何叙述中国这样一个不但多民族、多宗教而且多文明的跨体系社会(trans-systemic society)始终是一个问题。从比较文化史的角度看,基督教与儒家思想在界定什么是文化上的欧洲或文化上的中国时的角色大致相似,但其实暗含了一种

---

① 埃里克·霍布斯鲍姆认为:种族屠杀虽然迟至20世纪40年代才大规模上演,但早在第一次世界大战的末期就在土耳其—南欧边境登场。他指的是1915年土耳其将亚美尼亚人强制驱逐出境,以及1922年希土战争后土耳其再度驱逐130万到150万希腊人。“也是基于这项逻辑推演,奉行威尔逊主义的希特勒,才会主张将那些并非居住在其父祖之地的日耳曼人,比方说住在意大利南提罗尔一地的日耳曼人,大举迁居回德国;并将境内犹太人永久驱逐。”引自霍布斯鲍姆著《民族与民族主义》,李金梅译,第158页,上海,上海人民出版社,2000。

② 埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,第160~161、164页。

关键性的分歧,用王国斌的话说,“基督教超越了欧洲民族国家的政治边界,而儒家思想将文化边界和政治边界都融合在一个单一的(尽管是复杂的)综合体中。……如果我们假定政治和文化的融合是现代民族主义的一个独有特征,我们会面临这样一个窘境:要将中华帝国的政治建构策略视为‘现代的’。”<sup>①</sup>对于欧洲思想而言,如何理解中国历史中的这种将文化边界与政治边界融合在一个共同体中的现象,构成了一个认识论上的挑战。为了回避这一“窘境”,就有必要对中国另加表述。我在这里举个例子。英国企鹅丛书中有一本中国历史教材,它所表现出的对中国历史的困惑其实很有典型性。该书第一页的第一句话是这样说的:“这个在英语中称之为 China 的国家、人民和文化正处于深刻的总体危机之中……”这个“总体危机”是什么呢?在书的末尾,作者交代说,“这是一个由传承而来的文化和政治秩序的危机,是这一文化和政治秩序得以解码的稿本的危机,是一个伪装成现代统一国家的帝国的危机,它的漫长延续似乎正在受到转向一种特定的资本主义的威胁……”<sup>②</sup>“伪装成现代统一国家的帝国”是这段话也是这本书的关键所在——中国没有遵守族裔的与政治的疆界的同一原则,它的语言与其说是一种民族语,不如说是一种帝国语言,它的历史叙述与其说是民族史,不如说是帝国的宗教。总之,中国既不像他想象的民族,也不像他想象的国家,它不但混杂着诸多的族群,而且也包含了好几个文明。在他看来,这是一个缺乏内在统一性的帝国,只是靠着集权的力量才将不同区域和族群拢在一起。其实,在他之前,著名的美国中国学家白鲁恂(Lucian Pye)已经对此做过更为精致的表述:“中国在集体和个人两个方面是独特的:作为一个集体,中国不是一

① 王国斌:《两种类型的民族,什么类型的政体?》,见卜正民(Timothy Brook)、施恩德(Andre Schmid)编:《民族的构建——亚洲精英及其民族身份认同》(*Nation Work, Asian Elites and National Identities*),陈城等译,第134~135页,长春,吉林出版集团有限责任公司,2008。

② W. J. F. Jenner: *The Tyranny of History: The Roots of China's Crisis*, London: The Penguin Press, 1992, p. 1, 2, 249.

个正常的民族国家；它是一个硬要将自己挤入现代国家形式的文明。在个人层面，没有一个社会（像中国社会这样）更为重视将孩子们铸造为人民，鼓励思想和行为的正确性。”<sup>①</sup>总之，按照他们的观点，中国可以是一个文明、一个大陆、一个帝国，而绝不是一个“正常的民族国家”或“现代国家”。在这里，“正常”与“现代”都是按照西方的自我想象而产生的标准，是硬将自己塞进普遍主义（或所谓普世价值）的框架中的西方特殊主义。这类在民族主义知识框架下形成的中国叙述是以欧洲民族—国家的标准模型为前提的，按照这个标准模型，政治共同体必须以民族体为中心，那种在漫长历史中形成的多民族甚至多文明的复合型社会反而被看成是人为的和强制的。

### 3. 规则的较量：殖民扩张、中国革命与“西藏问题”的发生

其次，民族主义知识并不仅仅是西方看待中国的方式，也是一种伴随着资本主义扩张和民族主义运动而不断获得发展的历史力量，包括西藏地区在内的整个中国和相关区域的各种政治关系无不被这一力量所重新塑造。殖民主义的一个直接后果是：由于清朝无力抵抗英国殖民主义的入侵和蚕食，西藏与清朝之间的传统关系发生了变异、矛盾和疏离。鸦片战争后，为了应付沿海的挑战，清朝主动放弃了驻藏大臣对达赖喇嘛和班禅喇嘛两处商业收支的审核权和部分兵权。<sup>②</sup> 1841年及1855年，在英国怂恿克什米尔军队入侵西藏阿里和尼泊尔袭击西藏边境时，清朝正深陷鸦片战争和太平天国运动，根本无力驰援西藏。英国在侵略西藏的过程中，也多次设法分化西藏与中央政府的关系，希望获得自身在西藏的特权，而清朝政府无力对西藏提供军事援助，为求自保，反而逼迫西藏采取妥协政策。例如，1856

① Lucian W. Pye, *The Spirit of Chinese Politics*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1992, p. ix. 该书第一版是1968年出版的。

② 吴丰培、曾国庆：《清朝驻藏大臣制度的建立与沿革》，第74~75页，北京，中国藏学出版社，1989。

年,在驻藏大臣调解下,西藏被迫签订《西藏尼泊尔条约》;1876年,清英签订的《烟台条约》中包含的涉藏条款也是同一妥协政策的产物;1886—1888年,围绕西藏与锡金边境隆吐山设卡方位问题,西藏与英国产生激烈冲突,但清政府却向驻藏大臣下令撤卡,遭到西藏各界强烈抵制;1888年3月英国发动第一次侵藏战争,攻占隆吐山、咱利、亚东和朗热等要隘,逮捕了居住在春丕谷的哲孟雄土王土朵朗结并将其押往噶伦堡囚禁。战事结束后,1888年年末至1890年年间,清朝被迫派驻藏帮办大臣升泰在英国人赫政(James H. Hart)的帮助下与英国在英军营地及大吉岭等地谈判,<sup>①</sup>最终于1890年2月27日在加尔各答签订《中英会议藏印条约》,共八款,除了划定藏哲之界外,条约特别规定“哲孟雄由英国一国保护督理,即为依认其内政外交均应由英国经办;该部长及官员等,除由英国经理准行之事外,概不得与无论何国交涉往来。”<sup>②</sup>导致锡金与清朝的宗主关系彻底崩溃。<sup>③</sup>1893年12月5日,清廷被迫与英国签订了《中英藏印续约》(即《中英会议藏印条款》),解决所谓通商、交涉、游牧等问题。根据这一条约,中国定于1894年开放亚东为商埠,英国可派员驻亚东,查看英商贸易;从亚东开关起五年内,除军火、盐、酒及“各项迷醉药”外,各种货物免税,而清廷一再拒绝的印茶入藏问题,也将于五年后解决。即便是英国侵略者也承认:“事实上,此次条约已证明毫无效用,西藏人民从未承认之,而中国当局又完全无力强制藏人也。”<sup>④</sup>1903—1904年,英国再度发动大规模的对藏战争,清政府通过驻藏大臣一再阻挠西藏军民抵抗,导致

---

① 赫政是晚清时代的总税务司赫德(Robert Hart)的弟弟,后者与英属印度总督有着密切的关系。在谈判期间,他们向英方提供了清朝的底线。

② 王铁崖编:《中外旧约章汇编》第1册,第522页,北京,生活·读书·新知三联书店,1982。

③ 根据该条约中的“藏哲通商,……容后再议”一条,两国又在大吉岭开始谈判。西藏三大寺及僧俗大众联名上书升泰,反对英人入藏通商游历及开放亚东为商埠,但赫政按照赫德的电示,威胁升泰若不准许英国要求,印度将撇开中国径自与西藏交涉办理。《帝国主义与中国海关》第5编“中国海关与缅甸问题”,第156页,北京,中华书局,1983。

④ 荣赫鹏(Younghusband):《英国侵略西藏史》,孙熙初译,拉萨,西藏社会科学院资料情报研究所编印,第70页,1983。

一千多名藏军遭英军屠杀,在英军占领拉萨的当天,驻藏大臣有泰甚至拜访侵略军首领荣赫鹏(Colonel Younghusband)并犒赏英军。<sup>①</sup>

英国对西藏的入侵既导致了西藏的离心倾向,而后者引发了清朝政府对于西藏进行直接控制的努力。清统治者终于认识到西藏很可能像锡金和不丹那样沦为英国的保护国。伴随着藏英冲突转化为西藏与清朝政府的矛盾,清朝政府一改以往的方式,开始直接干预西藏事务,激化了两者之间的矛盾。由于矛盾和误解日深,十三世达赖在1904年出走蒙古与1910年出逃印度时两度被撤销封号。1905年,在康区的巴塘,清朝政府颁布了削减寺庙僧侣数量并在20年内禁止招收僧徒的决定,并赐予巴塘天主教牧师一块土地,导致寺庙喇嘛的反抗。<sup>②</sup> 1906年4月27日在北京签订的《中英条约》,实际上否定了1903—1904年英国对藏战争的主要成果;在清朝政府推行“新政”的背景下,朝廷派赴美归来的张荫棠“领副都统”衔,以驻藏帮办大臣身份进藏“查办藏事”;同年10月,在达赖自蒙古返藏途中,清朝皇帝下令他在青海塔尔寺暂住,推迟返藏日期,以巩固清朝在藏的地位,结果达赖在青海停留了整整一年;1907年,清政府又派联豫为驻藏大臣与张荫棠共同筹办新政,制订训练强大军队的计划,建立世俗政府部门,使西藏政府世俗化;设计公路和电报线路方案,制订资源开发计划,甚至用儒家伦理和近代思想改变西藏风俗。1907年在拉萨开设一所汉文学校,1908年设立军校。<sup>③</sup> 1908年,川滇边务大臣赵尔丰则在平定

① 正如藏学家石硕所说:“1888年以来英国对西藏的两次武力入侵为英国在藏取得了经济上乃至政治上的特权,使西藏和中国内地一样开始处于半殖民状态,那么,这两次入侵带来的另一个结果,则是酝酿和形成了西藏地方政府与清政府之间的严重隔阂和矛盾。这种隔阂和矛盾的缘起在于清政府在英国对西藏的两次入侵中均采取了为西藏方面所难以容忍的妥协投降政策。”见石硕:《西藏文明东向发展史》,第418页,成都,四川人民出版社,1994。本节有关辛亥革命前后清朝与西藏关系的分析和资料,参考了该书第8章(第408~465页)的论述。感谢石硕教授赐阅。

② 梅·戈斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第8页。

③ 邓锐龄、陈庆英、张云、祝启源:《元以来西藏地方与中央政府关系研究》,第794~803页,北京,中国藏学出版社,2005;梅·戈斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第8页。

了康区叛乱之后,在川边(西康)一带实行大规模改土归流。这些“新政”措施不但严重脱离西藏政教合一的社会体制,而且“带有较为深厚的满汉大民族主义色彩”。<sup>①</sup>为平息和应付藏人对“新政”的抵触和反抗,1910年,清廷派协统钟颖率军纪极差的两千川军进驻拉萨,直接导致了达赖的第二次出走;1911年,辛亥革命的消息传至拉萨,迅速触发了驻藏清军的内讧和哗变,他们恃武力抢劫寺院、商店,甚至屠杀藏人,激发了藏人对汉人的仇视和反抗情绪。1912年,在清朝灭亡的背景下,经尼泊尔人的调解,所有清朝驻藏官员和清军被驱逐回内地,清朝对西藏的统治系统至此彻底瓦解。

清朝与西藏关系的上述双重变化与西藏上层的离心倾向是相辅相成的。1912年,尚未回到西藏的十三世达赖下达“驱汉令”说:“内地各省人民,刻以推翻君王,建立新国。嗣是以往,凡汉人递送西藏之公文政令,概勿遵从……汉人官吏军队进藏,是其信用既已大失,犹复恣为强夺,蹂躏主权,坐令我臣民上下,辗转流离,逃窜四方,苟残恶毒,于斯为极……自示以后,……苟其地居有汉人,固当驱除净尽,即其地未居汉人,亦必严为防守,总期西藏全境汉人绝迹,是为至要。”<sup>②</sup>所谓“内地各省人民,刻以推翻君王,建立新国”的说法,将“驱汉”行动的合法性建立在新型的、亦即民族主义的“承认的政治”之上。这种“承认的政治”完全不同于以宗教和朝贡关系为纽带的传统模式,一方面与辛亥革命后各省的独立和自治运动相互呼应,另一方面又内含严分汉藏的种族要素和较之分省自治运动更为明确的建立“新国”的民族主义要素。在回到西藏二十天后,他又向他的官员和属民发布了一个单方面拥有统治权的声明,将西藏与明朝、清朝以宗教和朝贡关系

① 石硕指出:“赵尔丰在川边一带的改革,不仅以血腥的武力镇压为先导,还……带有很大的军事扩张成分,所以,清政府在西藏和川边推行‘新政’的结果适得其反,实际上大大加剧和扩大了汉藏矛盾。”《西藏文明东向发展史》,第426页。

② 引自牙含章:《达赖喇嘛传》,第240页,北京,人民出版社,1984年;石硕《西藏文明东向发展史》第八章,第408~465页。

为纽带的传统模式界定为“供施关系”。这一供施关系的界定事实上建立在上述种族的和国家的双重要素的地基之上。如果将这两个要素与1912年发生的外蒙宣告独立和1913年1月签订的《蒙藏协定》联系起来观察,我们可以清晰地看到一种以追求“政治的和民族的单位应该是一致的”民族主义分离运动。《蒙藏协定》称:“蒙古西藏均已脱离满清之羁绊,与中国分离,自成两国,因两国信仰同一宗教,而欲增进古来互相亲爱之关系。”<sup>①</sup>

但是,这一追求“独立”的“承认的政治”不是“独立地”产生的。首先,除了英国的两次对藏战争和随后签订的不平等条约之外,在整个20世纪,其他区域的和全球性的势力也开始直接介入西藏问题。在1904年英国侵占拉萨之前,沙皇通过他的内线、俄国布里亚特蒙古人多吉也夫,亦即十三世达赖的侍读堪布德尔智,劝说达赖投靠俄国。十三世达赖为了抵抗英国入侵有意与俄国联合,但他的最初动机并非独立。在出走蒙古时,他公开声明:“先去蒙古,再赴北京陛见皇太后和光绪皇帝。”<sup>②</sup>1910年2月,清朝在西藏推行“新政”,刚返藏不久的达赖再度出走印度,并于1913年1月派德尔智前往外蒙首府库伦与外蒙签订条约,相互承认为“独立国家”,其中的“俄国因素”是显而易见的。1913年10月,在中、英、藏三方参加的西姆拉会议上,西藏地方代表夏札·边觉多吉在英国的怂恿下,提出“西藏独立”的诉求;1915年年底,“中英藏事会议”在伦敦召开,主要内容涉及修改光绪三十二年(1905)签订的原约及附带条件。<sup>③</sup>从那时开始,西藏上层始终存在

① 引自(英)柏尔:《西藏之过去与现在》,宫廷璋译,上海,商务印书馆,1930;石硕:《西藏文明东向发展史》,第429页。

② 《西藏文史资料选辑》第七辑,第68页,拉萨,西藏自治区政协文史资料研究委员会编,1985。

③ 1905年原约第五条载明:“西藏大员尊北京政府训令,深愿改良西藏法律,俾与各国法律改同一律”,英国则应允在中国放弃治外法权等。但民国之后,英国“以中国司法,尚未十分改良,而藏地尤甚”为由,“拟援十年修改约章之例”,取消此条,并要求中国开放拉萨。参见《青年杂志》第一卷第四号(1915年12月)“国内大事记”所载“中英藏事会议”,第3页。

着谋求“独立”的倾向,如1942年西藏成立“外交局”,引发了与国民政府的矛盾;同年年底,著名作家托尔斯泰的孙子伊利亚·托尔斯泰(Ilia Tolstoy)上尉与布卢克·多兰(Brooke Dolan)中尉带着罗斯福总统的信件和礼物进入西藏,小托尔斯泰声称他将建议美国政府在战后邀请西藏参加“和平会议”;<sup>①</sup>1946年派代表团赴印度出席“泛亚洲会议”。<sup>②</sup>1948年初,西藏噶厦派“财政部长”的孜本·夏格巴(Tsepon Shakapa)率“商务代表团”访问美国、英国、法国、意大利等国,意在寻求西方国家对“西藏独立”的支持;在美国,他们得到了国务卿马歇尔(Marshall)及远东司司长的接见。马歇尔不顾美国只能向主权国家出售黄金的规定,批准了此项交易。<sup>③</sup>1950年3月,美国驻印度加尔各答领事馆与夏格巴密商,决定将武器储存在沿西藏边境的锡金、尼泊尔、不丹一侧,以便藏方使用;5月,美国与印度达成协议:美国将大批援藏步枪、机关枪、手榴弹及弹药等在印度加尔各答卸下,免受检查,经由大吉岭由美士兵武装护送运往西藏。<sup>④</sup>11月1日,国务卿艾奇逊谴责人民解放军“侵略”西藏的行动。半个月后,萨尔瓦多代表团团长赫克托·戴维·卡斯特罗(Hector David Castro)在联合国大会上提出讨论中国“入侵西藏问题”,他的背后同样是美国。1951年《十七条协议》签订后,美国不但怂恿达赖集团利用联合国提出“西藏问题”,鼓

① 梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第319~320页。

② 1946年底,美国驻印使馆代办提醒国务院防止南亚和东南亚地区的反美势力控制政权,建议美国在西藏建立空军基地和火炮发射基地,并用藏传佛教作为反共产主义意识形态的屏障,只是考虑到美国与中国的关系,此议未执行。(See *Foreign Relations of the United States (FRUS), 1947, VII, Tibet, The Charge in India (Merrell) to the Secretary of State. The acting Secretary of State to the Charge in India (Merrell)*, pp. 589-592.)类似的外交政策辩论在1949—1950年间也曾发生,当时美国国务院内部有过关于西藏政策的大讨论,由于担心触怒中共及苏联,美国政府没有接受美国驻印度大使洛伊·亨德森(Loy Herderson)关于支持西藏独立的观点。

③ *FRUS, 1948, VII, Tibet, The Secretary of State to the Leader of the Tibetan Trade Mission (Shakabpa)*, pp. 779-780; *FRUS, 1948, VII, Tibet, Memorandum of Conversation, by the Secretary of State; Memorandum of Conversation, by the Assistant Chief of the Division of Chinese Affairs (Freeman)*, pp. 775-776, 782-783.

④ “新华社引印通社新德里5月11日电”,《西藏地方历史资料选辑》,第378~379页。

励达赖流亡不丹、锡金或尼泊尔,也承诺将接受达赖等一百人到美国避难。在此之后,围绕西藏独立等问题,美国与噶厦政府之间进行了长期的策划。<sup>①</sup> 1955年春天,美国中央情报局在噶伦堡城郊征募西藏士兵,并先后在台湾、冲绳群岛、塞班岛、关岛等地秘密进行训练,这是1959年前后策动和支持达赖喇嘛武装反叛和出走的前奏。<sup>②</sup> 所谓“西藏问题”的“国际化”正是上述过程的产物。

其次,西藏危机不是孤立的问题,而是一种体系性变迁的结果。从18世纪晚期开始,在与西藏紧邻的喜马拉雅山南麓,传统的多重朝贡体系相继沦为英国的势力范围。这里所谓多重朝贡体系指的是这一体系虽然以清朝为中心,但又存在复杂的交叉关系,其中既包括藩属与属地的区别,又包含藩属与藩属、属地与属地之间的差异。例如,尼泊尔向清朝朝贡,但与西藏存在军事冲突;阿萨姆为缅甸藩属,而缅甸向清朝朝贡;拉达克为西藏属地,而西藏又为清朝属地;锡金为西藏藩属,同时又受清朝的控制;不丹既是清朝藩属,又是西藏的藩属,还与同为中国藩属的尼泊尔存在冲突。但是,伴随英国对这一区域的侵略和蚕食,尼泊尔于1816年、阿萨姆于1826年、拉达克于1846年、锡金于1861年、不丹于1865年、缅甸于1886年相继为英国控制。

英国在这一地区的殖民活动有两个特点:第一,以武力入侵打开这些国家的大门,但并不依赖直接的军事占领;通过强迫这些国家与之签订不平等条约,以“国家间条约”的形式确认这些国家的被保护国地位,进而瓦解这一区域的传统关系,尤其是这些国家与清朝及西藏之间的朝贡关系。当然,英国殖民主义者常以东印度公司的名义发动战争和签订条约,但条约形式遵循的仍然是欧洲国家间条约的基本形态。英国对尼泊尔的控制始于1767年和1769年东印度公司的两次

---

① 以上有关美国介入西藏问题的讨论,均参见和引述自李晔、王仲春:《美国的西藏政策与“西藏问题”的由来》(《美国研究》1999年第2期),档案原文经过核查。

② John Prados, “Presidents Secret, Wars-CIA and Pentagon Cover Operation Since W. W. II.” New York: William Morrow and Company, Inc, 1986, p. 159; Carole McGranahan, “Tibet’s Cold War: The CIA and the Chushi Gandru Resistance 1956-1974”, see *Journal of Cold War Studies*, Vol. 8, No. 3, Summer 2006, pp. 102-130.

入侵,但遭遇廓尔喀的激烈抵抗,不得不转向对不丹的控制。无论是前者还是后者,主要的目的都是进入西藏。1772年,东印度公司派兵进占不丹的三个城堡,<sup>①</sup>六世班禅致函英属印度总督,声明不丹隶属于达赖喇嘛。以此为契机,1774年,英国与不丹签订了条约,并派博格爾(George Bogle)出使西藏,班禅以西藏“属中国大皇帝管辖为由”拒绝,<sup>②</sup>但在印度僧人普兰吉尔的帮助下,博格爾于1774年进入后藏并逗留数月之久。1775年,英属印度政府派曾陪同博格爾入藏的汉米尔顿转道不丹二度入藏,再次遭到班禅的反对。<sup>③</sup>1814年,英国东印度公司入侵尼泊尔与哲孟雄(锡金),于1816年与尼泊尔签订《塞哥里条约》(*The Treaty of Sagauli*),将尼泊尔南部约一万平方公里的领土割让给英属印度,并规定尼泊尔与哲孟雄(锡金)或其他任何一国发生纠纷,均应由英国政府裁决;1817年2月,东印度公司又与哲孟雄签订《梯特里亚条约》,以将尼泊尔侵占的泰莱和莫兰西区归还哲孟雄为条件,要求哲孟雄同意东印度公司管理该国的对外关系,并对英属印度商人提供保护、免除苛税。这一条约使得英国获得了通过哲孟雄至西藏边界贸易的权利。1835年英国人割据大吉岭和兰吉德河以南的地区,于1861年迫使哲孟雄签订条约,将其置于英国的控制之下。1864

- 
- ① 英国入侵不丹的契机是不丹与库奇·比哈尔(Cooch Behar)的冲突,后者向东印度公司求救。
  - ② 班禅信中说:西藏“属中国大皇帝管辖,大皇帝有令,不许莫卧儿人、印度人、帕坦人或佛林(即英国人)入藏。”Clements R. Markham, ed.: *Narratives of the Mission of George Bogle to Tibet and of the Journey of Thomas Manning to Lhasa*, New Delhi, 1971, p. 3, 45.
  - ③ 班禅于1775年7月致函英属印度总督哈斯丁斯云:西藏“完全受中国皇帝统治,皇帝陛下对西藏全部事务进行积极的、毫不松懈的治理,同外国保持任何联系或建立友谊,均会引起陛下不悦,经常向你们派遣信使超出稳定权力……”(“Tashi Lama to Hastings”; received 22 July 1775, A. Lamb: *British India and Tibet 1766-1910*, London & New York, 1986, p. 15.)1783年班禅转世(六世班禅进京祝贺乾隆七十寿辰,患天花去世),哈斯丁斯派特纳(Samuel Turner)入藏收集情报,但由于1784年英国国会通过“改善东印度公司和英属印度领地行政法”,东印度公司改组,哈斯丁斯辞职,相关活动暂缓,但英国也并未放弃经由西藏打开中国大门的企图。英国在西藏及尼泊尔、不丹问题上的态度是其整个殖民活动的有机部分。本文有关不丹的讨论及相关资料,均参见和引述自高鸿志著:《英国与中国边疆危机》,第25~31页,哈尔滨,黑龙江教育出版社,1998。

年,英方发动对不丹的武装入侵,逼迫不丹于1865年11月签订《辛楚拉(Sinchula)条约》,不但获得了噶伦堡等大片土地,而且使不丹成为英国附庸。<sup>①</sup>1887年,英国强占仍然保持着与清朝的宗主关系的哲孟雄并派驻专员。1888年3月,英国发动第一次对藏战争,先后于1890和1893年逼迫清朝签订《中英会议藏印条约》及《藏印续约》,前者承认了英国对锡金的“保护”,后者开放亚东为商埠,英国人获得了贸易特权及领事裁判权。哲孟雄从此彻底沦为英国的“保护国”,西藏的大门由此打开。<sup>②</sup>

第二,英国对于尼泊尔、不丹和锡金的入侵和控制均以进入西藏为目的,而后者又是为了打通进入中国的大门。因此,英国及其他势力在喜马拉雅山地区的活动与它们通过中国东南沿海的鸦片贸易打开中国大门是完全相互配合的。例如,1788年和1791年,尼泊尔两次

---

① 在此之前,1826年,英属印度占领了与不丹接壤的阿萨姆(Assam)土邦,控制了原先由不丹掌握的七个边界山口;在此之后,1910年1月,不丹再次被迫与英国签订《普那卡条约》。

② 英国的这一系列条约为独立后的印度继承其殖民遗产铺平了道路。印、不于1949年签订《永久和平与友好条约》。按照这个条约,两国实行开放边界,自由通商,印度很自然地成为不丹最大的贸易伙伴、援助国和债权国。上个世纪80年代末和90年代初,不丹驱逐了约10万尼泊尔族人,他们现在居住在尼泊尔东部的七个难民营内,由联合国难民署管理,不、尼两国为解决难民问题举行一系列会谈,至今遣返工作没有完成。这一边界与难民问题直接渊源于英国殖民主义遗产,但其呈现形式却是民族国家间的矛盾。锡金与印度的关系更为特殊。1947年,印度与锡金签订《维持现状协定》,继续往锡金派驻专员。1949年6月初,印度以“防止动乱和流血”为由,派兵进驻锡金,接管了成立不到一个月的新政府,并委任印度人拉尔为锡金首相。1950年12月《印度与锡金和平条约》签订,规定锡金为印度的“被保护国”,印度“合法地”控制了锡金的国防、外交、经济等大权。1968年8月,甘托克爆发反印示威,要求废除“印度与锡金和平条约”。1973年4月印度对锡金实行军事占领。1974年6月20日,锡金议会通过了由印度拟定的锡金宪法,规定印度政府派驻的首席行政官为政府首脑和议会议长。同年9月,《印度宪法修正案》规定锡金为印度的“联系邦”,在印度两院各为锡金设一个议席。1975年,印度军队解散锡金国王的宫廷卫队,软禁锡金国王,并于4月10日,由被印度收买的(通过原首相)锡金议会通过决议废黜国王,将锡金并入印度。4月14日,锡金就此举行“全民投票”,并由印度议会通过决议,锡金从此成为印度的一个邦。尼泊尔是喜马拉雅山地区的几个小型王朝中唯一保持了独立地位的国家,但尼一印关系在许多方面与不一印、锡一印关系十分相似——印度独立后与尼泊尔签订“和平友好条约”,继承了英国的殖民条约的大量内容,至今困扰尼泊尔的南部移民和边界问题就是一个显著的例证。

入侵西藏,第二次占领了日喀则,并劫掠扎什伦布寺,引发清朝的对尼战争。在第二次战争中,英属印度总督考伦华理斯(Lord Cornwallis)不顾达赖的反对,同意向尼泊尔提供武器,条件是尼泊尔必须与英国签订商约。1792年3月1日,尼泊尔被迫与东印度公司驻贝拉瑞斯(Benaras)代表邓肯(Jonathan Duncan)订立商约;但同年9月15日,考伦华理斯致信尼泊尔国王,以东印度公司与中国的商业关系为由,表示不能援助尼泊尔。<sup>①</sup> 根据高鸿志的研究,英国拒绝派军队援助尼泊尔的主要原因有三:一、中尼战争的时期与马嘎尔尼使团出访清朝相互重叠,英国不愿因为尼泊尔问题而影响马嘎尔尼与清朝围绕贸易等问题展开的谈判;二、1790—1792年也正是英国与印度南部的迈索尔王国发生激烈战争的时期,缺乏在尼泊尔进行军事干预的实力;三、1792年9月15日这一天适逢考伦华理斯收到坐探的情报,得知尼泊尔战败已成定局。这样他的态度就从倾向于军事支援尼泊尔向调停双方冲突的方向转变。<sup>②</sup> 中尼战争之后,清廷加强了对西藏的管理,并于1793年颁布《钦定藏内善后章程》,制定了包括金瓶掣签及财政、货币、军事等制度,确认驻藏大臣拥有与达赖、班禅同等的地位和职权。

值得注意的是:中英在喜马拉雅地区的冲突建立在两种政治合法性及其规则的较量的基础之上。与英国采用条约形式蚕食这一地区不同,清朝对西藏的治理并未越过达赖、班禅、金瓶掣签及其他宗教、朝贡和礼仪形式。西藏与元朝、明朝和清朝的政治隶属关系依托于西藏对中原王朝的政治、军事和经济的依赖,但不仅如此,这一关系的持久运行还得益于一套建立在宗教、礼仪和其他交往的复杂形式之上的富于弹性的朝贡制度。这一制度依据参与这一制度实践的动态

① W. Kirkpatrick: *An Account of the Kingdom of Nepal, Being the Substance of Observations Made during A Mission to that Country in the Year 1793*, London, 1811, p. 350. 高鸿志:《英国与中国边疆危机》,第33~34页。

② 同上书,第34~35页。

关系而不断地发生着变化,无论两者是趋于更为紧密的联系(如元朝和清朝),还是相对的疏离(如明朝),都不能够用民族主义时代的统一与分裂的概念加以说明。从这个角度看,清朝的西藏政策不仅产生于中央—地方之间的互动关系,而且从一开始就与广阔的地缘政治及其规则的演变密切相关。我在这里提出的基本论点是:在清朝与列强之间的不平等条约的签订是以整个区域关系及其规则的变化为背景的。这个规则性的变化就是从传统的多重朝贡关系向殖民主义条件下的民族国家关系转变,从内外相对化的承认关系向内外分明的主权承认关系转变——前者以普遍王权及其多元的承认关系(如宗教关系、政治关系、蒙古—准噶尔—满洲—中原政权的多重关系等)为纽带,而后者则以主权的民族国家及其承认关系为前提。当主权体系作为一种国际关系的规范确立之后,传统朝贡关系条件下的中央—地方关系不得不发生根本性的转变,领土、族群和宗教等要素被界定为划分不同政治共同体的基本范畴,而在这些诸多要素中,领土内的行政管辖权成为现代国家主权的主要表现形式。1950年代以后中国的西藏政策必须置于这一规则性转变之中才能获得全面的理解。如果说19世纪晚期西藏出现的分离性趋势主要产生于殖民条件下中国的衰落和危机,那么辛亥革命之后的同一趋势已经与一种新的概念即主权的民族国家概念发生了关联。

### 三、民族区域自治与“多元一体”的未完成性

#### 1. 中国民族主义的三种形态

在19世纪和20世纪的民族运动中,政治认同的关键议题凝聚于“种族”与“国家”及其相互关系之上。从1912年民国建立至1949年中华人民共和国成立,中国各地先后出现过各种独立或割据浪潮,不仅西藏、蒙古、青海、四川凉山等民族地区先后出现不同形态的离心运动,即便是东北、广西、湖南、广东、四川、贵州、云南及其他地方,也在

不同时期出现独立、自治、割据状态。晚清以降,除了针对中央政府的分离趋势之外,西藏内部也产生一系列分裂危机,例如1904—1906年达赖流亡蒙古期间,英国通过邀请班禅访问印度等方式,促成其与达赖的分离。1912—1913年,班禅拒绝参与达赖的驱汉运动。十三世达赖圆寂后西藏与康巴藏区之间也发生了严重的冲突。上述不同类型的分裂趋势是同一政治危机的产物,但由于前者涉及民族认同并地处边陲,情形更为严重。为了抗拒帝国主义入侵和克服内部分裂,中国近代民族主义运动试图重建对中国的理解,其要点同样是将中国界定为一个主权的民族—国家,以确定其在国际关系中的独立地位。民族救亡运动不得不诉诸殖民主义创造的世界秩序及其政治合法性原则。1912年十三世达赖的“驱汉令”和1913年的《蒙藏协定》所包含的种族、宗教和国家的多重要素与晚清民初高涨的汉族种族意识和政治民族主义桴鼓相应,它们诉求不一,但同受民族主义潮流的影响。在普遍王权瓦解和社会分裂的格局中,“一民族—国家”的观念内含于各种国家论述中,所谓“合同种而排除异种所建立的国家即为民族主义”。<sup>①</sup>但这一民族—国家的普遍规范也为中国近代革命中的民族问题添加了许多复杂因素:如何在族群、宗教、语言、文化和习俗如此复杂的中国社会构造“民族—国家”?

归纳起来看,晚清以降,中国的民族主义可以区分为三种主要的形态:一、辛亥革命前,为推翻清朝,孙文、章太炎等革命党人倡导以反满为中心形成汉民族国家论,所谓“驱除鞑虏,恢复中华”的口号及尊黄帝为中华民族始祖就是这一汉民族主义的产物。但是,正如许多论者指出的,这一汉民族主义是适应革命造反而产生的理论,一旦掌握政权的目的达到,它必然会向其他两种形态转化。二、康有为、梁启超以国际竞争和多民族的历史状态为根据,倡导“合群救国论”或“大

---

① 《民族主义论》,《浙江潮》1~2期,《辛亥革命前十年间时论选集》第1卷,第486~488页,北京,生活·读书·新知三联书店,1978。

民族主义”。这一理论认为汉、满、藏、回、蒙早已相互同化,应该在君主立宪框架下形成民族国家或国民国家。康、梁等人要求保留君主立宪的政体形式及以孔教为国教的想法,实际上透露了一种焦虑,即虽然认为满、蒙、藏、回、汉同属“中华民族”,但在宗教、血统、语言、风俗习惯等方面确实存在着巨大的差异,因此,必须找到一种能够容纳这些差异的政体形式及其意识形态。<sup>①</sup>第三,中华民国成立后“以清帝国的国家界线来断定民族范围的国族主义”或“多元性单一民族论”,<sup>②</sup>其典型的表达就是孙文在就任中华民国临时大总统时的宣言:“国家之本在于人民,合汉满蒙回藏诸地为一国,合汉满蒙回藏诸族为一人,是曰民族之统一。”<sup>③</sup>孙文要把中国所有的民族融化为“一个中华民族”的观点此后在国民党及其周边的知识分子的民族思想中占据重要位置,例如蒋介石在《中国之命运》中说:“就民族成长的历史来说:我们中华民族是多数宗族融和而成的。融和于中华民族的宗族,历代都有增加,但融和的动力是文化而不是武力,融和的方法是同化而不是征服。”“由于上述,可知中华民族意识的坚强,民族力量的弹韧,民族文化的悠久博大,使中华民族不受侵侮,亦不侵侮他族。惟其不受侵侮,故遇有异族入据中原,中华民族必共同起而驱除之,以光复我固有的河山。惟其不侵侮他族,故中华民族于解除他互相轧轹互相欺凌的痛苦与祸患的同时,能以我悠久博大的文化,融和四邻的宗族,成为我们整个民族里面的宗支。”<sup>④</sup>顾颉刚在致洪煊莲书中说:“中国无所谓汉族,汉族只是用了一种文化统一的许多小民族。”<sup>⑤</sup>这个看法

① 韩国学者柳镛泰又对康有为、梁启超的观点作出区分,认为康主张满汉同种,并对革命派的汉族中心主义进行批判,而梁是“多元性单一民族论的始祖”。见柳镛泰:《近代中国的民族认识和内面化了帝国性》(打印稿),第11~12页。

② 同上书,第12、13页。

③ 孙文:《临时大总统宣言书》(1912年1月1日),《孙中山全集》第2卷,第2页,北京,中华书局,1982。

④ 蒋中正:《中国之命运》,第2、5页,重庆,正中书局,1943。

⑤ 顾颉刚:《编中国历史之中心问题》,见顾洪编《顾颉刚学术文化随笔》,第3页,北京,中国青年出版社。

不但与康有为为批驳晚清革命派的反满民族主义言论而展开的对汉人历史的混杂性论述一脉相承,而且也与蒋介石的说法声气相通。1934年,国民政府派黄慕松使团入藏时,拉萨大街小巷布满了用汉藏文双语写成的告示,宣示“中华民国五族之间的关系如同一家”,<sup>①</sup>证明这一观念也指导着国民政府的对藏政策。

韩国学者柳镛泰认为:所有这些不同类型的中国民族主义论述都将“中华民族”这一概念建立在以多数民族(汉族)同化和融合其他少数民族的前提之下,<sup>②</sup>因此,“内面化了帝国性”构成了中国现代民族主义的重要特性。现代中国是在清王朝的地域和人口结构之上形成的,就其多民族政治体而言,现代中国(无论是中华民国还是中华人民共和国)与早期帝国之间有着某种重叠关系。但我在这里提出三点补充:一、中国民族主义是在遭受帝国主义入侵前提下形成的,它对“中华民族是一个”这一原则的强调是对帝国主义入侵条件下民族分裂危机的回应;民族融合与主权独立是整个20世纪民族解放运动的普遍目标。二、在行政设置方面,同化论或融合论主张将传统的“郡县”制度(行省制)推广至帝国疆域内部的朝贡体系之中,这一单一国家体制与朝贡条件下的“帝国性”完全不同,其理论基础是“中华民族一律平等,无种族、阶级、宗教之区别”。<sup>③</sup>三、这些“一体论”主张与中国共产党的民族政策并不一致,中华人民共和国的民族区域自治建立在承认民族差异和鼓励民族合作、交往和共同发展的前提之上。从根本上说,尽管中国历史中的文化融合和政治统一为现代中华民族的形成提供了深厚基础,但我们不可能离开近代中国革命讨论现代中国的确立——中华民族这一概念是与人民主权的概念一道诞生的,脱离这一革命进程及其价值观讨论现代中国与帝国结构的相似性,并不能把

① 印度事务部档案,L/PS/12/4177,1934年6月27日锡金政治专员致印度政府的信,转引自梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第172页。

② 柳镛泰:《近代中国的民族认识和内面化了帝国性》(打印稿),第2页。

③ 《中华民国临时约法》,见《孙中山全集》第二卷,第220页。

握作为一个政治民族的中国概念。

## 2. 民族区域自治及其基本原则

从孙文到中国共产党,他们都曾在民族平等的原则下追随列宁的民族自决理论,但后来各以不同的方式寻找适合中国的制度安排。当代中国实行的民族区域自治制度是现代中国革命的产物,它的出发点虽然也继承了近代民族革命的遗产,但存在重要的创新。从制度形态上看,民族区域自治不同于统一的行省制之处在于,它以制度的方式突出了民族区域与其他区域在族群、文化、宗教、语言、习俗和社会发展方面的差异;从政治上看,民族区域自治论不同于民族自决论和民族国家内的联邦论(或苏联式的加盟共和国论),它并没有否定中华民族的一体性;从内涵上看,民族区域自治不同于族裔民族主义的政治原则,因为自治体并非完全建立在族裔范畴之上,而是建立在“民族区域”这一范畴之上。民族区域自治制度汲取了传统中国“从俗从宜”的治边经验,根据不同的习俗、文化、制度和历史状态以形成多样性的中央—地方关系,但这一制度不是历史的复制,而是全新的创造,其中国家主权的单一性与以人民政治为中心的社会体系的形成是区别于王权条件下的朝贡体制的关键之处。我把它看成是帝国遗产、民族国家与社会主义价值的综合。这个综合不是随意的或随机的综合,而是以平等、发展和多样性为方向而进行的持续探索、创新和实践。

什么是民族区域自治的基本原则?民族区域自治的第一个原则是强调民族合作,反对民族分立。这里所谓“分立”不同于“分裂”的概念,它强调的是在一个政治共同体内,应该以交往的形态而非各自分立的形态建立普遍联系。民族合作这一概念以承认多民族状态为前提,对趋向于“分立”的大民族主义和小民族主义进行双重批判。合作的前提是民族平等——不仅是汉族与其他各少数民族的平等,而且是各少数民族之间的平等。周恩来在谈及这个问题时说:“历史发展给了我们民族合作的条件,革命运动的发展也给了我们合作的基础。”

因此,解放后我们采取的是适合我国情况的有利于民族合作的民族区域自治制度。我们不去强调民族分立。现在若要强调民族可以分立,帝国主义就正好来利用。即使它不会成功,也会增加各民族合作中的麻烦。例如新疆,在解放前,有些反动分子进行东土耳其斯坦之类的分裂活动,就是被帝国主义利用了。有鉴于此,在成立新疆维吾尔自治区时,我们没有赞成采用维吾尔斯坦这个名称。新疆不仅有维吾尔一个民族,还有其他十二个民族,也不能把十三个民族搞成十三个斯坦。党和政府最后确定成立新疆维吾尔自治区,新疆的同志也同意。称为新疆维吾尔自治区,‘帽子’还是戴的维吾尔民族,因为维吾尔族在新疆是主体民族,占百分之七十以上,其他民族也共同戴这个帽子。至于‘新疆’二字,意思是新的土地,没有侵略的意思,跟‘绥远’二字的意思不同。西藏、内蒙的名称是双关的,又是地名,又是族名。名称问题好像是次要的,但在中国民族区域自治问题上却是很重要的,这里有一个民族合作的意思在里面。要讲清楚这个问题。”<sup>①</sup>

民族区域自治的第二个原则就是在承认民族多样性的条件下不以单纯的民族作为自治单位,而是以民族区域作为自治单位。以民族区域自治的形式,而不是联邦制或加盟共和国制的形式,实行民族合作,也是从中国的历史条件出发的。1957年,周恩来在《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》中,比较了苏联与中国的不同状况,其要点是:中国汉族人口基数大;不同民族混居的历史久远,若以民族为单位实行加盟共和国或联邦制,将会导致民族隔离和民族纠纷。他说:“我国和苏联的情况很不同。在我国,汉族人口多,占的地方少,少数民族人口少,占的地方大,悬殊很大;在苏联,俄罗斯人口多,但占的地方也大。中国如果采取联邦制,就会在各民族间增加界墙,增加民族纠纷。因为我国许多少数民族同汉族长期共同聚居在一个地区,

---

<sup>①</sup> 引自周恩来在1957年8月4日青岛民族工作座谈会上的《关于我国民族政策的几个问题》的发言,《周恩来选集》下卷,第259~260页,北京,人民出版社,1984。

有些地区,如内蒙古、广西、云南,汉族都占很大比重,若实行严格的单一民族的联邦制,很多人就要搬家,这对各民族的团结和发展都很不利。所以我不采取这种办法,而要进行民族区域自治的政策。”<sup>①</sup> 2004年春天,我去中甸参加“藏族文化与生物多样性”讨论会,人类学者萧亮中曾经在会上提到少数民族间的分离趋势。萧是当地人,白族,他的家庭中就有四个民族的血统。他指出:这种分离趋势是由于外来投资——主要是通过非政府组织的项目——都集中在藏区,而西方世界对于西藏文化的想象又鼓励了藏人的民族自豪感。投资的流向是和这些组织在西方社会的募款状况有关的——西方社会除了对藏族、纳西等少数民族有兴趣外,对这个地区的其他族群既缺乏了解,也少有兴趣。我们都尊重和热爱藏族文化,但萧亮中问道:难道其他族群的文化就不保护生物多样性吗?外来力量的介入使得原先和谐共存的多民族地区的不同民族之间产生芥蒂、矛盾和相互分离的趋势。在多元文化的社会中,任何一种平等政治都必须假设所有的文化具有平等的价值,如果只是一味地抬高一种文化,而忽略甚至贬低其他文化,就会造成伤害和分裂——我们不妨问一句,当人们单向地提出民族自治问题时,有多少人真正了解这些混居地区的族群关系和文化状态?

按照周恩来的解释,民族区域自治是一种区别于在民族自决基础上产生的联邦制的制度类型,它所关注的首要问题是民族混居格局与制度安排的关系。因此,自治区的范围和人口构成必须尊重历史传统,又要考虑如何有利于民族合作,从而在制度形式上就必须因地制宜,根据不同的情况和条件做出不同的安排。例如,1950年代,西藏地区实际上存在着三个不同的较大的管制区,即达赖喇嘛和噶厦所辖地区、班禅堪布会议厅管辖地区和昌都人民解放委员会管辖地区;<sup>②</sup>班禅

① 周恩来:《民族区域自治有利于民族团结和共同进步》,见《周恩来统一战线文选》,第334~346页,北京,档案出版社,1984。

② 昌都地区在1917年藏军第一次东犯前也不属达赖和噶厦管辖地区,1918年藏军占领后,设立了藏政府昌都总管;1950年昌都战役后,成为中国人民解放军的军事解放地区。

喇嘛曾经建议先按照这一结构形成区域自治,而中央政府考虑到西藏地区民族相对单纯的事实和历史传统,即西藏的人口单纯、宗教统一这一特殊性问题,建议成立统一的西藏自治区。<sup>①</sup>中国革命包含着对于被压迫民族的深刻同情,没有这个基础,新生的共和国就会像原先的王朝一样,对少数民族地区实行分而治之的政策,而统一的西藏自治区及散落在其他民族区域的藏族自治州或县的设立过程正好与传统王朝的治边策略形成对比。但是,这并不是说民族人口是自治区的设立的唯一标准。中国各民族居住的界限并不分明,处于费孝通所说的“大杂居、小聚居”的状态,以藏族来说,除了西藏自治区的一百多万藏族人口之外,尚有一百多万居住在青海、四川、甘肃、云南等地的藏人与其他民族混居杂处。如今藏族人口达五百多万,混居的状况并未改变,由于社会流动性的增强,混杂状态较前更加发展。如何处理这种多民族混杂相处的民情是一个极其复杂的问题,为了解决这一问题,民族区域自治制度不能整齐划一,而必须充分考虑各地条件。1957年,周恩来在青岛民族工作会议上针对这一问题说:“实行民族区域自治,不仅可以在这个地方有这个民族的自治区,在另一个地方还可以有这个民族的自治州、自治县、民族乡。例如内蒙古自治区虽然地区很大,那里的蒙古族只占它本民族人口的三分之二左右,即一百四十万人中的一百多万人,另外占三分之一弱的几十万蒙古族人就分在各地,比如在东北、青海、新疆还有蒙古族的自治州或自治县。即将建立的宁夏回族自治区,那里的回族人口只有五十七万,占自治区一百七十二万人口的三分之一,只是全国回族三百五十多万的零头,就全国来说也是少数。还有三百万分散在全国各地,怎么办呢?当然

---

① 《1949—1966 中共西藏党史大事记》，中共西藏自治区党史资料征集委员会编，第 47 页，拉萨，西藏人民出版社，1990。1954 年 8 月 2 日，在《关于接待达赖、班禅的招待、宣传方针》中，中央政府又明确地说：“中央的方针是在西藏地区逐步地实现统一的区域自治，……把达赖、班禅两方面的爱国力量和其他爱国力量团结起来建立统一的西藏自治区。”见同上书，第 50～51 页。

还是在各地方设自治州、自治县和民族乡。藏族也是这样。西藏自治区筹备委员会所管辖的地区,藏族只有一百多万,可是在青海、甘肃、四川、云南的西藏自治区、自治县还有一百多万藏族人口,这些地方和所在省的经济关系更密切,便于合作。”<sup>①</sup>截至 2006 年年末,西藏自治区总人口 281 万,藏族人口占 92% 以上,与 1951 年的 117.09 万相比,人口增加了 166.91 万人。西藏自治区之外的藏族人口也同比增长,占据整个藏族人口的二分之一。

民族区域自治的第三个原则是共同发展的原则。民族区域自治制度的设计者认为,多民族“宜合不宜分”,但这一原则不是简单强调“民族同化”,否则就不会考虑特殊地区如藏区的民族统一问题了。在实行民族区域自治的过程中,无论是毛泽东还是周恩来,他们都对大汉族主义给予严厉批判,但也同时指出:无论是对大汉族主义的批评,还是对地方性民族主义的批评,都必须具体地讲,而不是抽象地讲,否则也会扭曲事实,造成民族对立和分裂。民族区域自治的目的是让不同民族共同发展,而不是把少数民族孤立起来,为此扩大自治区域,促进民族合作,就成为让不同民族共享发展成果的方式。周恩来以广西壮族自治区为例说:“在成立壮族自治区的问题上,我们也正是用同样的理由说服了汉族的。到底是成立桂西壮族自治区有利,还是成立广西壮族自治区有利?单一的壮族自治区是不可能有的。因为即使把广西壮族聚居的地方,再加上云南、贵州的壮族地区,划在一起,作为一个壮族自治区,它内部还有一百多万汉族人,而且其中的两个瑶族自治县也有四十多万人,汉族、瑶族合起来有一两百万,所以也不可能是纯粹单一的民族自治区。如果这样划分,壮族自治区就很孤立了,不利于发展经济。在交通上,铁路要和广西汉族地区分割;经济上,把东边的农业和西边的工矿业分开。这是很不利于共同发展

---

<sup>①</sup> 引自周恩来在 1957 年 8 月 4 日青岛民族工作座谈会上的《关于我国民族政策的几个问题》的发言,《周恩来选集》下卷,第 256 ~ 257 页,北京,人民出版社,1981。

的,而合起来就很便利了。所以广西壮族自治区也是一个民族合作的自治区。”<sup>①</sup>总之,结合了区域自治和民族自治的构想包含了两个主要前提:第一,不同族群可以共存、交往并保持自己的民族特色;第二,以民族地区而不是民族为单位形成自治,可以帮助少数民族发展经济,以免让少数民族像北美印第安人那样变成孤立于主流社会之外的存在,或者像许多弱小民族那样在进步主义的潮流中接受考茨基所说的“古董家具”的角色。

### 3. “多元一体”与民族区域及其混杂性

民族区域自治制度是以“中华民族多元一体格局”为前提的。正如民族区域自治制度不同于加盟共和国类型,“中华民族多元一体”的观念也不同于民国时代有关“中华民族是一个”或“中华民族是多个宗族的融合体”的民族主义论述。较之于上述“中华民族”的论述,“多元一体”观念强调的是多样性与混杂性的统一。首先,不同于前一种论述中的“一个”或“融合体”概念所内含的汉族同化其他各少数民族的观点,“多元一体”强调的是混杂和融合的漫长过程,而不是单方面同化,费孝通说:“它的主流是由许许多多分散孤立存在的民族单位,经过接触、混杂、联结和融合,同时也有分裂和消亡,形成一个你来我去、我来你去,我中有你、你中有我,而又各具个性的多元统一体。这也许是世界各地民族形成的共同过程。”<sup>②</sup>其次,费孝通的“多元一体说”不仅是指多族群共存的状态,而且也指任何一个被界定为民族的社会都存在多元性。因此,多元一体同时适用于中华民族、汉族和各个少数民族。我在川西北藏族和羌族的村寨访问时,发现它们毗邻而居,相互交往密切,但各自保持着文化特性;在云南和贵州调查时,

① 引自周恩来在1957年8月4日青岛民族工作座谈会上的《关于我国民族政策的几个问题》的发言,《周恩来选集》下卷,第257页,北京,人民出版社,1981。

② 费孝通:《中华民族的多元一体格局》,费孝通等著,见《中华民族多元一体格局》,第1页,北京,北京民族学院出版社,1989。

我到苗寨参加民间节日,其他民族村寨的年轻人也来参与活动,村民的认同并不必然以“族群”为尺度,也可以以地理(如河流和山川的位置)或其他条件为根据。在中国西南地区,许多村庄是杂居式的,有些村民一家人就包含了好几个族群。“乡”自身就是多元性的,也是流动性的,比如在金沙江河谷地带,同一个村的村民中有好些族群,其中的藏族多半是从别处移民来的或者出嫁到这个地方的。中国西南地区多族群和谐共存的状态是当代世界中文化多样性的典范,其中必定包含了许多文化的、制度的和习俗的条件和智慧,很值得我们总结。若硬性地为每个民族划定居住边界,以单纯的“民族”为单位对之进行分割,那不是悲剧性的吗?

就“多元一体”这一论题而言,多元性是比较易于论证的方面,而一体性的论证较为困难。“中华民族”不但是指在几千年的历史过程中逐渐形成的自在的民族实体,而且也是指在近百年与西方列强的对抗中,转变为一个自觉的民族的政治实体。就前一个意义而言,“多元一体”是指各族人民在日常生活中形成的密切联系、共同经验和历史传统(包括各种习俗和政治传统);就后一个意义而言,“多元一体”指的是基于上述联系而产生的政治共同体。因此,这不是一个以本质性的族性概念为中心的民族概念,而是以作为公民共同体的“人民”为主体的政治实体。正是由于“中华民族”是一个政治实体,而不是已经完成的事实,它就仍然处于一个形成和建构的过程之中,持久地依赖于一代又一代人的探索和实践。一些西方的历史研究和文化研究将精力花在以“多元”解构“一体”上,却很少研究这个“一体”的建构所具有的历史内含和政治内含,甚至没有意识到这个“一体”也包含了各少数民族的“一体性”和民族区域的“一体性”,从而也不可能了解所谓“一体”,最终只能是“互为一体”——我把它称之为“跨体系社会”。

在文化研究中,人们对于“一体性”的概念感到普遍的恐惧,认为“一体”是人为的、国家性的,而多元性或族群性是原生性的(至少相对于国家认同而言是如此)、自然的、更真实的,进而推论族群认同如

何被国家认同所压抑。这种看法看似反民族主义,但其实还是建立在民族主义的认同政治之上。1950年代展开的民族识别过程显示:许多民族的自我认同恰恰是国家建构的产物。以生活在“藏彝走廊”东北部(主要集中在甘肃陇南的文县、四川省的平武县和阿坝藏族羌族自治州的九寨沟县)的白马藏族为例,《史记·西南夷列传》以“白马氏”相称,此后史书分别称之为“氐”、“夷”、“白马夷”、“白马氏”、“龙州蛮”、“氐羌”等。1950年在成立“平武县民族自治委员会”时,人们发现“白马番”与“白草番”、“木瓜番”之间的差别,而“白马番”又弄不清楚自己是什么民族。后经协商,将史书所载的上述“龙安三番”暂定为藏族,并于1951年7月成立了“平武县民族自治委员会”,后改名为“平武县藏族自治区”。但实际上,在民族识别之前,“白马氏”并不自认藏人,1954年达赖路过当地时,西南民族学院的藏族学生前去朝见,而白马人因无朝拜活佛并向其献哈达的习俗拒绝前往,险些酿成冲突。1978年,费孝通在《关于我国的民族识别问题》中提出“白马藏族”不是藏族的可能性问题,<sup>①</sup>民族研究内部也产生了有关白马藏族是否是藏族的大量研究成果,后来出于政治稳定的考虑,仍然维持白马人为藏族的说法。<sup>②</sup>这个例子不但说明了族性的自我界定并不比更大的社会共同体更为真实,而且也说明有关族性的识别理论本身先天地带有许多问题。这是从近代民族主义实践和知识中产生的问题。因此,只有超越民族主义知识的限制,才能发掘古典的和现代的智慧,为一种以多样性为前提的平等政治提供理论资源和实践的可能性。

民族区域自治概念中的“区域”概念尤其值得注意,因为区域的概念超越了种族、族群以及宗教等范畴,同时又将这些范畴融合在自然、人文和传统的混杂空间里。费孝通曾将中华民族聚居地区归纳为六大板块和三大走廊的格局,六大板块即北部草原区、东北部高山森林

① 费孝通:《关于我国的民族识别问题》,《中国社会科学》,1980年第1期。

② 曾维益:《白马藏族及其研究综述》,载石硕主编《藏彝走廊:历史与文化》,第208~232页,成都,四川人民出版社,2005。

区、西南部青藏高原区、云贵高原区、沿海区和中原区,三大走廊是藏彝走廊、南岭走廊和西北走廊,其中藏彝走廊包括从甘肃到喜马拉雅山南坡的珞瑜地区,这一走廊是汉藏、藏彝接触的边界,也聚居着许多其他族群。<sup>①</sup>较之单纯的族裔民族主义的观点,这种以区域为中心形成的独特的中国观包含对中国各族人民多元并存的格局的理解。如果将民族区域自治与晚清以降逐渐展开的关于地方自治的讨论做个比较,也可以找到一些相似点和不同点。以康有为的《公民自治篇》为例,<sup>②</sup>作者在广泛讨论中西各国的自治经验基础上,以乡为单位构想了一整套自治制度。从较低、较小的基层实行自治,能够充分发挥公民的积极性,又避免了由于自治体过大而产生的集权趋势,实际上也更能够保障国家的统一和稳定。康有为在文章中没有讨论民族问题,但他对于地方自治的思考与他对当时革命派的反满民族主义的批判是一致的,也是与他对北魏以降中国族群混杂的历史看法是一致的。考虑到中国西南和西北地区许多村、镇民族混居的情况,以乡为单位的自治可以照顾到基层社会多族群聚居的形态。在中国的西南或西北,基层自治很可能就已经是“民族区域自治”了。伴随着通讯技术和其他网络的发展,为促进不同区域、城市之间的网络式联系,中国的行政区划很有可能、也有必要向小型化方向发展。在这一条件下,取消、缩小或弱化省一级政府机构,更多地设立直辖市一县的体系,而在县以下,则赋予更多的自治权,势必成为一个自然的选择。

在有关西藏问题的争议中,西藏自治区与达赖喇嘛的“大藏区”概念的区别是一个经常被提及的话题。“大藏区”不但包括西藏自治区,

---

① “六大板块和三大走廊”的说法是李绍明根据费孝通的《民族社会学调查的尝试》、《深入开展民族调查问题》两篇文章中的有关论述总结而成,二文分别出自费孝通:《民族研究文集》,第268~285、295~305页,北京,民族出版社,1988。见李绍明:《藏彝走廊研究中的几个问题》,《中华文化论坛》,2005年第4期,第5~8页。关于藏彝走廊的论述,参见李绍明《费孝通论藏彝走廊》一文,见《西南民族学院学报》(2006年1月)第27卷,第1期,第1~6页。

② 康有为:《公民自治篇》,《康南海官制议》卷八,上海广智书局,1905年版。

而且也包括青海全省、半个四川、半个甘肃、四分之一云南、新疆南部，其中包括许多非藏族聚居区，总面积约占中国全部国土四分之一。如同石硕所指出的：要理解这一区域的形成，首先，需要抛弃那种从一开始就把西藏文明视为中原文明的一个附属部分的观点，其次，需要理解西藏文明在漫长历史中逐渐向东扩展，以致深深地与中原文明相互渗透的历史原因。从时间上说，西藏在元代才被纳入中原王朝的统治系统，但“在13世纪以前，西藏文明无论在地域空间上或是文化背景上都已强烈地表现了一种东向发展的趋势。这种趋势，从地域空间上来说，表现在7世纪以来西藏文明在地域上的东向发展，这主要是通过吐蕃王朝强大的武力扩张而得以实现的。”<sup>①</sup>吐蕃的扩张是全方位的，但它在向北和向西的扩张中遭到巨大困难，逐渐形成了东向扩张的态势。在7世纪初叶，在唐朝与新兴的吐蕃王朝之间的这个“非常辽阔而又相对薄弱的中间地带”，也即今天大藏区涉及的范围。在这个区域内从北向南依次分布的民族和部落包括土谷浑、党项、白兰羌、东女国，它们先后被吐蕃征服，但各部落仍使用自己的语言，而河陇一带则是汉人聚居区。综合各方面的因素，“藏民族形成的时间既不是松赞干布统一西藏高原诸部之时，也不是吐蕃王朝时期，而应该是在吐蕃王朝灭亡以后到13世纪以前这一历史时期。”<sup>②</sup>换言之，藏族的形成本身也是“多元一体”的。13世纪蒙古势力扩张，元朝对西藏的百余年统治，使得西藏与中原地区的关系发展到了一个新的阶段，即便在元朝灭亡后，承元而起的明朝也能迅速确立对西藏的统治关系。这一统治关系的确立并不是明朝单方面强制的结果，也包括了西藏方面主动和迅速地投入这一统治关系。清朝更是在蒙古各部归顺和臣服的基础上获得了对西藏的统治权，而在1696年击败噶尔丹反叛之后，蒙古势力对西藏的直接统治逐渐向清朝转移，1720年，清朝出

① 石硕：《西藏文明东向发展史》，第11页。

② 同上书，第72、102页。

兵西藏驱逐准噶尔部则是这一直接统治关系的确立。西藏东扩的努力甚至在西方(尤其是英国)殖民主义介入中国问题的过程中也并未停止,1913年10月10日,西藏方面在英国人主导的西姆拉会议上提出的边界主张划入了西藏东部大片汉人聚居的富饶土地,而与此相应,中方的方案在重申中国主权的同时,将西藏边界线划在距离拉萨一百多公里的江达地区。1918年,在康区冲突之后的《停战协定》中,藏方甚至将边界扩展至金沙江流域。在今天的西藏自治区,除藏族居民外,也还有汉族、回族、门巴族、珞巴族、纳西族、怒族、独龙族以及僜人、夏尔巴人居民世代居住。从历史发展的角度看,先后融入藏族的成分也包括汉族、蒙古族、满族、羌族、纳西族等,而一部分藏族人口在历史长河中又分别融入汉、蒙古、回、羌、纳西等民族之中。那种认为西藏只是在中原力量的强制下才纳入中国范畴的观点是想当然的结果。“大藏区”是西藏文明东向发展和中原文明向西扩展的多重过程的产物,不要说达赖喇嘛在历史上从未统治过这样规模的西藏,即使在民主改革之前的西藏地区,他和噶厦政府的管辖范围也未及全藏,班禅拉章管辖的后藏和藏北部分地区(以及萨迦法王统治的一小块地区)就从来不在他的管辖之下。将藏人居住的地区全部纳入民族自治范畴,完全没有顾及这一区域是在漫长历史中形成的民族混居区域,一旦以族群划分政区,势必形成对这一区域内其他族群的压抑、排挤和驱离。从这一角度看,周恩来提出既扩大自治区域,以使得区域内的不同族群合作交往、共同发展,又考虑到自治结构的多重性,是一个包含了历史洞见的构想。

#### 四、“后革命”、发展与去政治化

##### 1. 如何解读民族政策的危机?

在民族冲突频繁的世界里,中国少数民族地区的多族群共存状态最值得我们珍视。民族区域自治制度是对中国历史传统和现代革命

经验的总结,它为中国民族地区的多族群共存提供了制度框架。但是,正如一切制度一样,如果没有各族人民的积极参与,没有各族人民和每一个公民当家做主的认同感,制度本身就会僵化、保守,成为纯粹由上至下的社会控制和管理系统;如果不尊重少数民族的文化和习俗,完全按照主流社会的想法由上至下、由外到内地抬高或贬低某一族群的位置,很可能粗暴地改变当地的族群关系,造成矛盾和冲突。“3·14”事件爆发后,民族区域自治本身受到来自不同方向的质疑,其中马戎教授的研究最为集中和深入。根据他的分析,中国民族政策的主要危机表现在:第一,在当代中国的市场扩张中,收入差距大幅度上升,其中集中表现为区域差异、职业差异、教育水平差异和族群差异,但由于民族区域自治制度将族群置于中心,从而将复杂的、主要不是由于族群问题而造成的不平等凝聚在民族矛盾上,成为当前民族矛盾的催化剂;第二,中华人民共和国建国以来,为全面实现民族平等,各级政府对少数民族实施系统的优惠政策,其中主要包括:一、生育优惠政策,即对少数民族不实行计划生育或放宽计划生育的尺度;二、少数民族学生在高考录取中普遍享受优惠待遇;三、政府在贷款、救济金发放、项目投入及其他经济领域对自治地区的少数民族成员实施不同程度的优惠政策。这些优惠政策的实施也是对非优惠群体的歧视,并导致了优惠群体与非优惠群体、尤其是大族群与少数民族之间的矛盾和歧视关系。<sup>①</sup> 一个总的意见是:应该将问题集中于缩小区域差别和阶级或阶层差别,而不是通过制度安排,将族群差异稳固化,进而造成族群或民族间的矛盾和冲突。

任何一项政策和制度安排都是一定历史条件发生变化的产物,政策和制度的调整是不可避免的。马戎对于中国民族政策的上述批评是以大量事实为依据的,我也完全同意他对民族识别过程中的大量人

---

<sup>①</sup> 马戎:《经济发展中的贫富差距问题——区域差异、职业差异和族群差异》,《北京大学学报》(哲社版)第116~117页,2009年第1期。

为的族群划分的批评,但是否应该就此否定民族区域自治制度,以行省制加以替代,以促进全国各地制度上和公民身份(这里指的是公民身份中仍然内含的民族差异)上的彻底同一呢?原则上说,公民一律平等是一个基本出发点,但在世界范围内,这一形式主义的平等与实质的平等之间经常出现差异。在规范的层面强调公民一律平等,与在社会实践的层面承认差异以促进平等的实现,也即在形式平等与实质平等之间构成平衡,是民族区域自治构想的出发点。此外,全球化、市场化和现代化正在世界范围内产生文化同质化的现象,通过何种方式既促进平等又保存文化差异,也是我们考虑问题的必要的出发点之一。如果将民族区域自治视为西藏危机的根源,很可能放过了更深刻的症结。我认为应该在政策问题与民族区域自治的构想之间做出区分,以便我们可以在取消民族区域自治还是改进、完善和发展民族区域自治问题上做出抉择。按照周恩来对于民族区域自治的权威解释,民族区域自治并不等同于民族自治,其着眼点同样在区域,只是考虑到其中一些区域更多地栖居着汉族以外的其他民族,文化、习俗和生产生活方式有别于其他地区,因而将之界定为民族区域。与汉族中心区域相比,这些地区普遍地存在着经济、教育等方面的落后状态。从原理上说,民族区域自治的构想正是为了促进民族合作、共处、融合,创造一个普遍平等的新社会,它恰好反对那种将族群概念本质化和中心化的自治观。在这个意义上,探讨中国社会“多元一体”现象,回顾社会主义时期的民族政策,不是要讨论一种普遍适用、僵化不变的制度形态,而是要说明在什么条件下这一制度提供了多族群和谐共存状态的条件,又在什么样的条件下产生矛盾和危机。如果民族区域自治制度出现了危机,那么,为什么恰恰是当代条件下产生了危机,而不是在更早的社会主义时期?

民族区域自治制度面临的危机是社会变迁的产物。西藏地处雪域高原,是相对单一的藏族聚居区,但并不是孤立隔绝的世界,它的命运与整个中国的变迁息息相关。西藏第一代革命者平措汪杰在给胡

锦涛的信中提到西藏 95% 的财力依靠中央和其他省市的支援,<sup>①</sup>这个支援既包含了直接财政资助,也包括帮助西藏发展自身的经济。即便在“文革”时期,中央对西藏的财政补贴年均增长也在 9.09%。<sup>②</sup> 改革时期,西藏对医疗、教育、科技、兽医服务等实行免费供给,其他生产资料和生活必需品也给予高额补贴,2000 年以降,西藏地区的 GDP 平均增长 12%。西藏人民在住房、收入等方面的提高是得到公认的,《远东经济评论》(*Far Eastern Economic Review*) 在西藏暴动之后发表的评论中也承认西藏城乡人民的收入成倍增长。<sup>③</sup> 事实上,在面对西方媒体的指控时,中国政府和媒体也是以西藏的经济发展为由进行辩护。但问题是:为什么从 1980 年代末至 2008 年,西藏的危机却日益地深刻了?

中国官方的指控是外来势力和流亡力量的组织、策划和内外呼应,这一点并非无据,近代西藏的历史也可以提供佐证。沙伯力(Barry Sautman)在《西藏与文化种族屠杀的误释》(“*Tibet and The (Mis) Representation of Cultural Genocide*”)中对此早有许多描述。2001 年,当国际奥委会在莫斯科宣布北京获得 2008 年奥运会主办权之后,达赖喇嘛在俄国的特使阿旺格勒(Ngawang Gelek)对记者说:“中国一直在对西藏进行种族的和文化的屠杀”,奥委会不应授予北京以举办权。他还补充说:“俄罗斯联邦内的车臣享有比中国的西藏多百倍的自由。”早在 1980 年代晚期和 1990 年代初期,藏青会的负责人就说:“在西藏的中国人没有一个是清白的,战争将针对着每一个那里的平民。”2003 年藏青会的领导人也提到要训练游击战士,并说:“我要问达赖喇嘛:‘如果每天杀一百个中国人能够换取西藏独立,你做不做?’如果他说不做,那他不能担任西藏人民的领袖。”在 1995—2000 年间,藏

---

① 平措汪杰:《写给胡锦涛的信》,见 <http://www.washeng.net/>。

② 见徐明旭《阴谋与虔诚:西藏骚乱的来龙去脉》第 8 章,该书在“多维新闻网站”连载。

③ Ben Hillman, “Money Can’t Buy Tibetans’ Love”, *Far Eastern Economic Review*, April 2008.

青会在拉萨策划了九次爆炸。<sup>①</sup>最近一家德国媒体也披露了西藏流亡团体与一些西方国家政界人士策划反对中国奥运会的消息。

但是热衷于“西藏独立”的只是少部分内外精英,如果认为西藏暴动只是政治阴谋而没有深刻的社会基础,也会导致错误的判断。从1980年代后期至今,中国经济取得了惊人的成就,脱贫人口在第三世界国家的发展中是罕见的,但社会危机并没有因为经济发展而消失,恰恰相反,在发展主义的主导下,贫富分化、区域分化、城乡分化以及生态危机已经达到了极其深刻的规模,而大规模的社会流动也成为社会动荡的重要条件。在过去这些年中,各种“群体性事件”频仍,有些规模并不小,区别在于这类事件大多为自发的、自我保护性的社会运动,而西藏骚乱却是暴力化的。因此,除了暴力化的特征和存在着外部分裂势力之外,西藏问题不能以完全的特殊论或例外论给予说明,而必须置于整个中国的社会变迁之中加以分析。以我肤浅的观察,下述三大相互联系、相互纠缠的变迁对于理解当前西藏问题十分关键:一、社会主义时期的阶级政治彻底消退,社会关系根本重组,早期民族区域自治的实施条件发生了重大转变;二、市场关系全面渗透,人口构成发生变化,经济收入和教育方面的差距拉大;三、民族文化面临危机,宗教复兴,寺庙和僧侣规模激剧扩张。所有这些问题均发生在中国的高速经济增长和严重社会分化的大背景下。我把它们概括为“去政治化”、“市场扩张”与文化危机及“宗教扩张”的同步过程。

## 2. 民众的观点、民族的观点与两种身份政治

首先,与上文提及的哈里代所谓的“后殖民羁押综合症”不同,我认为西藏危机产生于“后革命”语境中的“去政治化”过程。如前所说,中华民族是以人民为主体的政治共同体,它的制度建设、社会政策

---

<sup>①</sup> See *Cultural Genocide and Asian State Peripheries*, ed. Barry Sautman, Gordonsville, VA, USA, Palgrave Macmillan, 2006, pp. 165-188.

和民族政策都必须考虑这一政治共同体的基本原则,即人民主体原则。任何与这一原则相违背的制度安排、社会政策和民族政策都可以视为“去政治化的政治”。因此,“去政治化”概念中的“政治化”与以族群关系为中心挑动敌我对立的“政治化”概念是完全不同的。<sup>①</sup>在有关西藏问题的争议中,大部分讨论集中于西藏的历史定位问题,例如13世纪元朝首次将西藏纳入政治版图,17世纪清朝对于西藏的合法统治,19—20世纪西藏在国际承认关系中从属于中国主权的历史地位,民国政府与达赖的关系,<sup>②</sup>1951年5月20日《中央人民政府和西藏地方政府关于和平解放西藏办法的协议》(简称《十七条协议》)的签订,以及究竟是谁撕毁了《十七条协议》,等等。但是,西藏的地位问题既不仅仅依存于国际承认关系,也不仅仅取决于中央政府与达赖喇嘛及噶厦政府间的协议。从1949年10月中华人民共和国成立,到1971年10月25日中国恢复在联合国的席位,中国自身尚未获得美国操纵下的联合国的承认,但中国因此就没有主权地位了吗?1959年西藏平叛引起西方舆论一片喧嚣,但有哪个西方国家承认西藏为独立国家了?这一事实证明:新中国的政治主体性建立在它自身的历史地基之上,这就是中国人民作为一个政治主体的崛起,没有这个前提一切都谈不上。在我看来,忽略这一政治过程来讨论西藏问题本身就是“去政治化的政治”的话语形式。<sup>③</sup>

---

① 马戎在《理解民族关系的新思路——少数民族问题的“去政治化”》(《北京大学学报》(哲学社会科学版)2004年第6期)一文中也使用了“去政治化”这一用语,但和我在这里的使用完全不同。他指的是近代西方民族主义运动将族群作为政治单位并谋求政治目标的现象。他要求综合传统的文化,以公民为单位形成普遍的公民政治。就此而言,他对“政治化”的批评与我对“去政治化”的批评有重叠之处。不同之处在于:我所谓“去政治化”即对人民政治过程的否定或偏离,而后者恰好是中华民族得以超越民族分裂和矛盾而形成一统政治实体的前提。

② Lin Hsiao-ting, “War or Stratagem? Reassessing China’s Military Advance toward Tibet, 1942-1943”, *The China Quarterly*, 2006, pp. 446-462.

③ 关于“去政治化的政治”,请参见拙著《去政治化的政治:短二十世纪的终结与九十年代》,北京,生活·读书·新知三联书店,2008。

19世纪以降,殖民主义和资本主义创造了一种全球性的局势,革命和变革既不是绝对本土的,也不是绝对外来的,而是在内外互动中形成的。在这种互动中,新的政治主体被创造出来。在讨论中华民族概念时,如果不能从近代中国革命观点去理解民族认同,也就没有可能完整地把握后革命时代的中国民族问题。霍布斯鲍姆(Eric J. Hobsbawm)在讨论法国革命和美国革命与这一时代的民族观念时也曾指出:“如果说民众革命的观点对‘民族’有任何共识的话,那就是民族是无关乎语言、族群或其他类似要素,尽管这些因素可以增加集体认同感。就像维拉(Pierre Vilar)所言,在民众眼中,民族—人民最重要的特质在于:它是公益公利的代表,可以对抗私利与特权。”<sup>①</sup>因此,族群差异、共同的语言、宗教、领土以及共同的历史记忆虽然是近代革命不断诉诸的要素,但并不是中华民族形成的唯一的决定要素。没有对抗西方列强和创造新的政治的过程,中华民族作为一个自觉的历史主体就难以诞生;没有各族人民共同参与建设新中国的实践,中华民族就不可能成为一个自觉的政治实体。就西藏而言,从1951年西藏和平解放到1959年平叛及藏区民主改革的逐步展开,这一历史进程并不只是中央政府与西藏上层统治者之间的谈判过程,而是一个社会解放的过程。如果没有近代殖民主义和中国革命的发生,这一进程不可能发生;如果没有西藏人民抵抗外来入侵和内部压迫的斗争,这一进程同样不可能发生。从1772年东印度公司利用不丹、库赤、白哈土邦的纷争遣使入藏,到1886—1888年隆土山战役及1890年《中英会议藏印条约》的签订,从1894年围绕勘界问题发生的冲突到1904年英军入侵拉萨,西藏僧俗人民与帝国主义势力之间进行了长期的斗争。太平天国运动后期,川西北地区的藏族、羌族人民也发生过反抗清朝的起义斗争,这些起义与其他地区的各种社会斗争相互呼应。青

---

① 埃里克·霍布斯鲍姆:《民族与民族主义》,李金梅译,第22页,上海,上海人民出版社,2000。

海、云、贵、川是长征经过的区域，<sup>①</sup>革命政治自身也受到与少数民族接触的影响。抗日民族统一战线的主张显然已经不同于长征前的单纯的民族自决主张。在长征之前，中国革命队伍中很少少数民族成员，但长征后少数民族成员有所增加，延安时期中央党校设立了少数民族干部训练班，他们后来成为派往民族地区的、具有双重身份（当地人与革命者）的骨干力量。中华人民共和国建立后，许多少数民族领导人对于中国少数民族地区的稳定、团结和发展贡献很大。事实上，早在新中国成立之前，在藏族地区，就曾出现过由邦达饶嘎（Rab dgav）领导的、信奉孙中山主义并与国民党接近的“西藏革命党”，也曾活跃过“藏族共产主义运动”各组织、“藏族统一解放同盟”、“东藏人民自治同盟”和“中共康藏边地工委”等革命组织，其中的活跃分子后来成为西藏各级领导干部。

但是，与中国其他地区相比，西藏在 1950 年代的变迁有其特殊性。这个特殊性包括两个方面：第一，西藏社会有着较为发达的上层政治—宗教结构，任何大规模的社会变迁都无法绕过对于这一上层政治—宗教结构的变革；第二，西藏社会在 19 和 20 世纪曾经有过寻求现代化的努力，但这些努力很快在西方帝国主义的入侵和统治集团内部的保守势力的压制下烟消云散，从而丧失了西藏社会内部展开现代性变革的机会。因此，1950 年代的社会变迁主要地不是西藏社会内部社会改革或阶级解放运动的产物，而是在中国革命胜利的背景下，由中央政府与达赖和噶厦政府谈判以达成和平解放的结果。1956 年，中央政府承诺暂时（“六年不改”）不在西藏地区实行民主改革，保存旧的制度，但这一承诺并不意味着放弃西藏的民主改革。这一态势对于中央政府和西藏上层集团都是清楚的。1959 年西藏事变的背景与 1950 年代在东部藏区的土地改革及其对西藏地区的影响有着密切关系，即一方面西藏上层统治阶级感到恐慌，另一方面藏区的解放和变革正在涌动。1959 年“平叛”是一个重大政治危机，即中央政府与西

---

① 罗开云等：《中国少数民族革命史》，第 78～79 页，北京，中国社会科学出版社，2003。

藏上层精英之间的合作宣告彻底破裂。正是以这一危机为契机,中国政府以土地关系的改变和阶级政治为中心,彻底根除了农奴制度,使得西藏的社会关系发生了巨大的转变。由于藏区土地制度不但与贵族等级制相关联,而且也和寺庙有着千丝万缕的联系,而农奴又是“庄园制度与政教合一制度赖以生存和发展的基础”,因此,在“政教合一”的社会体制中,土地改革的实行和农奴的解放不可能不波及宗教领域。戈尔斯坦指出:“西藏存在着两种类型的经济生产资料,即由世俗贵族、寺院和活佛占有的庄园份地和直接由噶厦政府控制的土地。西藏的绝大多数土地和民众都被纳入庄园制度中:据中国方面的最新统计表明,旧西藏的三大领主所经营的庄园拥有全部可耕地的62%,其中宗教集团的庄园占有可耕地总数的37%,贵族的庄园占有可耕地的25%。”<sup>①</sup>戈伦夫(Tom Grunfeld)的研究也证明:民主改革前,格鲁派最大的寺院哲蚌寺拥有185座庄园,2万名农奴,300个牧场,16000名牧民。<sup>②</sup>这一土地和劳动的占有关系一直渗透到最基层的村庄。<sup>③</sup>因此,在“政教合一”的社会体制中,土地改革的实行不可能不

---

① 梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第4、2页。

② 谭·戈伦夫:《西藏:神话与现实》,《新中国》,1975年第1卷,第3期;梅·戈尔斯坦:《喇嘛王国的覆灭》,第31页。

③ 据郭净编《飘流客》57期(2008年4月)所载《雪山之书》(第14章序)的叙述,20世纪50年代以前,德钦藏族社会的基层结构是“政教合一”体制,“其中分为两套系统,分别以土司和寺院为首,都通过伙头和正户实现对所属自然村的管理。每个村庄的农民,需经过伙头、老民同意,并征得土司和寺院的许可,立了门户,才有权分得土地,成为‘正户’。一般来说,正户都是从古代沿袭下来的老住户。其他没有门户的,是破产的农民、长工、奴隶等。”“土司管伙头,伙头管正户,正户又管村中佃户、奴隶。据1950年代调查,全县户口中正户660户,并有2378户佃农和奴隶。正户中有23个村要承担两个喇嘛寺的负担,称为‘取日’(即喇嘛寺的百姓),对喇嘛寺交定租,服劳役。‘取日’可买卖土地,但只限于正户之间,买卖土地时,只要到喇嘛寺拨租即可,卖主需送地价三分之一给喇嘛寺。喇嘛寺在契约上盖印。土地上的小纠纷,则由喇嘛寺在收租时调解,如系较大的纠纷,则由喇嘛寺与土司头人共同调解。喇嘛寺在‘取日’上除有收租、劳役的特权外,政治上的管辖属千总。其余村子的正户称为‘车瓦’,他们不承受寺院的负担,只承受土司交纳粮食和差役的负担。”<http://www.strongwind.com.hk/catalog/80045a6b-3c6c-4df0-9a2d-6aead5705225.aspx>。

波及宗教领域；又由于相较于其他地区，西藏地区的土地改革具有更多的自上而下（从其上层贵族的角度看，也是由外而内）的性质，这一过程的暴力性就格外突出。班禅喇嘛在其晚年的上中央书中对此有许多描述，无论是否准确，土改过程中的暴力问题是极为严重的。1980年代，中央政府在清理“文革”问题时，对西藏地区发生的悲剧性错误进行了甄别、检讨和纠正，也证明西藏的民主改革存在大量问题。

但是，对历史的清理和反思不应否定如下重大事实，即普通藏民通过土地改革而获得了新的政治和经济地位，成为完全不同于“政教合一”和农奴制时期的佃户、长工和奴隶的社会成员；如果没有这一前提，就无法解释为什么从1950年代至1980年代，西藏虽然存在着各种各样的危机、矛盾甚至破坏（如“民主改革”时期的过激政策和“文革”时期对宗教和文物的破坏及派性斗争），但这些危机、矛盾、冲突和破坏与今天意义上的“西藏问题”及认同危机具有完全不同的意义。由一些年轻学者撰写的《藏区“3·14”事件社会、经济成因调查》也印证了我的观点。他们的调查报告说：“自50年代末开始，中央先后在安多和卫藏区域推行土地改革，废除了寺院经济和部落—土司等基础经济制度和结构，废除农奴等封建人身依附关系，将土地牲畜等基本生产资料分配给农民。通过基础生产资料制度的变革，农牧民获得了生产资料，藏族整体的生活水平有了一个很大的提高。当时藏区的核心产业依旧是农牧业以及初级手工业。这一经济基础的变革极大地改变了藏区人民的生活水平，一定程度上在藏区成功地建立起了新的合法性和认同感。”藏族民众至今保留着的对毛泽东的崇拜不是单纯的宗教现象，而是1950—1960年代中国社会重新创造自身的社会主体性的产物。“在计划经济体制下，藏区开始获得中央在人力、物力、财力上的大力支持。政治制度和经济基础的改变使得藏区整个与汉

族地区在制度层面达到了一致。同时藏区的社会结构也发生了变化。”<sup>①</sup>正是这一新的社会主体性的产生将西藏统治者竭力渲染的汉藏关系问题转变为社会解放问题。换句话说,民族区域自治制度在社会主义条件下是有效确立合法性和认同感的制度建设。

西藏“民政”确立了两个原则,即平等政治的原则和政教分离的原则,这不但使得与宗教社会密切相关的农奴制度彻底解体,而且也为西藏的政治和经济提供了新的主体——即通过阶级解放、民族平等而产生的人民主体。“翻身农奴”这一称谓其实正是新政治的合法性基础。历史地看,人民主体的创造是与那个时代的阶级政治密切相关的,对“阶级政治”所产生的各种矛盾与悲剧性后果的检讨不应掩盖一个重要的努力,即通过土地改革,整个西藏社会关系发生了大转变,“百万农奴”的身份转变提供了革命政治的正当性。当代“西藏问题”是在中国实行市场化改革和日渐融入全球经济的背景下发生的,而上述两个原则发生变异和转化也正是这一过程的产物。从平等政治的角度看,“民主改革”铲除以农奴制为主要内容的等级制,进而改造了阶级关系,而市场化改革则重构了经济关系,并以产权关系为中心将社会分化合理化。在90年代的中国,1950—1960年代产生的政治基础逐渐转型,这一点在民族地区也不例外:伴随着新的社会分化,早期革命政治的正当性陷入了危机。如果社会主义国家改变西藏宗教社会的政教合一体制的过程是一个激进的世俗化过程的话,那么,市场化改革则是一个更为激进的世俗化过程。这两个进程的主要区别在于:前者在推进政教分离的过程中,不仅改造了西藏社会的政治、经济结构和阶级关系,而且也创造了一个对于西藏人而言准宗教的价

---

① 公盟法律研究中心:《藏区“3·14”事件社会、经济成因调查》(方堃、黄莉、李响执笔),打印稿,第5~6页。这份调查报告曾在网络短暂流传,但始终没有正式发表。英文译文见 <http://blog.foolsmountain.com/2009/06/02/an-investigative-report-into-the-social-and-economic-causes-of-the-314-incident-in-tibetan-areas/2/>。

值体系(政治与信仰之间的新的合一形态),<sup>①</sup>而后者恰恰相反,它以经济和市场力量摧毁了社会主义时期的价值体系,从而这一世俗化过程恰好为宗教扩张提供了基础。由于市场化过程扩大了国家与公民之间的距离,为宗教对各社会领域的渗透提供了可能性,西藏社会较之前三十年显然更接近于一个宗教社会——一个建立在市场和全球化条件下的宗教社会。在当代条件下,宗教体系不但为全球化、市场化和世俗化的力量所渗透,而且其功能也发生了重要转变:藏传佛教日益成为西藏社会维系自身认同的主要根据。显然,上述两个过程是和社会主义时期的那种创造普遍身份的政治的退化和失败相伴随的,其结果是:以社会分化为中轴,创造普遍身份的政治让位于认同(民族的和宗教的)政治。

正如许多学者观察到的,所谓“民族矛盾”,主要产生于区域差别和贫富分化,以及劳动者在市场竞争中的不平等地位,而不是民族区域自治的概念产生了族群对立。但他们没有涉及的是:这些深刻的社会分化使得平等原则和政教分离原则处于危机之中,而这正好意味着支撑民族区域自治的合理性基础动摇了。大量的统计数据证明:在改革时期,为了促进藏区的经济发展,让广大藏族民众脱贫、脱困,中央政府不但在藏区推广了内地土地承包制和畜牧自主经营,而且大规模投入基础设施建设,并对藏区的社会福利体制(免费教育、公共事业、扶贫资金等)给予大规模资助。在藏语教育、宗教生活等方面,中央政府也调整了过去的政策,给予更宽松和开放的政策。但与五六十年代的改革为大多数藏民带来了好处不同,90年代以后的发展在促进经济成长的同时,却加速了藏区城乡之间、中心地区与边缘地区之间、不同

---

① 2004年,我和几位藏族的朋友一道访问几所喇嘛庙,几乎每到一处,住持的房间里都放着毛泽东像,两边是达赖和班禅。一位从北京高校来的藏族朋友说,我们藏人就是迷信,毛主席现在是菩萨。这个现象多少说明,在藏人的世界里,社会主义时期多少有点“政教合一”的味道。达赖喇嘛在他的自传中也曾说,较之资本主义,社会主义更适合于西藏。

民众阶层之间以及西藏与内地之间的差距。根据一些年轻学者的调查,“即使是80年代前后出生的年轻藏族大多数都只有小学毕业水平,和我们同辈的年轻人的受教育水平远远低于汉族地区。即使三五年前,藏区小学的辍学率都高达30%,平均教育水平只有小学而已。”<sup>①</sup>在这一教育背景下,藏族青年难以在市场竞争条件下与中原地区的同代人竞争;由于外来人口在当地商业和企业中占据越来越重要的地位,在劳动力竞争中,外地人口往往更占优势。调查还显示:经历过50、60和70年代的农牧民对国家的认同感较强,而80年代末至90年代却发生了转折,在这个时期出生和成长的人对于藏区内外的差距反应强烈。如果我们后退一步观察国家对藏区的支持与藏族社会的感受之间的差距,可以清晰地看到一个裂痕,即国家向藏区提供大量拨款和资助,以提升藏区经济,而从藏区的角度看,这些投入本身又是内地发达地区亦即汉族发达地区向藏区的渗透和控制,经济的一体化没有产生整个社会的一体感,反而产生了中国社会的分裂感。在西藏和中国许多地区,对于官员及官僚系统的不信任不仅与腐败现象的蔓延有关,也植根于一种社会转变过程中的合法性危机。参与“3·14”事件的主要不是那些经历过“农奴—土改—改革开放”的老人,而是“生于70年代之后,成长在藏区,面对全球化、现代化冲击的藏族青年”,<sup>②</sup>旧的合法性条件对于他们而言,已经与今天的现实相去十分遥远。“3·14”事件(以及许多其他同类事件)不是以政治斗争而是社会报复的形式爆发,说明西藏社会缺乏解决这类社会问题的政治空间,在这一条件下,社会、政治、经济、文化和宗教等领域的危机才会全部被转化为族群冲突。

这一危机是“去政治化”状态下的危机。需要说明的是:我在此讨论“去政治化”状态下的危机不是出于对社会主义时期的怀旧,而是

---

① 《藏区3·14事件社会、经济成因调查》,打印稿,第10页。

② 同上书,第2页。

借此指出一个常常被忽略的基本问题：西藏危机是后社会主义中国的普遍危机的一个部分。正由于危机根源植根于当代进程本身，民族问题并不能单纯地用经济不平等来加以全面解释，它也体现在文化政治的领域。在1950年代至1980年代，民族题材的文学、音乐、美术、戏剧、电影和其他文化创作中，少数民族文化始终居于极其重要的地位。值得注意的是，在这个时代，国家的少数民族文化政策不仅体现在对西藏、蒙古和其他少数民族史诗、民间音乐与文学及其他文化遗产的整理和保护，而且更体现在对于一种新的政治身份和文化身份的创造。在音乐史诗《东方红》中，由胡松华、才旦卓玛等演唱的蒙古、西藏民歌在整个史诗剧中居于极端重要的地位；《五朵金花》、《草原英雄小姐妹》、《阿诗玛》、《农奴》、《冰山上的来客》、《刘三姐》等以少数民族故事为中心的电影是那个时代中国电影中的经典性作品；在1950—1980年代，中国油画、国画和壁画创作中，新疆、蒙古、西藏和西南、西北各民族的人物、场景和故事始终居于重要位置。我们可以毫不费力地在上述作品后面添加一个漫长的系列。但伴随着整个社会的“去政治化”过程，这个序列在1990年代终结了——我所指的终结不仅是少数民族题材作品的大规模介绍终结了，而且是少数民族文化日渐地与旅游市场的开发相互联系，而后者正是东方主义在中国重新植根的社会基础。如果将这两个时代的民族题材作品加以对比的话，前者的宗旨是通过一种社会主义文化来形成新的普遍身份，而后者则通过强化民族文化的“东方性”以适应市场的需求。这里暂不涉及对于社会主义时期少数民族文化创作的政治的和艺术的评价，我想指出的只是如下事实：前者在民族文化的基础上创造新的普遍身份，而后者则将民族性建构为本质性差异；前者在独特性中注重普遍性，后者将独特性塑造成特殊性。伴随着这一转变，当代中国以少数民族为题材的文化创作大规模地衰落了。在我看来，宗教和其他力量的上升是和这一衰落过程密切相关的。

## 五、宗教社会、市场扩张与社会流动

### 1. 世俗化过程中的宗教扩张

针对“文革”时期对宗教、寺庙的破坏,1980年代,中国政府在西藏解除了全部宗教禁令。尊重宗教信仰的自由是完全合理的。其实,即便在土改时期,毛泽东和中国政府也明确地表示应该将土地改革与宗教问题区分开来,即土地关系必须改革,而宗教信仰必须得到尊重。据研究者的叙述,到1997年底,中国政府已经拨款修复了1787座寺庙和宗教活动场所,住寺僧尼达到46380人,占全区总人口的1.7%,诸如学经、辩经、灌顶、受戒等活动和仪式,念经、祈福、消灾、摸顶、超度亡灵等法事也都正常进行。除藏传佛教外,苯教寺庙88座,僧人3000多人,活佛93人,信教群众13万以上;清真寺4座,伊斯兰教信众3000多人;天主教堂一座,教民700多人。在上述宗教中,藏传佛教占据中心地位,各种佛学机构、刊物和其他出版物大规模涌现。在西藏之外的藏区,藏传佛教的力量也得到了大规模的扩展。在我访问过的寺院中,中型的寺院有800名学徒和喇嘛,大型的有1500名学徒和喇嘛。在黄色的灯光下,大批的小孩在诵读经文,而寺院后院的灶房和炊具的规模,以及堆积如山的木垛,让我叹为观止。

但是,宗教问题并未因此解决。矛盾产生于两个方面。第一,西藏是一个宗教社会,而政府的宗教政策是以世俗社会的逻辑制定的,两者对于教义、知识、程序和仪轨的理解和实践存在着冲突。有一位藏族知识分子向我解释说,按照藏传佛教的规定,喇嘛学习宗教知识的过程需要按照藏传佛教的程序,比如学习某种经典必须在西藏的某个寺院,学习另一种经典就必须去青海或甘肃的另一个寺院,但现在的宗教知识是由佛学院传授的,即便是学生跟随老师学习了同样的知识,从宗教内部的观点看,这种知识的获得并不具有合法性。但在西藏社会矛盾尖锐化,寺院本身卷入这些矛盾和冲突的背景下,政府对

于宗教内部的流动和动员显然十分警觉。另一位藏族知识分子说,“3·14”冲突的另一个起因是寺院与政府关于喇嘛年龄的不同看法。许多藏族孩子很小去寺院学习,十五六岁正式成为喇嘛;由于寺院经济的发展,喇嘛也成为一种职业谋生方式。国家按照就业年龄,将原先十六岁当喇嘛的规定改为十八岁,引发了寺院僧众与政府的矛盾。由于西藏的宗教问题牵涉的是宗教社会问题,而不是世俗社会的宗教自由问题,在社会矛盾向族群和宗教冲突方向转变的条件下,宗教问题与认同政治密切相关,宗教与政治的关系以一种新的形式被突出了。第二,宗教的新发展与市场社会的扩张同步进行,一方面是市场改革、旅游和消费活动渗透到了藏区的日常生活之中;另一方面是财富大量地流向寺院。许多访问藏区的人都对寺庙的宏伟和贫困藏民的生存状态的对比留下深刻印象。在相对富裕的地区,藏民住宅建筑用料之攀比虽然未必是市场化的产物,但也和当代消费主义文化相映成趣。一些官员用发展的成就来说明政府对少数民族地区的重视,但不了解发展也会成为问题的根源。几年前,我在《读书》的编辑手记中曾经介绍过与几位从事乡村改革的藏族青年的座谈,他们提出的口号是保护生态、保护藏族文化、保护集体所有制。<sup>①</sup>前两条很好理解,后一条对于热衷于产权改革的人大概就很奇怪了。市场社会的产权关系、个人主义和消费主义不但对宗教社会而且也对地方社群产生着冲击。这些藏族社群的建设者提出保护集体所有制并不是要回到公社制,而是要保护藏族社群的生活方式。这是我把宗教的发展与市场化过程的同步性看作理解少数民族社会问题的一个关键方面的原因。

“自由西藏运动”将当代西藏的变迁形容为“文化种族屠杀”是根本性的误导。事实上,1930年代,在没有中央政府介入的情况下,西藏的现代化改革(龙厦改革)也与政教合一及农奴制度相互冲突;现代化与宗教社会的矛盾是始终存在的。在1959年之后,藏区的经济发展

---

<sup>①</sup> 《读书》,2004年第7期,第167页。

采用的是在国家主导之下、由经济发达区域向藏区投入的模式,而在1990年代,这个模式又为新的市场扩张所补充。我们不应回避西藏自身的社会体制和文化传统在这个现代化进程中遭遇前所未有的危机。正如整个中国社会一样,全球化和市场化正在重组整个社会,西藏社会的变迁是这一进程的有机部分,将这种危机转化为民族冲突的模式是误导性的和危险的,但由于西藏宗教文化与市场社会逻辑之间的矛盾格外明显,藏人感受到的困惑和痛苦就格外强烈。2004年在德钦藏区访问时,我有幸与青海的一位活佛和甘孜的藏学家、《藏族通史·吉祥宝瓶》的作者泽仁邓珠先生同行,并旁听他们与当地青年的座谈。以座谈涉及的问题印证我的观察和阅读,我觉得藏族社会的危机感主要体现在如下几个方面。

第一个危机是宗教在世俗化过程中的危机,这个危机主要表现在两个方面,其中一个现代化与宗教社会的矛盾。19世纪晚期西藏社会内部有过现代化的尝试,但很快被英国殖民者的人侵打断了,而宗教力量对于现代化抱有敌意。这一点戈尔斯坦等西方藏学家也有深入的论述。真正的困境是:西藏的宗教与世俗社会的关系问题完全不同于西方社会的宗教自由或信仰自由问题,也不同于西方社会理论家们所讨论的作为一个合理化领域的宗教与现代社会的关系问题。西藏宗教问题的核心是现代化与宗教社会的矛盾和对立,即宗教社会如何面对世俗化的问题;由于现代化常常表现为是由经济发达区域向藏区传布,这一进程的表现形式就常常是所谓“汉化”。世俗化的第一步是1950年代末期开始的政教分离,而在1980年代后期、尤其是1990年代之后,这一进程由于市场的剧烈扩张而更加尖锐化了。西藏虽然被称为宗教社会,但它的政治中心和经济中心已不再由寺院和僧侣决定。越是遭遇强烈的文化危机感,雪域高原和藏传佛教作为认同的基础就会不断得到强化,但越是强化这种认同,如何面对现代化与“汉化”的这种重叠性就成为更大的困惑。由于政教分离、经济与宗教分离,对宗教认同的强化也就自然地在政治与宗教、经济社会与宗教

之间产生深刻紧张。在座的一位藏族学者提醒那些对自己的文化怀抱忧患意识的青年们说,现代化是挑战,但绕不过去。这也让我想起2000年韩国金大中总统会见十余位外国学者时所说的话:全球化是挑战,但韩国没有别的办法,只有闯进去才会有一条生路。我记得当时在座的法国社会学家布迪厄怀疑地说:全球化与文化多样性是矛盾的。但是,在西藏地区,如果现代化被等同于“汉化”,宗教与世俗化之间的矛盾就会向汉藏冲突的方向转化。

其次是宗教组织在世俗化进程中的危机。寺院在宗教社会处于中心地位,但在政教分离、经济与宗教分离的状态下,经济社会构成了宗教社会之外的挑战和诱惑。我听一位老一代的藏族知识分子说,他这一辈人聚到一起时,最痛心疾首的就是宗教和寺院的腐败。除了聚敛财富之外,一些僧侣也过着双重生活,不守清规戒律,白天到寺院“上班”,晚上回家过另一种生活。宗教腐败很容易激发满怀忧患的藏族青年的道德意识和热诚的宗教信仰,当这种信仰和道德感被引向民族关系时,更为激烈的社会行动不是难以预见的。西藏骚乱中受伤害最深的是从事商业活动的汉人和回民,而攻击者包括年轻的喇嘛和教徒,这或多或少地与西藏宗教社会自身的危机有关——怨恨的根源来自世俗化即“汉化”这一表面的重叠,说它是表面的,并不是说两者之间没有实际联系,而是说所谓“汉化”放在其他地区其实也可以表述为“西化”、“全球化”、“资本主义化”或别的什么“化”。

现在谈到西藏时,人们经常重复1980年代胡耀邦的说法,即全民信藏传佛教,这固然是基本的情况。但是,藏族社会不同区域、不同阶层(如普通农牧民与精英阶层)对于问题的看法并不一致,宗教社会内部有不同的教派,宗教社会外部存在不信教的或者说世俗的藏族知识分子,他们大多尊重宗教信仰,也信奉信仰自由。藏族社会内部存在着不同的取向、群体和声音,包括对藏传佛教的批评的声音,但恰恰是由于一种深刻的危机感,以及这种危机感的特殊表达形式,藏族认同被完全维系于藏传佛教之上,藏族社会声音的多样性反而被湮没了。

在历史和宗教研究方面,一些藏族学者重新研究吐蕃时代的西藏传统,探讨19世纪后期夭折的现代化努力,回溯苯教的形成和衰落,显然也是在探寻西藏的另类传统,但这样的声音在认同政治日益强化的语境中细若游丝。因此,理解西藏及其宗教问题也需要打破那种将西藏总体化的方式,这种方式其实正是西方媒体观察中国时常常采用的方式。我因此还要补充说:我们不但应该倾听藏族社会内部的不同声音,我们还应该倾听西南和西北地区其他民族成员的声音。回族、维吾尔族、羌族、彝族、汉族、蒙古族、独龙族、纳西族、白族、苗族、傣族、普米族、傈僳族等等,没有这些不同民族的声音,理解中国的大西南或大西北是不可能的;我们也不能将族群作为声音的唯一根据,我们还应该倾听不同阶层的人的声音:城乡差别、贫富差别、文化和教育程度的差别、阶级和阶层差别、山地与平原差别、河谷与旱地的差别,也应该在多重声音中得到展现。

## 2. 市场化、全球化与语言危机

第二个危机感源自语言问题。西藏地区地市所在地的小学实行汉语为主,兼设藏语课的教育;地市以下单位、农牧区实行藏语为主,兼设汉语课的教育。在“文革”以后,政府对西藏的教育和文化的投入,其中也包括藏语教育的投入,都是巨大的。然而,在城市化和市场化的浪潮中,越来越多的年轻藏民、尤其是那些身处混居地区的藏民对于藏语的学习兴趣大为减弱。这是少数民族面临的普遍问题。<sup>①</sup> 如果将这一现象与汉语受到英文的冲击相比,两者也并非没有相似性,不同之处在于汉语人口基数巨大,不会像藏语人口那样产生强烈的语言危机感;但若将藏语的状况与更小的族群相比,藏语言的生命力又

---

<sup>①</sup> 在语言问题上需要作出一些区分。如同埃里克·霍布斯鲍姆所说,“一旦独立的民族得以建立并能长久生存下去,其境内弱小民族的语言文化势必会逐渐失传”,但这“根本无关乎种族沙文主义”(《民族与民族主义》,第36页)。另一方面,国家是否采取恰当的措施以维护和发展民族语言则仍然是一个重要问题。

显得相当旺盛。较小或较弱的民族的语言及其文化在现代化过程中面临的危机需要认真对待,例如通过政策安排加强和倡导双语或多语教育,并通过法律形式保障少数民族及其文化在就业和其他社会领域的权利。但这一问题需要置于对发展模式的反思中考虑,而不应简单地在“文化种族灭绝”或“民族冲突”的范畴内讨论。在德钦的座谈会上,有青年提到青年一代中说藏语的人的比例下降严重,他们还质疑:连参加藏族文化研讨会的一些藏族学者也不会说藏语,他们怎么能够深入讨论藏族文化呢?事实上,在座谈中,所有参与者都会说普通话。我后来结识的一位研究苯教的藏族学者对我说,他不喜欢汉语或国语的提法,因为他们从小学习藏语,也学习普通话,普通话是他们自己的语言,不应该用汉藏的区分加以规定。我完全同意这一看法:汉族本是一个历史形成的混合体,语言中包含各民族的要害,汉藏语本有同源性,用近代的民族观对语言加以规定无益于人们之间的相互交往。这样的看法虽然在杂居地区易于接受,但在民族相对单一的西藏地区,语言的变化势必会引起比杂居地区更为强烈的反应。这个问题并不因为政府对少数民族语言的扶持而消失。

### 3. 日常生活方式的巨变

第三个危机感源自日常生活方式的变化。尽管过去三十年中,寺院和宗教的发展非常迅速,但交通、媒体、大众文化以及其他生活方式的变迁也正以更为惊人的方式改变着西藏社会。19世纪晚期至20世纪前期,传统文化与西化的冲突至今让人记忆犹新,但从晚清开始,中国知识分子中出现了—个强大的改革的和启蒙的潮流,它与国家机器自身的变迁相互呼应,对于中国社会的巨变产生了深远的影响。藏族社会—方面置身于甚至比晚清和20世纪汉地社会更为剧烈的变迁之中,另一方面又经历着后革命时代的宗教发展和扩张,但它本身从未产生过类似辛亥革命、“五四”新文化运动这样的大规模的自我改革和文化启蒙。这是两种不同的现代传统,即启蒙的传统和宗教的传统,

站在这两种不同的传统中,对于同一事件的感知很可能完全不同。比如,对于绝大部分中国人而言,穿西服或牛仔裤已经很日常,不会有辜鸿鸣当年的那种痛心疾首的感觉;许多藏人也一样穿西服、牛仔裤、登山服,但另一些藏人认为这是藏族文化的危机。我认识的藏族朋友平时很少穿藏族传统服装,但在参加有关的文化座谈会时却特意改穿传统服装,表明他们在涉及“文化”问题时,内心里有一种矛盾和紧张感。伴随着城市化进程,藏族村寨的传统建筑样式发生了变化,许多年轻人更愿意住楼房,而楼房的室内格局与藏族住宅的布局完全不同。在一个座谈会上,一位年纪较大的人抱怨说,现在的建筑将厕所建在室内,完全违背了藏族的传统。当然,这是老一代人的感受,新一代人未必很在意这些问题,很多人听这个问题甚至会觉得好笑,但对满怀文化忧患的藏人而言,这是个严肃的问题。这样的日常生活细节最能显示文化变迁的深度,对此觉得好笑本身也说明了我们自身的社会在过去百年中所经历的“西化”的转变有多么深刻。

#### 4. 社会流动、移民权利与民族区域的社会危机

第四个方面是社会流动,这很可能是矛盾冲突的催化剂。传统中国也存在着社会流动,比如18世纪开始的大规模的内地居民走西北、闯关东的现象,规模很大。但以乡土为中心的社会迁徙与市场社会的新的劳动分工的形成有所不同。市场经济的发展、户籍制度的松动和交通工具的改善为大规模社会流动创造了条件。伴随大规模城市基础建设的扩张,青藏铁路的通车,以及旅游业、服务业的发展,藏区经济处于前所未有的开放态势,以劳工、技术人员、服务行业从业者、旅游者为主的大量外来人口(以汉人与回民为主)进入藏区。在全国范围内,移民的主要态势是从内地往沿海、从乡村往城市集中,规模之浩大,即便对于北京、上海这样的中心城市也形成了很大压力。尽管国家对藏区的投入加大,区域差别却在扩大。“西部大开发”战略就是为了缓解区域差别、促进西部经济发展而确立的,它也不可避免地带动

了雪域高原——主要是城市地区——的人口流动。如果与东部或其他地区相比,西藏的流动人口数量不大,主要集中在拉萨等中心城市,其中很大一部分只是季节性的佣工或短期的生意人,并未像西方媒体所说的那样改变基本的人口构成。但正如马戎和旦增伦珠的研究指出的:“西部地区是少数民族聚居区,来自东部、中部汉族地区的流动人口将会使当地族际交往的深度和广度大幅增加。西部开发不仅将扩大族际交流与合作的空间,也将会突显民族之间的文化宗教差异,就业和资源的激烈竞争,从而使西部地区的民族关系呈现一个非常复杂的局面。”<sup>①</sup>招商引资、社会流动、劳动力市场是市场社会形成的基本要素,而旅游更是西部地区发展经济的基本手段。迁徙和自由流动是公民的基本权利,但在发展主义的逻辑下,无视不同区域和不同社会群体之间在教育、文化、语言和其他社会资源分配方面的现实差异,大规模的人口流动势必导致资源与收益向某些群体倾斜。就西藏的情况而言,“在繁荣的经济中收益最大的是外来人口,是非藏族,而藏族人由于缺少资本、技能等方面的真正辅助日益被边缘化了。”<sup>②</sup>在上述宗教社会的危机之中,世俗化问题与本地—外来之间的关系错综纠缠,其结果是世俗化导致的危机也被投射到“汉化”问题上来。在市场经济和大规模社会流动的背景下,如何将保护文化多样性与实现社会平等结合起来,如何在保护少数民族利益和保障移民权利之间取得平衡,是完善民族区域自治、促进各民族平等交往的关键环节。

这里的关键问题是:尽管在整个中国社会都存在着贫富分化现象,但在民族地区,贫富问题往往与不同民族在传统、习俗、语言及其在市场经济中的位置有着密切的关系。因此,不要说当代中国广泛存在的腐败可能导致族群的矛盾,即便按照最为理想的市场模式——即所谓起点平等——来形成市场竞争,也会由于忽略不同民族间的文化

---

① 马戎、旦增伦珠:《拉萨市流动人口调查报告》,《西北民族研究》,第168页,2006年第4期(总51期)。

② 《藏区“3·14”事件社会、经济成因调查》,打印稿,第10页。

差异而导致新的分化。例如,在一些少数民族地区,由于不同民族成员在市场关系中的位置不同,工资、待遇和机会的差异往往会体现在不同民族成员之间,从而构成了歧视现象。<sup>①</sup> 总之,经济增长能否促进民族关系的和谐,依托于各种条件,两者之间并没有必然的关系,根本的问题仍然是如何发展,怎样的发展,以及如何解释发展?

## 六、“承认的政治”与多民族社会的平等问题

西藏问题的复杂性折射出了一个宗教社会自 19 世纪以降所经历的危机的全部深度,迄今为止,还没有哪个地区和社会真正解决了这一现代性危机。指出西方社会对中国的不实指责是一回事,如何应对这些具体而复杂的问题是另一回事。十年前,我在为《文化与公共性》一书撰写的导言中曾经涉及当代文化理论中的两个核心问题:一、现代社会能否在某些情况下将保障集体性权利置于个人权利之上?二、现代社会以形式主义的法律体系为中心,我们是否还要考虑某些社会的实质性观点?<sup>②</sup> 在编译那本文选和撰写导言时,我考虑的就是多元文化社会中的“承认的政治”问题,但这一问题意识很快就被淹没在有关全球化及中国民族主义的喧哗之中了。

当代中国现代化思潮的核心观念是法制的市场经济、个人权利、

---

① 随着市场经济的发展,北京、上海等中心城市出现了一些性别歧视的条款,如公司只招男性不招女性,或同工不同酬的现象;而在民族地区,这种歧视性条款也出现在民族差别中,比如在有些民族混居地区,招工广告中出现了“汉族每天 50 元,藏族 30 元”的歧视性条款。这些歧视性的广告必须予以坚决的制止。

② 汪晖:《〈文化与公共性〉导言》,见《文化与公共性》,第 12 页,北京,生活·读书·新知三联书店,1998。这是一本围绕“文化”(cultures)、“公共性”(publicity)与“承认的政治”(the politics of recognition)等主题编选的文选,其中收录了包括 Hanah Arendt、Jurgen Habermas、Charles Taylor、John Rawls 等作者的相关著作。我在这里所讨论的“承认的政治”这一概念直接引自 Charles Taylor 的“The Politics of Recognition”, see *Multiculturalism*, by Charles Taylor, K. Anthony Appiah, Jurgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994, pp. 25-74.

私有产权等。尽管论述各有不同,这些命题共同地指向一种程序性的、去政治化的权利自由主义是清晰的。其实,这一自由主义话语就是现代化理论的翻版。我对私有产权论的批评并不是要反对保护私有财产,而是反对将这一概念作为无所不包的普遍真理。在一个文化多元和族群关系复杂的社会里,平等保护个人权利与平等保护集体权利之间常常会发生矛盾。按照权利自由主义的观点,宪法和法律不能保护任何集体性目标,那样就构成了歧视;而按照社群主义的观点,这种抽象的平等个人及其权利的观念产生于特定的文化和社会,将它运用于其他社会也构成了歧视。因此,平等尊重不但应该针对个人,而且也应该考虑集体性的目标,比如少数民族、妇女和移民的特殊要求。

中国的少数民族政策事实上就包含了这种对于集体目标的承认。在推行民族区域自治初期,曾有许多人从不同的角度对区域自治表示怀疑,他们有的问:“民族压迫已经取消,民族平等已经实行,只剩下各民族内部的民主问题了,还要实行区域自治吗?少数民族干部已在政权机关担负主要责任,还不是区域自治吗?某些聚居区的少数民族,其社会经济与汉族相同,或缺乏语言文字,也要实行区域自治吗?强调民族形式,不会助长狭隘民族主义吗?”也有人问:区域自治“非有民主不成吗”?<sup>①</sup>“非搞好自治区外部的民族关系不成吗”?区域自治是将自主性与交互性、独特性与普遍性联系起来的方式,它对集体特性加以承认,但并不认为这种集体权利或集体性与普遍性是对立的。那么,对于少数民族的特殊政策是否对其他居民构成歧视性呢?比如在生育政策上,少数民族不受限制和受较小的限制,而主体民族只能生一胎;又比如,少数民族可以享受一些紧缺的生活必需品,而汉人却无权享受或受到严格限制。这些政策曾经在援藏、援疆的干部和技术人员中引起很大不满,认为没有被平等对待,但考虑到少数民族的人口、习俗的特殊性,这些政策和法律又体现了平等尊重的原则。

---

① 何龙群:《中国共产党民族政策史论》,第136~137页,北京,人民出版社,2005。

事实上,中国少数民族区域制度及其相关安排与中国的政治传统有密切关系,例如清代对边疆的治理讲究“从俗从宜”,发展出土司、部落、盟旗和政教等不同的治理模式,而每一种所谓模式又都根据宜俗的原则进行调整和变化。换句话说,这些制度是承认差异的,但在形式主义的平等视野看来,承认差异也就是承认等级性,从而应予否定。

在多元性的社会中,如何将尊重平等和尊重差异这两个原则统一起来,是一个巨大的挑战,但这也是“多元一体”这一概念的魅力所在。西方社会是一个权利主导型的社会,由于社会不平等产生于权利自由主义的形式平等之下,少数民族争取权利的斗争往往采取认同政治的形态。社群主义者认为应该将这种认同政治转化为“承认的政治”,即通过承认差异来贯彻平等的价值,以弥合社会的分裂。在这里,承认不同文化具有平等价值是一个假设或逻辑起点,而不是实质性的判断,其前提是承认的政治必须在公共交往的前提下进行。所谓公共交往的前提包含两个意思:一、如同查尔斯·泰勒所说,如果不同民族的文化在这个公共交往中不能各放异彩,承认不同文化具有实质性价值就等于是在屈尊俯就,而屈尊俯就显然是和平等的政治或者说尊严的政治相对立的。<sup>①</sup>因此,多元一体必须以多元性为基础,没有这种多元文化的繁荣,“一体”就是由上至下的。二、公共交往不仅是指不同民族文化之间的对话和交往,而且也指每一个民族内部的充分的交往,没有这个前提,承认的政治就很容易转化为少数人操控族群政治的过程。因此,要想让“多元性”不是成为分离型民族主义的基础,而是成为共存的前提,就必须在每一个“元”中以及不同的“元”之间激活交往与自主的政治,而不是将“元”视为一种孤立的、绝对的存在。在这个意义上,“承认差异”不是将差异永久化,而是以多样性和平等为取向促进不同族群之间的交往、共存和融合。我们今天最为匮乏的正是不同民族的和同一个民族的知识分子之间的公共交往和平等对

---

① Charles Taylor: “The Politics of Recognition”, *Multiculturalism*, pp. 25-74.

话。如果说在当代中国存在着偏见的话,它的主要形式不是显性的歧视,而是隐性的无知和忽略。<sup>①</sup>例如,当西藏发生骚乱时,藏族的知识分子之间是如何讨论的?有什么不同的看法和解释吗?如果我们在公共媒体中听不到他们的声音,就会失去不同背景的知识分子相互对话和交流的机会。

西藏问题涉及社会流动条件下少数民族文化和移民权利的双重保护和自由问题。在全球化和市场化的条件下,民族区域自治制度也需要适应变化的条件进行调整,但这并不意味着应该彻底废除民族区域的概念,用一种新的人为的统一建制覆盖实际存在的差异。承认文化差异既不意味着将文化差异永久化和本质化,以致退回到族群政治的模式之中,就此而言,我完全同意许多学者对于民族识别过程将族群关系建制化的批评;但也并不意味着可以无视历史差异,强制地将不同的文化和族群纳入一种形式主义的权利体系之中。除了促进社会的交往和共存之外,一个真正的挑战在于能否超越这些既定的身份政治,在阶级政治衰败之后,重新创造出一种能够让不同的人群平等参与并保持社会的多样性的普遍政治。总之,没有民众性的政治基础(自主的、能动的参与性),民族问题就只能成为少数人与政府之间的博弈,而且极易陷入西方主流舆论和不同类型的族裔民族主义者所竭力营造的汉藏二元论的框架之中。要打破这一“汉藏矛盾”的框架,就必须彻底思考我们的发展主义逻辑,创造更具包容性的公共空间,让普通人民的声音在这个空间中获得充分表达,为新的平等政治奠定基础。

---

<sup>①</sup> 在当代中国知识界的公共讨论中,关于民族问题、民族关系问题的讨论较少。我认为这一现象是和中国知识领域的状况密切相关的。许多少数民族学者懂得多种民族语言,但难以在公共讨论中发出自己的声音;他们的讨论至今限制在区域的和民族研究的范畴之内。这一现象亟待改变。

## 七、抗议运动是一种尊严政治

西藏问题是在复杂的历史条件下产生的现象,它折射出中国市场化改革和全球化过程所面临的危机。但是,事件爆发后,我们面对的是双重误导:一方面,西方的主流舆论不但不能对自己的殖民历史在其他地区造成的遗害做出反省,反而将这一深刻的与西方世界自身几个世纪的运动密切相关的问题扭曲为一场反中国的合唱,对于那些身处西方、对于西方社会的歧视性意识形态抱有深切感受的年轻人而言,心灵受到的创伤和撞击是深刻的。另一方面,中国的媒体在对抗西方舆论的同时没有将焦点集中于西藏社会的深刻危机,整个社会没有以此为契机,深刻地反思当代中国社会的发展逻辑与西藏危机的关系。因此,随着西藏危机转化为抢夺奥运火炬的争端,西藏问题被搁置一边。我并不认为这是什么“文明的冲突”——这是“无知的冲突”外加新型的“冷战”政治。

任何一场大规模的社会运动都包含着多重内涵,我不能为参与这场运动的每一个人的行动及其动机做出解释。在中国学生的抗议运动中,我们听到过许多褊狭的言辞,年轻一代对于“西藏问题”与西方媒体一样知之甚少。但简单地将这场运动说成是“狭隘的民族主义”显然没有弄清问题的实质。首先,这场运动保卫的是奥运火炬,而不是保卫中国火炬,其中包含着寻求世界和平、捍卫各国人民在奥林匹克旗帜下的公共交往的意义。其次,针对西方主流媒体对于西藏暴力事件的系统性扭曲和对奥运火炬传递过程的不公正报道,海外留学生和海外华人要求澄清事件真相,抗议在西藏发生的暴力行动。在遭到批判的西方媒体中的相当一部分曾经在科索沃战争、阿富汗战争和伊拉克战争中扮演了可耻的角色。CNN等主流媒体对中国和中国人民发表的污辱性言论不但暴露了根深蒂固的种族主义偏见,而且也煽动着自身社会的“狭隘民族主义”。正由于此,在抗议运动中,学生们试

图将这一运动与反战运动联系起来,表明他们开始将对中国的关注与一种世界性的、国际主义的眼光联系起来。第三,在这里必须严格地将对霸权和针对平民的暴力的批判与对少数民族的尊重、对当代社会变迁中民族问题的复杂思考区分开来。海外学生运动以最为明确的态度表明了对这些霸权势力和分裂势力的拒绝,从而让全世界听到了中国社会自身的声音;没有这样的声音,中国与西方的关系就总是停留在外交的范围内,而缺乏民间的干预。在中国的主流媒体为少数人把握而又常常打着民间招牌的今天,无论人们喜欢与否,学生力量的展示为究竟什么是民间的声音提供了有力注解。这也是一个契机,一个让新一代人重新理解中国、理解中国的矛盾和困境、理解中国在当代世界体系中的真实位置的契机。

这场运动也是一种尊严政治的展现。1993年,在美国政府和其他一些西方政府的干预之下,中国没有获得2000年的奥运会主办权;十五年后,当中国在积极筹办奥运会之际,许多来自西方的政治力量再次寻求各种途径和方式试图羞辱中国,这种霸权主义政治和心态不但在中国,而且也在许多第三世界国家遭到强烈抵制。在西方政治传统中,现代的尊严与传统的荣誉观截然不同:荣誉产生于旧制度的等级制,它和不平等有着内在的联系,而尊严产生于这种等级制的崩溃,它是平等主义的和普遍主义的。平等的承认是民主的前提。CNN的污辱性言论体现的是一种等级主义世界观,它的反面是霸权国家的荣誉观——这些国家的政治家习惯谈论的是保持自己国家的“领导地位”和“优越性”,而不是获得平等承认;与这种作为旧制度遗存的等级主义世界观相对立,中国的学生运动和华人运动坚定地相信平等承认对于现代政治的极端重要性,他们捍卫民族尊严的努力因此可以被视为现代平等政治在国际领域的展开。

我在这里强调的只是:尊严政治和平等政治的逻辑应该被贯彻到中国社会的各种社会关系包括民族关系之中,而不应仅仅限于针对西方媒体不公正言论的抗议。西藏危机不是偶然的,它深深地植根于

中国社会转变之中。如果抗议运动不能将尊严政治的原则扩展至捍卫包括藏族、维族和其他各少数民族在内的人的尊严,就会失去尊严政治的平等内含;如果抗议运动被族群仇恨和敌视的情绪所裹胁,也就背离了各民族平等、合作、互助、融合以形成一个公民的政治共同体的政治原则。在一个去政治化的时代里,寻求平等承认和尊严的运动也可能成为新的政治得以诞生的契机。在这场运动中,新的事态激发了新一代人的政治热情,让他们参与到当代中国和当代世界的公共生活中来。在汶川地震中,中国年轻一代显示出的献身精神是和这种道德热情和政治关怀密切相关的。这次地震的中心地区就是阿坝藏族羌族自治州,那里聚居着包括藏族同胞在内的各个民族的人,那些来自全国各地的志愿者们从未用种族的或者族群的眼光看待受难者——这种意识甚至从未进入过人们的意识或潜意识,他们在为拯救自己的同胞而奋斗。“多元一体”的纽带就是在这种深刻的感情和互助的行动中展现出来的。我期待着:在这个危机时刻焕发出的公共意识不但能够转化为持久的民主动力,而且也能够转化为一种重新理解和认识中国社会及其不同区域和文化的契机——我们正在面临一个危机接踵而至的时代,如果不能通过具体的社会力量改变发展主义的逻辑,在20世纪的地基之上重新形成以人民主体为基础的公民政治,这个危机就不可能真正化解。为了促进这种新政治的诞生,中国社会的新的自我认识和不同族群的知识分子之间的对话是迫切需要的。

# 历史与反复\*

柄谷行人\*\*

—

自古以来就有一种说法,认为历史是反复的。实际上,人们研究历史不在于那只是一次性的事实,而在于包含着某种反复性的东西。例如,历史学家经常这样说,如果对于历史无知,则将造成历史的重演。那么,了解了历史就会避免重演吗?或者说,果真有历史重演这样的事情吗?

不过,这个问题并没有得到认真的思考。就是说,即使直观上承认历史的反复性,那些坚持科学性的学者也不会去谈论反复性问题,因为他们担心这样会被认为是非学术的。我以为历史是有反复性的,而且可以用“科学的”方式来处理。所反复的并非事件,而是结构。或者说是一种反复性的结构。当然,发生结构性的反复时,有时甚至连事件也很类似。但我们不能拘泥于事件的类似性。反复的只是分布性的结构。

在这个意义上,作为试图阐明反复性结构的思想家,我想举出马克思来做些考察。一般认为,马克思的历史观是建立在历史发展阶段论之上,而与反复性问题好像没有什么关联。不过,他对此问题做了深入的思考。在他的著作中,特别是《资本论》和《路易·波拿巴的雾

---

\* 本文是作者2007年5月24日在清华大学的演讲稿,后来做了增补和修订,刊发在这里的是修订稿。

\*\* 作者系日本著名理论家、评论家。

月十八日》尤其如此。《资本论》列举了资本主义经济的反复性结构，即繁荣—危机—萧条—繁荣这一经济循环。有关这个问题，我将在后面论述，这里先看看《路易·波拿巴的雾月十八日》。马克思在该文的开头所谈的正是历史的反复问题：

黑格尔在某个地方说过，一切伟大的世界历史事变和人物，可以说都出现过两次。他忘记补充一点，第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。科西迪耶尔代替丹东，路易·勃朗代替罗伯斯比尔，1848—1851年的山岳党代替1793—1795年的山岳党，侄儿代替伯父。

这是有名的一段话，但却没有人认真地思考其意义。马克思本人好像也没有将其主题化。然而，在这篇论文中包含了思考历史的反复问题时不可或缺的深入考察。

马克思的《路易·波拿巴的雾月十八日》论述的是1848年发生的法国革命的过程。1848年的2月革命推翻了君主制，并在共和制下实现了普选，这在历史上还是第一次。即使在英国，也不曾有过普选，只有那些拥有一定财产的人才具有选举权，那是一种限制性选举制。然而，在1848年革命所带来的民主主义议会之下，进而，通过国民投票，却发生了路易·波拿巴在几年之后成为总统，又在1851年当上皇帝的事件。在1848年当时，路易不过是拿破仑的侄子而已，可不久便作为代表所有人的政治家而成了皇帝。这样的事情怎么可能会发生呢？

马克思在论文中最早试图对这一问题做出阐明。论文发表于1852年，其写作可以说几乎是与事件发生处于同时代。与其说是一种学术性的研究，不如说更像一篇记者的报道，然而，马克思的分析是透彻的。如前所述，马克思在此指出了1848年革命的过程乃是对1789年革命过程的反复。两次革命都以废除君主制，志在实现共和制的革命为目标，而最终却以帝制的出现而告终。具体说来，1789年的法国革命

是以拿破仑成为总统乃至皇帝而结束的,1848年后的3年时间里所发生的事情,则是在短时间内对上述革命的重复。

马克思写道,人们创造新的历史时往往借助以前的事件、语言和衣裳。因此,1848年登上革命舞台的人物们,他们借用1789年的衣裳。可是,这些人物真的意识到并有意地模仿1789年革命而有了历史的重演吗?我想未必如此。1848年革命的承担者们,毋宁说是应该知道1789年革命受到挫折而拿破仑成了皇帝这一事实,并考虑到如何避免历史的反复的。尽管如此,1789年革命最终依然遭到了反复。这里,应当存在着某种特别的原因。

路易·波拿巴在1848年当时,不过是拿破仑的侄子而已。可是,3年之后他却得到了所有阶级的支持而成了皇帝。第一,他是一个圣西门派的社会主义者,向劳动者阶级发出了诉求。第二,他得到了曾经从拿破仑一世那里获得土地并变得保守起来的小农的支持。第三,他还得到了被英国产业资本逼到绝境且遭到经济危机沉重打击的资本家阶级的支持。更重要的是,他得到了君主制废除后失去了威力的军队和官僚这一国家机器的支持。

正如马克思的文章题目所示,波拿巴发动了“政变”是不争的事实,但如上所述,波拿巴也的确得到了绝对的支持。而且,这种绝对的支持来自议会制。法国的普选是史无前例的,同时代的英国,无论此前还是后来,都采取了有限选举制度,即纳税达到一定额度的人才享有参政权。在此,“代表者”和“被代表者”必然地结合在一起了。可是,在普选中,“代表者”和“被代表者”的联系却被切断了。例如,选举中当选的议员,之后可以改变自己的意见,甚至所属的政党。他们与投票给自己的选民之间没有关系了。从这个意义上讲,普选议会制将“代表者”和“被代表者”的关系变成了任意性的。“代表者”和“被代表者”之间可以结成任何一种关系。

1848年当时,议会中的各党派作为各种阶级的“代表者”而出现。可是,3年以后波拿巴却作为代表一切的存在而掌握了政权。马克思

拒绝把之所以如此的原因归结为波拿巴自身的观念、政治策略或人格。无论从怎样的角度来看,都无法解开 1848 年 2 月 4 日不过是拿破仑侄子而已的波拿巴为什么会掌握政权的秘密。我们必须从实施普选的议会寻找解开这个秘密的关键。马克思这样写道:

不仅议会政党分裂为原来的两大集团,不仅其中的每一个集团又各自再行分裂,而且议会内的秩序党和议会外的秩序党也分裂了。资产阶级的演说家和作家,资产阶级的讲坛和报刊,一句话,资产阶级的思想家和资产阶级自己,代表者和被代表者,都互相疏远了,都不再互相了解了。

就这样,由于“代表者”和“被代表者”的关系本来就是一种任意的关系,故产业资产阶级和其他阶级得以抛弃原来的“代表者”,而选择了波拿巴。

进而,马克思又指出,在“被代表者”当中,有“未能将自己的代表者和自己的利益普遍化予以拥护的话语,因此,必须由其他什么人代表”这样一种阶级的存在。这就是分领到土地的小农,他们是在 1789 年法国革命之后从拿破仑那里得到土地的小农,因此,即使在拿破仑下台之后,他们依然崇拜他。马克思说:

所以他们就没有形成一个阶级。因此,他们不能以自己的名义来保护自己的阶级利益,无论是通过议会或通过国民公会。他们不能代表自己,一定要别人代表他们。他们的代表一定要同时是他们的主宰,是高高站在他们上面的权威,是不受限制的政府权力,这种权力保护他们不受其他阶级侵犯,并从上面赐给他们雨水和阳光。

具体说来,便是普选中第一次登上政治舞台的农民一窝蜂地把选

票投给了波拿巴。而且,与其说他们是把波拿巴作为自己的代表者,不如说是作为“皇帝”来支持的。把波拿巴推上皇帝宝座的力量也正在于此。当然,支持波拿巴成为皇帝的不仅仅是农民。实际上,他受到了劳动者阶级、资本家阶级、国家官僚和军队的支持。然而,更重要的是占人口绝大多数的小农第一次参与了政治决定。

这种获得了所有阶级支持的政治体制,乃是 20 世纪法西斯主义的原型。在意大利、德国和日本,支撑法西斯主义的正是占绝对多数的小农。另一个重要之点,则是促使这些小农参与政治的那个体制,即普选议会制民主主义。希特勒是在第一次世界大战德国皇帝被放逐而建立起来的共和国议会之下,通过选举而当上首相,进而经过国民投票成为总统的。希特勒政权的诞生不只依靠政变,而且有赖于魏玛共和国理想的议会制。还有,常常被忽视的一点,日本的法西斯主义也是在 1925 年确立普选法之后开始抬头的。

## 二

不过,在此我所要思考的是,马克思在文章开头所讲“历史反复”的问题。马克思在指出“黑格尔在某个地方说过,一切伟大的世界历史事变和人物,可以说都出现过两次”之后,又补充说“人们自己创造自己的历史,但是他们并不是随心所欲地创造,并不是在他们自己选定的条件下创造,而是在直接碰到的,既定的,从过去承继下来的条件下创造。一切已死的先辈们的传统,像梦魇一样纠缠着活人的头脑”。

这里,马克思所说的“过去”并不仅仅指 1789 年的事情。1789 年法国革命的过程其本身已然是罗马(共和国)历史的反复了。这意味着,罗马初期虽为君主制,但其后放逐了国王而建立了共和制。可是,其中出现了恺撒那样想当皇帝的人物。当然,恺撒遭到了杀害,而在放逐国王实现了共和制的民主主义制度下却诞生了皇帝。这个过程在 1789 年第一次法国革命到拿破仑成为皇帝的过程中被重演了。

“黑格尔在某个地方说过”，马克思这样说，是因为自己记不起来了吗？我觉得他是故意如此的。据我所知，这“某个地方”是在黑格尔《历史哲学》中讲到恺撒的那个段落。“可以知道，假如一种政治革命再度发生的时候，人们就把他看作是理所当然的了。也就是这样，拿破仑遭到了两次失败，波旁王室遭到了两次放逐。经过重演以后，起初看来只是一种偶然的事情，就变为真是和正当的事情了。”在黑格尔看来，恺撒是位世界史式的人物，其事件也是世界史性的事件。理由在于，他们将民族或者城邦国家的原理转变为超越这些民族的作为大区域“帝国”的原理。恺撒是在城邦国家一共和制已经无法维持下去的阶段试图成为皇帝，而被欲维护共和制的布鲁斯特们杀害的。

然而，当他们杀了想破坏共和制的恺撒之后，却发现共和制本身已经难以维持下去了。换言之，他们注意到用共和国的原理无法统治已经扩大的罗马。在此，恺撒虽然死了，但其后却诞生了皇帝。实际上，恺撒成了皇帝。即，他的名字成了意味着皇帝的一般名词。

当然，这是黑格尔的看法。在黑格尔那里，历史的反复意味着第一次以悲剧告终，第二次才得以实现。而马克思要表达的则是，历史的重演其第二次是对于相同事物的重复，但与第一次不同，不仅不能成为悲剧，反而只是笑剧而已。就是说，马克思表达了这样一个意思：第一次法国革命是以再现古罗马的形式实现了资产阶级革命。可是，第二次法国革命却没有任何要实现的新内容，因此，不过是笑剧罢了。的确，从革命的观点来看，1848年革命以波拿巴即拿破仑三世的即位告终，这乃是一场笑剧。然而，原本在共和制下追求自由、平等、博爱的1789年第一次法国革命，以拿破仑当上皇帝而结束，这不也是一场笑剧吗？

不过，从国家和资本的方面观之，拿破仑还有他的侄子路易·波拿巴还是实现了不少东西的。拿破仑要实现的是法国的国家和资本试图与英国经济、政治上的优势相抗衡的希望，他要防卫的不仅是法国经济，还包括整个欧洲经济免受英国产业资本的侵蚀。这一切都是

拿破仑一世要实现的东西,他所构想的欧洲联邦就是这样的。从某种意义上讲,今天的欧共体其最早的倡导者便是拿破仑。

那么,拿破仑的侄子波拿巴怎样呢?他曾经是圣西门派的社会主义者,同时又是农民利益的代表者。但是,在这种表面现象背后,他所追求的目标更主要地在于要使法国国家更加强大起来,并通过国家性的政策加快工业化,以使法国的资本能与英国的自由主义(全球资本主义)相抗衡。某种意义上,皇帝波拿巴即拿破仑三世获得了成功。在当时刚刚开始的时代,他欲使法国进入帝国主义列强行列而推行了产业化。虽然,他本人在 1870 年与同样是以国家资本主义政策急速发展起来的普鲁士开战而遭失败,最后下了台。

已如上面所暗示,如果代替皇帝的名称,我们称那些获得了绝对支持的人为强大独裁者的话,可以说波拿巴当上皇帝的过程,在 20 世纪也遭到了重演。这种重演起因于国家和资本对外、对内所面临的危机,也就是内在于近代资本主义的民族国家根柢上的危机。

绝对主义君主制→共和制→皇帝(或独裁领袖)。

如果将上述过程放到更大的语境中观之,则可以看到下面这样的反复结构:

西罗马帝国→绝对主义君主制→民族国家→欧洲联邦。

拿破仑一世失败后遭到了放逐。他为了保卫各国免受英国资本主义的侵蚀,试图建立统一的欧洲联邦,可实际上,只能成为以法国来统治欧洲的“帝国主义”。汉娜·阿伦特曾对西罗马那样的帝国和近代帝国主义做出明确的区分。帝国具有使众多民族保存自己的独立性而予以统合的原理。不仅罗马帝国如此,中国的王朝也拥有这样的原理。中国对周围各国建立起“册封”关系,它不是把周围各国作为属国来统治。周围各国以向中央的王朝纳贡的形式获得地区内的安全,这是一种地区安全保障体系。进而,向皇帝纳贡可以得到远远超过纳贡数量的回礼。就是说,此乃采取纳贡形式的贸易形态。

因此,民族国家是从这样的帝国独立出来的东西。比如,神圣罗

马,或者俄帝国、奥斯曼·土耳其帝国等一旦解体,便产生了众多的民族国家。这种现象目前依然存在。民族国家对国民要求均质性,因此,它基本上是小规模的。民族国家以小型为宜,一旦扩大规模就会出现矛盾,变成“帝国主义”而非“帝国”。就是说,它要强制性地同化其他民族。

相反,结局是帝国主义促成了在被支配一方产生出新的民族国家的结果。例如,拿破仑试图统一欧洲的企图,实际上是法国的帝国主义侵略,最终以在德国等地创生出一批民族国家的结果而告终。然而,拿破仑欧洲联邦的企图并没有到此结束,它在1930年代以希特勒“第三帝国”的形式得到反复。不用说,这最终以德国的帝国主义支配的失败而告终。可是,在欧洲试图重建超越民族国家的“帝国”之企图依然没有停止。今天的“欧共体”实际上就是这一企图的实现。即,这样一种反复的结构今天依然存在。

### 三

以上就欧洲的情况做了说明,而马克思阐述的历史反复也适用于东亚。下面,我想在日本的语境中做进一步思考。日本于1868年推倒德川幕府,建立起新的体制,称其为明治维新。可是,英文翻译并不是 Meiji Revolution,而是 Meiji Restoration。这并没有错,明治维新当初,一般认为这是要恢复古代天皇亲政。那时,不仅古代的制度得以复活,而且还发生了废佛弃释运动。但这些运动不久便结束了,因为,掌握国家权力的人所追求的是建立近代国家和资本主义经济体制。

为什么明治革命要借用“天皇亲政”这一古代衣裳呢?在德川体制下,以德川家为首,实际上处于众多大名(诸侯)分割状态。为了控制和统一大名,需要天皇的权威。因此,可以说当初确立起了绝对主义的君权。但是,明治维新并非到此结束,其后又发生了西南战争和自由民权运动。很明显,当事者们是将此视为维新的继续和深化的。

结果,虽然经历许多曲折,还是实现了颁布宪法开设议会的目标。这个时候的日本,无论怎么看也不是什么绝对主义君权国家,近代国家和产业资本主义体制已然建立起来。

一般认为,明治维新始于1868年。但正如法国大革命是从1789年打倒君主制建立共和制,进而到拿破仑当了皇帝为止的一个过程那样,日本明治革命亦需要如此观之,即是从1868年德川幕府德大政奉还到1882年公布宪法开设议会为止。当我们思考1930年代的法西斯主义时,上述看法就变得重要起来。这在日本被称为“昭和维新”,即日本的法西斯主义是借用“明治维新”的衣裳,而对此进行重演。当然,昭和维新与明治维新完全不同,只是在以天皇亲政的形态来改变社会体制这一点上有其类似性。借用马克思的话讲,明治维新是悲剧,而昭和维新则是一场笑剧。不过,昭和维新也自然有它结构上的必然。

日本的法西斯主义被称为“天皇制法西斯主义”。因为,在意大利和德意志,法西斯主义乃是于排除了君主制之后才确立起来的,不可能存在什么仰仗君主的法西斯主义。所以,人们特意称日本为“天皇制法西斯主义”。当然,也有意见认为称其为法西斯主义不适当。然而,1930年代的日本的确带有法西斯主义的性格。我认为,可以用马克思《路易·波拿巴的雾月十八日》中分析波拿巴主义的方法来看法西斯主义问题。

我们一般称专制性的政治形态为法西斯主义,但我认为这种用法有误甚至有害。因为,这无法说明法西斯主义所具有的那种魅力。简单讲,法西斯主义是针对俄国(社会主义)革命的渗透而出现的与之对抗的革命(counter-revolution),这与反革命不同。法西斯主义本身是革命性的,因此能够吸引人。它不仅反对资本主义,而且是反国家的。例如,意大利的墨索里尼在第一次世界大战之前是社会党的领袖,因支持战争而被开除。另外,众多无政府主义者参加了法西斯,即法西斯主义运动乃是以反对国家和资本的斗争开始的。

资本和国家最终接受了法西斯主义,那是因为资本和国家处在用民族主义和单纯的反革命式镇压无法解决问题的深刻危机状态之下。但是,当资本和国家接受了法西斯主义时,法西斯本身亦不得不发生变化。因此,我们不能仅仅根据法西斯主义的主张和运动形态,或者其成就的状态来定义法西斯,必须在过程的总体中来观察。

德国的法西斯主义,在初期也是一场反资本主义反国家的运动,其运动形态亦是武装暴动式的,后来转向议会主义,并在掌握政权的阶段开始与资本和国家机构勾结在一起。在这个过程中,纳粹发生了巨变。因此,很难仅针对某个阶段上的法西斯主义做出规定,而且这样做也没有什么意义。然而,若在“过程”的总体中来看的话,则会马上注意到下面这样的形态:第一次世界大战之后,在放逐“国王”进而左翼革命流产之后建立起来的魏玛共和国的议会制下,希特勒成了首相,又通过国民投票当上了“总统”。很明显,这与路易·波拿巴当上皇帝的“过程”相同。

我认为,马克思在《路易·波拿巴的雾月十八日》中抽取出来的那个“过程”,不仅适用于德国,也适用于日本。马克思是把1848年革命中波拿巴当上皇帝的“过程”作为对第一次法国革命的反复来看待的。这个过程不仅意味着第一次法国革命的1789年或者其后的几年间,而且包括直到拿破仑即位的整个过程。同样,我认为,应当将1930年代的所谓“天皇制法西斯主义”作为从北一辉等农本主义者的运动到近卫文麿新体制的确立“过程”来看待。

正如人们常说的那样,日本的法西斯主义并非通过军部的政变才出现的,而是在普选议会政治中诞生的。例如,曾计划通过军部政变而掀起革命的北一辉遭到镇压而被处刑。议会一直在正常运转。从整体上讲,可以说使“昭和维新”得以完成的是近卫文麿。近卫是议会政治家而非军人。而且是议会中作为唯一能够控制住难以操控的军部的人物受到了广泛的期待。为什么呢?因为近卫是与皇室有血缘关系的贵族。除了他以外没有人能够控制裹挟天皇统帅权而不可一

世的军部。除此之外,他还得到了“皇军派”的支持。近卫原本是个文人和社会主义者,实际上,在他的智囊团(昭和研究会)里聚集了从哲学上为“新体制”提供理论依据的三木清,以及提倡“东亚协同体”的尾崎秀实等马克思主义者。这些马克思主义者企图进入权力的内部以实现实际抵抗的目的。近卫还受到了试图导入苏联5年计划的“革新官僚”的支持,并和与旧财阀对抗的新兴财阀有联系。他甚至与农民运动亦有很深关系。换言之,他得到了所有社会势力和国家机构的支持,所有政党都在他一边,如果他愿意,连解散政党亦可做得到。假如没有天皇的存在,他本人将会成为拿破仑三世那样的存在的。

为什么,近卫的新体制会确立起来呢?要理解这个问题,仅仅参照日本固有的传统和历史是不行的。所以,我们应该参考《路易·波拿巴的雾月十八日》。近卫与路易·波拿巴相似。由他所实现的“昭和维新”正是作为明治维新的反复而完成的。这样的事态当然有日本固有传统和习惯上的原因,但又决非仅限于此。同时也不是对于西方的简单模仿。这种事态源自近代国家所具有的反复性结构,也应该是适用于中国相关情况的。比如,清朝被推翻而建立起共和制。这当然源自中国的政治性传统。然而,仅从这样的传统角度是无法看清楚现代所发生的事情的。如上所述,清朝以后所出现的皇帝—共和制—皇帝这一反复性结构,对于近代国家来说是普遍的。

#### 四

以上,我阐释了近代国家所具有的反复性结构。接下来我想指出,经济上也存在这种结构,这便是经济循环。马克思在《资本论》中指出,资本主义的无政府生产只有通过危机的形式进行自我调整。危机的发生,并不能使资本主义灭亡。另外,是否伴随着危机暂且不论,总之,萧条—繁荣—(危机)—萧条—繁荣—(危机)这一经济循环是不可避免的。马克思在《资本论》中讲的是大约10年一次的经济循

环。这种短期经济循环今天依然存在,当然不再采取危机的形式,而只是萧条—繁荣的循环而已。然而,当我们看资本主义的历史发展阶段时,则必须观察长期的经济循环。苏联的马克思主义者,后来被斯大林肃清掉了的 Kondratiev 最早对此做了思考。他认为,近代世界经济 50—60 年为一个周期。不过,长期经济循环所具有的原理与短期经济循环是一样的,即资本的积累 = 扩大如果不通过危机、大萧条的暴力性重组是无法完成的。

资本只有不断增长才称得上资本,因此积累运动是不能停止的,而且对于这个问题的思考不能局限于一国之内,必须放在世界资本主义之下来观之。长期经济循环在引起世界性危机—大萧条的同时,也带来了资本主义生产的核心产品(世界性商品)的换代。通过这样的经济循环,世界资本主义才得以实现阶段性发展,并伴随着世界性产品的更新换代。如从纺织品过渡到重工业和耐久性消费品,进而过渡到信息产业。这不能不带动起整个社会的重新组合。人们认为仅从经济的层面是无法说明长期经济循环的,就在于有这样一种结构性的因果关系。

这里的世界资本主义各阶段如重商主义或自由主义,并不意味着世界中的所有国家都是如此。比如,自由主义乃是当时占绝对优势的英国所采取的经济政策。其他国家不仅不是自由主义的,反而是通过保护主义来与英国对抗。虽然如此,例如可以将 1810—1870 年这一时代称为自由主义时代,那是因为不管其他国家采取怎样的政策,都可以把它们看作从属于其中而由英国经济掌握的世界资本主义之下。

但是,作为霸权国家采取的政策,自由主义并不限于英国占优势的 19 世纪。正如华勒斯坦所言,得以采取自由主义的霸权国家在近代“世界经济”中只有三个:荷兰、英国和美国。例如,在英国的“重商主义”阶段,荷兰乃是自由主义的,政治上也并非绝对君主制而是共和制。实际上,当时的阿姆斯特丹曾是笛卡儿和洛克可以流亡于此,斯

宾诺莎可以安住的例外的都市。即使到了制造业被英国超过的 18 世纪后期,荷兰在流通和金融领域依然掌握着主导权。英国完全处于优势地位几乎是到了 19 世纪才开始的,由此进入到自由主义阶段。

一般认为,帝国主义是 1870 年代以后的经济—政治形态。对此给出定义的是列宁。列宁认为,发达国家的资本在本国市场中已经获得不到利润,为此开始向外部扩张,所谓“资本的输出”构成了帝国主义的特征。在政治上,帝国主义开始对资本输出地的殖民地进行争夺和领土扩张而有了帝国主义战争。列宁称帝国主义为“资本主义的最高阶段”,即处于资本主义发展阶段的最后位置上。帝国主义只有持续下去,或者终结。

然而,另外一种看法也是可能的。即并不是把帝国主义或自由主义看作一次性完成的阶段,而是视为反复性的东西。提出这种看法的是伊曼努尔·华勒斯坦,他是依据周期大循环长期波动说来思考世界历史的历史学家。他认为,如果说自由主义是有霸权国家存在的时期,那么,帝国主义则是霸权国家走向没落,新兴霸权国家还没有确立起来,正处于相互抗衡状态的阶段。这个期间大约 60 年,它基于经济循环的长期波动。这实际上与 60 年世界一循环的“易”正好一致。为什么会这样呢?我也不知道。

例如,我所假称的“重商主义”(1750—1810),乃是由荷兰的自由主义向英国的自由主义发展的过渡阶段,即荷兰开始逐渐没落而英国或法国还没有取而代之,正处于相互抗衡的阶段。而 1870 年以后的帝国主义,则是英国走向衰退,德国和美国以及日本试图重新瓜分重商主义时代英法荷兰所获得的领土。这样,世界资本主义阶段一方面随着生产力的发展而发展,一方面又取一种“自由主义”阶段和帝国主义阶段相互交错的形态。为此,我们看历史的反复性,比起 60 年来,120 年为一周期更合适。

从这个意义上讲,1990 年代以后的阶段由信息资本主义构成其特征,同时,还带有帝国主义的性格。人们一般把 1990 年代看作是“新

自由主义”的,即美国具有大英帝国曾经有过的绝对霸权的时代,其政策也被视为“自由主义”的再现。可是,美国作为霸权国家,毋宁说是在1990年以前,正如金本位美元兑换制停止所显示的那样,在经济上,美国自1970年代以后已开始逐渐走向没落了。

我们不如到被称为“冷战”时代的时期(1930—1990)里,去寻找美国主导的自由主义阶段。在此,发达资本主义各国为了防范苏联圈这一共同的敌人而相互协作,在各自的国内采取保护劳动者和社会福利的政策。与相互敌对的表面现象相反,国际上的苏联圈,国内的社会主义政党,不仅没有威胁到世界资本主义,反而作为一种补充发挥了其机能。从而,所谓“冷战”时代,可以说是由霸权国家主导的“自由主义”阶段。

自1980年代以后,在发达国家逐渐鲜明起来的是削减社会福利,减轻对资本的课税和限制的里根、撒切尔主义政策。这被称之为新自由主义。但又是帝国主义式的。如汉娜·阿伦特就曾指出,1880年代的帝国主义乃是国家从民族的桎梏中解放出来了。例如,“资本的输出”意味着向海外谋求廉价劳动力而抛弃国内的劳动者。资本和国家通过削减社会福利减轻财政负担,而参与到世界性竞争中去。从这一点来看,今天的自由主义毋宁说更具有帝国主义的特征。果真如此的话,我们则必须把1990年代以后的事态作为世界资本主义的阶段而称其为“新帝国主义”吧。

例如,奈格里、哈特在1991年海湾战争时美国的做法中便看到了“帝国”的影子。实际上,海湾战争的时候,美国谋求联合国支持的做法的确似乎与以往不同。另外,美国要保卫的是世界资本主义和世界市场,而不是一国自身的利益,这种观点也的确有一定根据。但是,美国当时试图得到联合国的认可,与其说展示了“帝国”的姿态,不如说那是因为它当时没有作为霸权国家行事的财政上的余力。

实际上,美国并非“帝国”式的,这在2003年的伊拉克战争中得到了验证。美国无视联合国的存在而执迷于为一国利益的单边行动。

另外,在伊拉克战争上比较突出的是,欧洲作为对抗美国的巨大国家的出现。当然,中国和俄国的存在也不可忽视。因此,奈格里、哈特的预测并不准确。当我们思考今天的状况时,更重要的是脑子里要有一个1880年以后的“帝国主义”阶段作为参照。

那么,今后会怎样呢?与1880年代不同的是,当时中国(清朝)、印度、奥斯曼·土耳其等世界帝国在帝国主义列强之下,正面临着被解体而殖民地化的命运,而现在则相反,可以说中国、印度正在复兴,奥斯曼·土耳其也以伊斯兰圈的形式开始复活。包括俄罗斯,以往的世界帝国以另外方式重新崛起。那么,今后数十年,哪个国家或者地区性国家联合会作为霸权国家出现呢?这不得而知。但至少有一点是清楚的,美国不可能重新恢复其霸权地位。从这个意义上讲,至今数百年间确立起来的西方的优势,西方中心的世界史、世界像将会逐渐消失吧。例如,弗兰克写了一本名为《re-orient》(《白银资本》)的书。Orient即有东方的意思,也有确定方向的意义。他是在世界史将再次转向东方这个意义上写这本书的。

但是,我认为数十年之后,某个国家成为霸权国家这样的事态不会有的。如果不是这样,那么,在此之前资本和国家为了生死存亡,将会挑起毁灭性的世界大战吧。放任自流的话,这种可能性很高。但是,这也并非必然,更不是终结。

以上,我论述的是所有国家和资本的反复性结构问题,还没有就抵抗运动或者革命运动进行讨论。最后,我想就此略述一二。实际上,对抗国家和资本的运动也具有反复的周期性。在这一点上,华勒斯坦意味深长地指出1968年革命乃是足以和1848年革命相匹敌的世界革命。我在前面谈到了1848年革命,这不仅仅是法国一国的革命。它波及到了德国、英国以及欧洲的全域,甚至俄罗斯。陀思妥耶夫斯基就是因为参与了这场革命而被处于死刑的。

1848年,马克思和恩格斯出版了《共产党宣言》。但在当时,他们根本没有什么影响力,有影响力的是圣西门、蒲鲁东、布朗基。就是

说,是那些后来被马克思主义者否定掉的无政府主义者和社会主义者。而在1968年世界革命中所发生的,乃是对包括早期马克思,以及同时代的如蒲鲁东等早期社会主义者的重新估价,正是在这个意义上,“1968年”使我们重新忆起了“1848年”。

最后一句话,国家和资本的反复性结构是不可避免的。但是,与此相对抗的运动也将反复地出现。因此,我们没有灰心的必要。

附录表格：世界资本主义各阶段

	1750—1810	1810—1870	1870—1930	1930—1990	1990—
世界资本主义	重商主义	自由主义	帝国主义	后期资本主义	新自由主义
霸权国家		英国		美国	
意识形态	帝国主义的	自由主义的	帝国主义的	自由主义的	帝国主义的
资本	商人资本	产业资本	金融资本	国家垄断资本	多国资本
世界商品	纺织产业	轻工业	重工业	耐久性产品	信息
国家	绝对君主	民族国家	帝国主义	福利国家	区域主义

(赵京华译)

# 激荡的世界地图

——“200 年中国”与东亚的历史新阶段

西村成雄\*

## 引言：“200 年东亚”、“100 年东亚”的世界史位置

如何认识 20 世纪？是当下人们关心度颇高的问题。在这关心的深层意识里，流动着试图在比较长的时间轴上重新确认 21 世纪所应有的状态的共通心性；可以说，这是一种更注重从与既往历史的连续性而非断绝状态把握现在的心理倾向。当然，这不仅只是在过去既往历史延长线上的现在，而是在与现在的人们所直面的课题相关联意义上理解的连续性。

在此，先介绍一下荷兰·格罗宁根大学经济史教授安卡斯·马迪逊对近 200 年内 GDP（国内总产值）的推算（Angus Maddison, *Shares of the Rich and the Rest in the World Economy: Income Divergence Between Nations, 1820—2030*, *Asian Economic Policy Review* 2008, No. 3, pp. 67—82；田中明彦「ポストクライシスの国際政治に向けて」、『学会会報』No. 878, 2009 - V, 参照）。累计作为近代世界经济发展指标的 GDP 统计数字，该教授的推算呈现了以下的事实：

1820 年，各国、各地区所占全世界 GDP 的比率是：西欧 23.3%，美国 1.8%，日本 3.0%，而同时期的中国是 32.9%，印度 16.0%。很明显，清朝中国和印度合计约占 49%。经过了 130 年以后，即 1950

年,则变为西欧 26.2%,美国 27.3%,日本 3.0%,中国 4.6%,印度 4.2%;欧美合计超过了 53%。此后又过了 50 年,在 2003 年,西欧为 19.2%,美国 20.7%,日本 6.6%,中国 15.1%,印度 5.5%。

按照马迪逊的推算,到 2030 年,将会是西欧 13.0%,美国 17.3%,日本 3.6%,中国 23.8%,印度 10.4%。

马迪逊选取的时间跨度是 19 世纪至 21 世纪的 210 年,其统计显示出了全世界经济容量配置比率的历史变化之倾向。根据这个统计,从 1820 年到 2030 年,西欧、美国、日本、中国、印度的 GDP 在全世界所占比率,几乎回归到了 210 年前的数值。当然,今天的历史条件和世界经济环境都是 200 年前所不能比的,但可以说,这一统计所显示的历史意义之一,即在于经历了欧美资本主义 200 多年的发展之后,包括日本在内的东亚在世界上所占经济容量的分配比率,又开始再度回复到了一定的地位。

确实,根据 IMF(国际货币基金组织)公布的数字,2008 年,在经济规模和市场占有率上亚洲、欧洲(EU)、北美(NAFTA)比较的结果,亚太 16 国(日、中、韩、印、澳大利亚、新西兰、东盟 ASEAN 10 国)的人口总数为 33.3 亿(50%),欧洲(EU)27 国为 5 亿(7%),北美 3 国(美国、加拿大、墨西哥)为 4.4 亿(7%),各自的名义 GDP 分别为 14.7 兆美元(24%)、17.9 兆美元(30%)、16.9 兆美元(28%),人均 GDP 则分别为 4 422 美元、37 091 美元、37 982 美元。

以这样的历史趋向为前提,可以认为,在新的经济运行平台上,重新界定政治变化与变动的格局,显然是愈发变得必要了。

## 一、东亚的历史景观与历史路径的三阶段

### 1. 历史景观与历史路径的三阶段

如果概括地描述东亚的某种区域一体化状况,可以说,它是从三个阶段的历史路径依赖(historical path-dependency)中形成的。

首先,东亚历史的第一阶段,是在前近代的中华世界秩序(Chinese Worldorder)之下,以共有的文化路径依赖的关联形式出现的,并在这一过程中完成了整体的选择性引进·运用和内在的变化。唐代以降,可称为汉字文明圈的一体性格局已经形成,儒教、佛教、道教等宗教文化的共有,以及作为政治制度的律令制,虽然仅只是表面的但也具有了共通性。当然,此后,周边地区也不断地把前近代的民族主义作为政治·意识形态的资源,在与中国这一中枢保持一定程度的距离同时,再生产出独自的政治模式。如在日本,就是通过“和魂汉才”这一过滤装置,推行了自我强化路线的。

东亚历史的第二阶段,是从与第一阶段的路径依赖关系呈断裂状态的明治日本的制度变更所带来的冲击开始的。日中甲午战争以后,日本把在与欧美列强的矛盾冲突过程中形成的东亚政治·军事秩序,作为殖民地帝国的制度性路线持续推行了半个世纪。而在该制度路线崩溃以后,东亚地区经历了美国作为主要因素的比重增大和内在化,从上个世纪最后的25年开始,在全球化的状况下,开始实现包括东南亚和东北亚在内的东亚经济一体化。

现在,东亚区域经济的凝聚力,已经超过第一、第二历史阶段的路径依赖,正在进入新的第三阶段,其决定性的分界路口,即是1997年12月为应对亚洲金融危机创设的东盟(ASEAN)加3(即吉隆坡峰会、东盟各国加日韩中三国)。主导这一国际制度形成的是东盟(ASEAN),其数十年积累之经验,已经汇入这一制度的自我强化过程中。

本文将根据东亚地区历史路径依赖的诸阶段,揭示与现代东亚政治·经济所达目标相关联的该地区民族国家群的关系性。

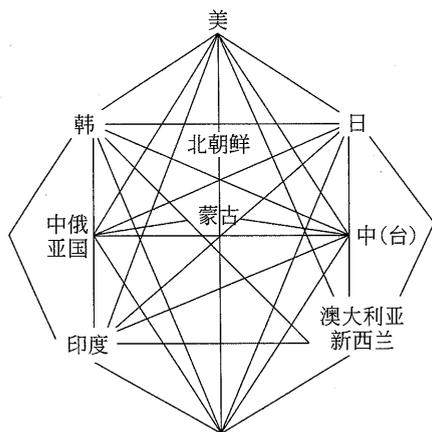
## 2. 现代东亚的民族国家群及其关系性构图

现代东亚的地理空间,是作为政治空间的集合而被表象出来的。如果把各个主权国家放入考察视野,东北亚(狭义的东亚)和东南亚的政治共同体,应该可以整体归为广义的东亚。

构成狭义的东亚亦即东北亚政治共同体的,从北面说来,包括俄罗斯联邦远东地区、蒙古国、中国、朝鲜民主主义人民共和国、大韩民国、日本。在东南亚,则有通常所说的 ASEAN10 即东盟 10 国( Association of Southeast Asian Nations)和 2002 年独立的东帝汶民主国和国。东盟(ASEAN)是 1967 年由 5 个国家(印度尼西亚、马来西亚、菲律宾、泰国)发起的区域合作机构,后来逐渐扩大,先后有文莱(1984)、越南(1995)、老挝、缅甸(1997)、柬埔寨(1999)加入,共计 10 国。

这样一个广义的东亚政治空间,当然被编织到了全球化的国际诸关系网络之中。如 ARF(东盟地区论坛)、ASEM(亚欧会议)、SCO(上海合作组织),特别是 ASEAN + 3,以东盟(ASEAN)为轴心,分别辐射到日本、中国和韩国。而连接东南亚和东北亚国际关系的重要的政治外交路径也由此形成。当然,自 1989 年以来,包括美国、俄罗斯、印度、澳大利亚、新西兰、加拿大、墨西哥、秘鲁、智利、中国香港、中国台北、中国、日本、韩国、东盟各国在内的 APEC(亚太经济合作组织),作为亚洲太平洋地区的开放性合作组织,也发挥了作用。

构成这个广义东亚的众多政治共同体的国际协作关系,可以试用下图中的两个大三角形(美、俄、中、东盟)和多个小三角形的集合体来表示。



在现代国际关系之中,东亚的民族国家群怎样选择自己的路径,占有怎样的政治·经济位置?这个课题,随着对东亚地区重新作为 20

世纪世界上具有历史纵深的对象进行分析,也将被重新认识吧。

## 二、20 世纪东北亚民族国家的形成及其到达点——如何理解“100 年中国”

### 1. 国际环境与民族国家(Nation State)的形成

当今世界,存在于由民族国家(Nation State)群构成的诸国家关系之上。如果追溯到 100 年前的 20 世纪前半期,特别是在狭义的东亚(以下简称“东亚”),作为主权国家存在的只有日本和中国(1912 年中华民国建立)。并且,中国还在各种场合处于主权被限制的从属地位。但是,1945 年以后,东亚进入了新的历史阶段,产生了几族国家群。但实际上,在美苏对立的冷战和热战的境况下,它们是作为被意识形态“分割”开来的国家诞生的:1948 年,大韩民国和朝鲜民主主义人民共和国成立;1949 年,中华人民共和国成立,而中华民国政府则迁徙到台湾。

追溯这些民族国家的形成史,可以看到,都经历了一个把西欧近代民族国家作为典型模式,逐渐引进其构成的必要条件并将其制度化,在运用中使其落地生根的过程。其基本要素大致可概括为:保有具备对外主权的领域,能够实现对内主权的法治立宪主义,维持国家权力的规定的政治委任=即作为代理关系的制度化和正统化,在领域内能够保障经济发展和社会福祉政策实施的权力再分配能力等。保持对外主权的外交、军事的根源,是表现为对内主权的政治·经济和社会凝聚力。当然,这些并非一举形成,而是在国际条件的大气候下逐步蓄积起来的。可以说,20 世纪东亚世界民族国家的基础,就是这样形成的。

那么,民族国家的对内凝聚力,能够从怎样的分析视角予以测定呢?以往的分析,多从国家-社会的关系上提出认识民族国家的论点,即国家是政治权力,从政治方面说,如何统治、统合社会,怎样吸收社会的各种资源,是重要的问题;而从社会方面而言,随着自己生产的权力出现,怎样使该权力受到限制,则成为问题。

一般说来,具体到国家(权力)和社会关系的层面,可以做以下解释。即国家是由中央政府和地方政府构成的多重存在,而所谓社会,也具有作为基底的地方社会和由此产生的地方权力的多重性,整体说来,可以设想为地方社会—地方社会权力—地方政府—中央政府四重结构。当然,在各种界面上,这种结构关系未必呈现为直线型,而是在格子状里,经过各种过滤装置相互渗透。特别是地方政府,围绕怎样把中央政府的政治意图落实到地方的问题,处于矛盾的最先端,被置于和地方社会权力紧张的政治关系中。国家(政治权力)和社会的分界线,从最大限度上把整个社会结构切分为二。国家(中央政府·地方政府)通过怎样的路径统治、统合社会(地方社会权力·地方社会),大致可以概括为以下四个方面。

第一,通过具有向社会浸透能力的行政系统路径,权力的政治意图渗透到社会。当然,在社会方面,地方社会权力表达包括自己利益在内部的地方社会的诉求,在逐个问题上进行抵抗,则应该是其常态。

第二,尽管权力的渗透力是被规定的,但它可以行使整体限制社会的强制规范权力,最终可以启动司法系统的功能。如果规范社会的统治得以强化,权力便可以吸收同样程度的各种社会资源。

第三,对于权力而言,社会资源的吸收能力,表现为筹措调度能力,而其最核心的资源是征税、征兵。国家的财政能力,在于国际之间的交易和国内所有领域的征税能力,培育具有纳税能力的社会阶层和再生产能力,是重要的一环。而军事能力的根本,不必说在于征兵,纵观历史,这一路径的确保无疑关系到国家的生死存亡。

第四,则是国家把作为财富调集而来的各种社会资源和一部分权力权限再分配给社会。为了能够保障权力的再生产,这一过程并不限于所谓硬件设施,在软实力领域,为给其集中体现的政治统治提供正统性保证,承担着重要功用。

国家通过上述这些路径,集中和重新分配整体的财富和权力,努力维持自己的社会基础。但是,在这样的解释框架里,也包括对产生国家权力变动(有时则是革命)条件的理解。其中,包含着这样的可能

性：某一权力的社会渗透力欠缺，规范力丧失，来自社会的抵抗或由社会产生的新权力会使该权力崩溃。把上述国家与社会关系作为一个分析框架放入考察的视野，现代东亚的政治与社会结构，应该可以得到更为明确的解释。作为具体个案之一，让我们尝试在20世纪的“100中国”这一历史现场上进行分析。

## 2. “100年中国”民族国家形成的五阶段

那么，应该怎样认识“100年中国”呢？当我们从这样一个比较长的时段上观察中国的政治和社会时，可以发现以下历史特征。

### （1）中国的政治变动与国际体系

第一个特征，在几乎相当于整个20世纪的“100年”里，中国经历了三个阶段的政治大变动。1644年建立的清王朝，随着1911年的辛亥革命、1912年1月1日中华民国建立、同年2月12日宣统皇帝溥仪的退位而终止；清末开始的民族国家形成过程的第一阶段至此结束，中华民国作为立宪共和制国家诞生。作为第二阶段的中华民国，在中国大陆延续到1949年，同年10月建立的中华人民共和国接续了重新编组的政治变动的第三阶段。21世纪的中国政治与社会，经历了清朝—中华民国—中华人民共和国这样持续重组的政治变动，进入了一个新的变化过程。

第二个特征，“100年中国”政治体制的三阶段，是在与国际体系密切关联的状态下形成的。也就是说，与辛亥革命密切相关的国际条件，是19世纪帝国主义列强对中国的各种压力和对周边领域的分割，特别是义和团运动被镇压后的1901年，和列强11国签署的多国国际条约《辛丑条约》，清楚表明清朝权力在国际上处于从属地位。中华民国这一新政治体制的确立，也是在这样的国际大气候下展开的。到了1949年，中华民国在中国大陆崩溃，新的政治体制出现，仍然是在1945年以后“冷战”的国际大气候下展开的。而在同一个中华人民共和国政治体制内，毛泽东去世后1978年“改革开放”政治体制的出现，很明显，1970年代亚洲经济的发展，作为一个重要的国际契机发挥了

作用。这是中国对 20 世纪最后 25 年展开的全球化的主动顺应。

### 3. 从 25 年周期看中国政治

第三个特征,如果对“100 年中国”的政治与社会关系略做一些内在的考察,可以看到,其政治波动几乎是以 25 年为一周期形成的。首先,第一周期,从 1898 年到 1925 年,即第一个 25 年。清朝中央政治的划时期转机,始于 1898 年戊戌年的“变法”运动,虽然仅仅百日便以失败告终,但其“立宪君主制”的国家设计,则为 1908 年公布的《钦定宪法大纲》所继承。中国的立宪主义由此引入,而经过自 1905 年以后近 6 年的“立宪君主制移植”过程的蓄积,1912 年,以此为前提的“立宪共和制”得以实现。在这样的新制度设计基础上,孙文等人在 1912 年 3 月颁布的《中华民国临时约法》第 2 条里写下了“中华民国的主权属于全体国民”,制定了亚洲最早的“主权在民”的宪章。

相当于宪法的《约法》精神,在袁世凯北京政府的权力下制定的《中华民国约法》(1914 年 5 月)里也得到继承,袁的“复活帝制”运动失败后,直到 1925 年左右,《约法规范》一直是北京政府政治统治的正统性依据。从广义上说,第一周期,是西欧立宪主义的引进、制度化及运用阶段,而从结果看,则可以说,由于社会、政治基础的脆弱,也是其运用遭受挫折的时期。

第二周期,是从 1925 年到 1949 年的第二个 25 年。1928 年,中国国民党重新定义中华民国,作为政治体制,进入“以党治国”的制度化阶段,主导者是蒋介石。按照孙文“军政—训政—宪政”的政治发展三阶段论,这一阶段相当于“训政阶段”。由中国国民党建立的政治体制曾被称为“党国体制”,而从政党论而言,则是所谓的“政党国家体制”(party-state system)。其后,1946 年 12 月,国民政府在中国共产党拒绝参加的情况下制定了《中华民国宪法》,翌年,进入了实施“宪政”阶段。在此,还有这样的一个历史脉络,即在近 20 年的“训政”期,主张政治民主主义思想和运动不断要求中国国民党的所谓“训政”国家运营体制向“宪政”转换;而如果再向前追溯,还有必要把第一周期导

人的总统制、议会制及其制度化运营过程的“共和立宪制”放置到视野之中。

第三周期,是从1949年中华人民共和国成立到1978年改革开放的第三个25年。第二周期里,在第二次世界大战结束后的“冷战”国际局势之下,在中国共产党占有军事优势的“内战”和“新政治协商会议”组织化的结果,新的政治体制诞生,并成为以苏联为中心的社会主义民族国家体系中的一员。在此过程中,在战后“冷战”、“热战”的大气候下,推进社会主义政策的毛泽东政治事实上建立了“一党制”体制,形成了党对国家行政乃至社会无限责任式的管理体制。就此意义而言,也剥夺了国家和社会的自律性与自立性。在国际局势判断上,进入1960年代以后,毛主导的政治体制和苏联的意识形态对立上升到国家间的对立,并在此期间发动了文化大革命,恢复了和美国的外交关系,谋求脱离以苏联为中心的社会主义圈,从而为进入下一个阶段做了准备。

第四周期,即在毛泽东去世以后,始于标志着中国政治大转换的1978年“改革开放”政策的施行,是顺应具有20世纪第四个25年整体特征的全球化潮流的阶段。推行该政策的邓小平,对政治体制进行了一定程度的改革,把各民主党派作为政治协商对象重新集结起来,配置到握有领导权的中国共产党周围,从而把毛泽东时代的“一党制”转换为“领导权政党制”。同时,也强化了作为国家权力决策机构的全国人民代表大会的政治自律性,中国共产党的政治意志,转到通过宪法所规定的程序、以议会决策为媒介施行的方向。这也是向“法治”方向的政策转换。2002年召开的中国共产党第十六次全国代表大会,把中国共产党定义为代表“全国人民根本利益”的组织,正式承认企业家入党,选择了可以从政治上吸纳第四个25年经济高速发展所带来的社会结构变化的“国民政党”或曰“总括式政党(catch-all party)”化的道路。21世纪中国新的100年将从这里开始。

#### 4. “100年日中关系”的结构性特质

在20世纪东亚政治空间里,从日本的视点来看,日本与中国的关

系具有怎样的结构性特质？在此略做评述。

如果说，在 20 世纪前半，日本的中国认识的特点，是不承认中国是作为国际社会成员之一的民族国家，那么，同样，在“冷战”体制中，直到 1972 年，日本政府始终未承认 1949 年建立的中华人民共和国作为一个国家的存在。而另一方面，则把在台湾的中华民国政府当作正统的政府对待。这当然与“二战”以后日本处于以美国为中心的政治“周边”地位并在那一轨道上运转有关。1972 年 9 月日本承认了中华人民共和国，也是因为美国做先导路径。而自 1972 年以后，日本如何面对既作为主权主体的民族国家同时又植根于中华世界的历史磁场之上的中国，成了一个严峻的问题。

对于 20 世纪以来的日本来说，一方面，这意味着全面承认中华人民共和国作为民族国家的地位，另一方面，又重新意识到要应对一个具有中华世界式凝聚能力的政治空间。其课题所在，第一，过去的日本，在多种意义上都处于“周边”，因此，也是处于使用“中枢”所提供的“普遍性意识形态”及在此基础上建立的各种制度、体系等“国际公共财”的立场之上的，现在应该对此有所自觉并将之对象化。而且，第二，在现实国际政治舞台上，存在着“中枢”的国家群和“周边”国家群，但至今还未产生调整两者矛盾且具“普遍性的意识形态”与调节功能的国际制度，对此应有自觉的应对意识。由此，课题之三则是如何把创造对内对外皆可能共有、具有某种普遍性的原则及相应的制度的可能性，予以具体化。至少，应该创设东亚规模的非军事性的“国际公共财”，如“环境保护机构”、“灾害救助援助机构”等，我认为，今后，这些或许具有作为某种普遍原理被承认的可能性。今天，在思考日中关系的结构性特质的时候，如何改变以往环绕日本的各种条件，如何创造民族国家以及各民族之间的民主关系，作为 21 世纪世界上的政治构想力，将受到严峻考问。这也是有关东亚共同体这一新的言说及其制度化进入人们视野的原因吧。

### 三、第三阶段：东亚“新地区主义”路径的形成

#### 1. 中国“新地区主义”外交空间的生成

中国对东亚地区的外交,呈现着积极的姿态。中国外交的大前提是国家战略,而作为中国政府的长期目标,是在建国 100 周年亦即 2050 年前后“实现中华民族的伟大复兴”,这是 2002 年中国共产党第十六次代表大会上提出的,2007 年召开的中共第十七次代表大会基本继承了这一目标。

而为了实现作为国家战略的“中华民族的伟大复兴”所必需的经济的发展,创造有利于国家建设的国际环境,则成为外交的职责。确保中国周边的和平国际环境,确保从日本、美国及东亚获得经济发展所必需的技术、资金和资源,即与这一思路密切相关。

中国外交的特征,是全方位外交,由“大国外交”和“周边外交”组合构成。这里所说的“大国外交”,指的是与美国、日本、俄罗斯、欧盟发展“战略伙伴”关系;所谓“周边外交”,则是指在东南亚、东北亚、中亚强化中国的存在感。而中国所说的“战略性关系”,可以做如下理解:①此种关系的影响不限于两国之间,而会波及地区和世界;②此种影响力不限于一时,而会持续长久;③此种影响力也不限于一个领域,而是在政治、经济、安全保障等领域综合发挥作用。

关于“周边外交”,直到 1990 年代后半,中国对多国之间的外交都不很积极,但从 1990 年代起,确实改换了外交方针。首先,中国开始和印度接近,强化了两国的合作关系,同时,和中亚国家创设了“上海合作组织”(SCO)。近些年来,中国积极参与构筑“东亚共同体”,也可理解为“周边外交”的一环。

为什么中国会对创造这样一种新的外交空间表现出如此的热情?

转折点是在 1997 年的亚洲金融危机前后。首先,在危机扩大的过程中,中国首先向东盟各国提供了金融援助,其数额虽然不及日本,但获得国际社会的好评。而在邓小平去世以后,在香港归还的气氛下,

江泽民、朱镕基等新的领导集团把国际协调路线应用到了周边地区。

当然,支撑中国外交的背景,第一在于经济发展的内在要求,即由引进外资和对外出口牵引的高度持续的经济增长,中国逐渐强烈认识到国际协调的必要性,特别是认识到扩大和周边国家的合作关系,是经济发展和新的安全保障的重要条件。

第二,由于认为“冷战”后美国的外交战略“是为了维护霸权地位,不容许出现任何挑战者”,为了减轻其对经济持续高度发展的中国的压力,中国有意识地努力加深和周边各国的共通利益关系,加强对地区共同体的参与。

中国正是在上述原因和背景之下转换了外交政策。在国家政治方面,中国在6国协商会议上表现出的对朝鲜核问题的合作,获得国际评价;而在国际经济方面,由于伴随全球化的推进,中国经济的国际影响力不断增大,中国的多极经济外交也有所进展。

2001年12月,中国加入了意味着顺应世界经济规则的WTO,并和东盟10国共同宣布在10年之内设立自由贸易区,开始了建设FTA的工作。2002年11月4日,签署《中国与东盟全面经济合作框架协议》,2004年10月,商定设立实施该行动宣言的工作小组,此外,2003年10月,中国还签署加入了《东南亚友好合作条约》(TAC)。

2005年10月30日,中国外交部副部长武大伟在东亚合作联合研究大会上的即席发言,从四个方面描述了东亚合作的前景。第一,尽管东亚合作存在着潜在的可能性,但与欧美相比还处于“初级阶段”,今后应不断提高合作的水平。第二,鉴于各国所提出的合作构想不同,应该从本地区的现实出发,本着各自都能获得利益的原则,探索地区合作的道路。第三,和本地区以外的国家也要加强交流,避免陷入孤立主义。第四,在合作形成的过程中,可能会有与区域内和其他地区合作的机遇,应该在各自发挥作用、维持紧密关系的同时,建立起合作机制。在这一年,中国还在其他场合提出参与东亚地区合作的具体主张,并反复强调,“在东亚共同体中,中日没有必要争夺霸权”。

如是,中国对“东亚共同体”的构想表示了积极支持的姿态,显示

了对亚洲外交的重视。同时,中国还主张:应该以东盟为主体,对其他地区大国开放。中国在强调东盟主导作用的同时,与东盟达成自贸区(FTA)协议,设立 SCO,参与 6 国协议,提倡建立东北亚地区安全保障机构,通过这一系列活动,现实地推进了地区合作的平台(platform)和合作机制的创设。这似乎可以理解为是一种创造“国际公共财”的积极性。当然,作为亚洲唯一一个联合国常任理事国,这一国际政治制度的立场,也强化了其推进合作的主动权。

## 2. 东亚“新地区主义”的路径和日本

迄今为止,日本对与东盟 10 + 3 框架的构建,并未采取积极主动的态度。战后的日本外交政策,主张多边自由贸易,对“地区主义”采取了批评的方针。而日本未积极参与“东亚共同体”的原因,还在于日美同盟的存在,以及日本贸易模式包括了对美、欧、亚多个方面,无法把某一地区特殊化。

但是,因为一些重要的发达国家采取“开放的地区主义”,EU、NAFTA 都向扩大的方向推进,日本也开始转换方向,重视东亚外交。1977 年,在第一届东盟首脑会议上,福田赳夫首相发表了对东南亚的原则声明(福田 Doctrine),强调亚洲中心主义的外交。这个马尼拉声明,表明了对东南亚外交的三原则,即“不成为军事大国,为世界和平和繁荣做贡献;构筑心与心交流的信任关系,在对等的立场上为东南亚各国的和平与繁荣做出贡献”。当时,在东南亚各国,对日本经济影响增大的反感颇为强烈,在日本和东盟关系发生恶化的情况下,福田的发言不仅在东盟,在世界上也得到了了一定的评价。

那以后,自 1997 年起,在东盟 10 + 3 首脑会议上,日本提出,为了使亚洲的 21 世纪成为“立足于人的安全的和平和繁荣的世纪”,首先应该重视的是亚洲经济的再生,其次是重视人的安全保障,第三是促进知识的对话。在 1999 年会议上,日本发表了《亚洲经济再生调查团的提案》(即《奥田报告》),认为应该进一步加强和亚洲各国的对话,并根据这一报告发表了《强化东亚人才培养和交流的方案》,该方案由

三项主干内容(高专业性人才培养、市民层面的人员交流、留学生交流)和十项具体措施构成。

此后,2001年10月,日本和新加坡达成实质性经济合作协议的交涉,同时也积极谋求和其他国家关系的紧密化。2002年,日本首相遍访东盟各国,在新加坡发表演讲,表示要和东盟各国“共同前进,共同发展”,并回顾了日本和东盟30多年的友好合作关系,不仅重新确认了双方特殊的连带关系,还从政府首脑的层级上提出,今后将在更广阔的领域加强日本东盟的关系。特别值得注意的是,双方一致认为,合作不局限在经济开放领域,还应扩大到政治、安全保障领域的战略合作。在2005年的东盟各国首脑会议上,日本再次确认了和东盟战略伙伴关系的深化和扩大。2007年,东盟第二届高峰会议召开,日本继中国、韩国之后,和东盟缔结了经济合作协议(EPA)。

在东亚,日本在发挥自己的独特作用同时,积极参与地区内的对话,对于包括日本在内的东亚各国共同实现新的经济增长,具有极其重要的意义。可以说,在东亚“新地区主义”路径发生的境况下,日本的新的构想能力将受到考验。

可是,在“东亚共同体”,围绕和东盟的外交,日本和中国之间展开了竞争,也是一个事实。中国方面的立场是:日本和中国不应该争夺主导权,“一国主导型”的东亚多国协商不能发挥作用。作为地区内多国协商中心的东盟,不仅是中国的重要邻国,也是日本的重要邻国,通过多国协商,和东盟保持紧密联系,对日中两国都是重要的。而反过来说,任何一方和东盟势力保持过于紧密的关系,都是双方所不愿意见到的。中国或日本如何构想本地区的现在和可以想见的未来?为实现地区的和平安定和繁荣,应该构筑怎样的区域格局?“东亚共同体构想”,是强化日中两国关系,构筑“真正的战略互惠关系”的过程,也是为回应上述问题进行创造性思索和实践的过程。

东亚区域内的贸易依存度越来越高,现在正作为生机勃勃的经济空间,强化其地区色彩。走向“东亚共同体”的过程,是由东盟主导启动的,因此,政治上的东亚地区统合,由日、中、韩某一方倡导推进,应

该更为有效。但在经济上日、中、韩经济共同体如不能成立,东亚经济所具有的规模和成长能力就不可能充分发挥。日本—东盟、中国—东盟、韩—东盟之间已经缔结了经济合作协定,但在 2009 年的时点上,日、中、韩之间的 FTA/EPA 还没有缔结,如果这三个国家达成缔结经济合作协议的共识,迄今为止获得的经济效果将会更为扩大。

关于在东亚地区的日中关系,无疑不应固执于霸权争夺,而应相互合作。没有这两个国家的合作,“东亚共同体”不可能实现,如果仅由某一方主导,则会失去平衡。日本为了对亚洲的发展和安做出贡献,同时也为了确保自身的发展、安全,应该真正的和亚洲采取统一步调前进。可以说,可以眺望到的东亚地区成熟的民族国家关系和共同化的可能性,创造新的东亚第三阶段历史路径的契机,就在这里。

## 结语：“人的安全保障”和创造“国际公共财”的课题

以民族国家为单位的政治共同体的政治统治的正统性依据,在国内,内在于政治委任 = 代表关系的制度化运用过程,但与这种国内的正统性保证体系相比,在国际层面,围绕强制性力量的行使,正统性问题可能会尖锐化。前面已经说到,以东盟为中心的国际合作机构对成员国的强制性,是建立在各成员国是否同意的基础之上的。

东盟虽然包含着各种矛盾,且面对着新的困难,但作为一个地区的国际合作组织发挥了作用,这本身就是作为某种“国际公共财”(international public goods, global public goods)发挥了作用。如所周知,所谓“公共财”,被定义为无论是谁都可以使用(非排他性)、其使用不会减损对他人的效用(非竞争性)。据说,国际政治上的“和平组织”和“国际组织”即相当于此。当然,构成该组织成员国的条件,会因组织的不同而各有所异。

当我们思考现代东亚今后的政治和社会课题时,诚如本文第一节所谈到的,作为东亚政治空间的新的路径,像东盟这样的“国际公共财”的创造和运用,越来越显得必要和重要。为什么呢? 第一, 20 世

纪中叶以后,作为“冷战”和“热战”的舞台,东亚经常作为直接的当事者登场,并未能创造出公共财产;第二,20世纪前半的日本和东亚各地区,未能产生在自身同意基础上建立起来的国际组织;在新的历史阶段,有必要重新检讨这一历史认识,接续新的路径创造。

“二战”后的日本虽然是在与美国的紧密关系中复兴的,但也是在与广义的东亚保持密切的政治经济关系中获得了经济增长机会的。把这样的历史过程放到视野,可以认为,在21世纪的新历史阶段,已经到了以已有的国际组织关系为前提,在狭义的东亚独自构造出国际公共财产的阶段。可以说,无论是政府还是民间,构想21世纪新的非传统的国际安全保障——“人的安全保障”这一“国际公共财”的能力,都将受到考验。

(王中忱译)

## 参考文献

### 日文文献(ABC順)

坂野正高 『近代中国政治外交史』、東京大学出版会、1973年。

浜下武志 『朝貢貿易システムと近代アジア』、岩波書店、1997年。

伊藤憲一・田中明彦監修『東アジア共同体と日本の針路』、日本放送出版協会、2005年。

伊藤成彦 『東アジア平和共同体に向けて』、御茶ノ水書房、2005年。

伊藤之雄・川田稔編著『20世紀日本と東アジアの形成』、ミネルヴァ書房、2007年。

猪口孝編 『日本のアジア政策』、NTT出版、2003年。

飯島渉・村田雄二郎・久保亨編『シリーズ20世紀中国史(3)グローバル化と中国』、東京大学出版会、2009年。

川島真・服部龍二編『東アジア国際政治史』、名古屋大学出版会、2007年。

加々美光行編 『中国の新たな発見』、日本評論社、2008年。

- 加々美光行編 『中国内外政治と相互依存』、日本評論社、2008年。
- 茂木敏夫 『変容する近代東アジアの国際秩序』、山川出版社、1997年。
- 毛里和子編集代表 『東アジア共同体の構築』全4巻、岩波書店、2007年。
- 毛里和子 『中国政治』、名古屋大学出版会、2004年。
- 森嶋通雄 『日本にできることは何か』、岩波書店、2001年。
- 中村健吾 『欧州統合と近代国家の変容』、昭和堂、2005年。
- 中村民雄他編 『東アジア共同体憲章』、昭和堂、2008年。
- 谷口誠 『東アジア共同体』、岩波書店、2004年。
- 山室信一 『思想課題としてのアジア』、岩波書店、2001年。
- 与那覇潤 『翻訳の政治学—近代東アジアの形成と日琉関係の変容』、岩波書店、2009年。

### 中文文献(ABC順)

- 陈峰君、祁建华主编(王传剑执行主编):《新地区主义与东亚合作》,北京,中国经济出版社,2007年。
- 耿协峰:《新地区主义与亚太地区结构变动》,北京,北京大学出版社,2003年。
- 胡鞍钢、门洪华主编:《中国:东亚一体化新战略》,杭州,浙江人民出版社,2005年。
- 金香梅:《现代中国对外经济政策》,延吉,延边大学出版社,2006年。
- 王逸舟:《中国外交高地》,北京,中国社会科学出版社,2008年。
- 王子昌:《东亚区域合作的动力与机制》,北京,中国社会科学出版社,2004年。
- 杨毅编:《中国国家安全战略构想》,北京,时事出版社,2009年。
- 余建华编:《上海合作组织与传统安全研究》,上海,上海社会科学出版社,2009年。
- 云南省社会科学院南亚研究所主编:《中国与南亚经济合作新观点》,昆明,云南人民出版社,2003年。
- 张蕴岭主编:《东北亚区域经济合作》,北京,世界知识出版社,2004年。

# 肤色的等级

——近代中日教科书里的人种叙述

孙 江\*

## 一、问题所在

在 17 世纪以来形成的各种近代知识里,人种/种族知识(racial knowledge)的生产/再生产由于与传递偏见和仇恨的人种主义/种族主义(racism)形影不离,长期以来很少有学者问津。20 世纪末,学界突然兴起了对以往人种知识的研究热,各种关于近代人种知识的著述纷纷问世,这些著作不仅揭露了近代“没有人种的人种主义”的虚构性,而且还揭示了在人类历史进程中人种歧视现象的普遍性<sup>①</sup>。

在人种研究热下,中国历史也进入了研究者的视野。在众多的研究中,最受瞩目的当属冯客(Frank Dikötter)的《近代中国的人种话语》一书。这本著作对古今中国文献中关于人种记述的广泛搜求,使其成为研究该问题的重要参考书,影响甚大<sup>②</sup>。另一方面,如果仔细阅读该书,即可发现内里存在许多需要继续讨论的问题,比如同一个时代不同人种叙述之间存在何种关联,在中国历史上带有族群差异的“华夷之

---

\* 作者系日本静冈文化艺术大学教授。

① 与“race”本身的暧昧多义一样,该词的翻译语“人种”、“种族”等也存在同样问题,本文所使用的“人种”译语强调近代人种话语对于肤色、骨骼之可视部分的执著。

② Frank Dikötter, *The Discourse of Race in Modern China*, Hong Kong, 1992. 冯客著,杨立华译:《近代中国之种族观念》,江苏人民出版社,1999。“Racial Identities in China: Context and Meaning”, *The China Quarterly*, 138, 1994.

辨”和消解这种差异的“华夷交融”何以共生长存？该书强调前者，而没有回答后者。在强调人种问题的“普遍性”时，该书没有严格区分中国“传统”的族群话语与西方近代人种知识之间的差异，而仅是将汉籍里的各种奇闻轶事和近代人种知识置于直线的历史序列里等量齐观。在这种先入之见下，该书出现了一些很明显的史料解释错误，比如，作者引用徐继畲《瀛环志略》中“居中土久，则须发与睛渐变黑。其男女面貌，亦有半似中土者”后评论道，“这再一次促使人知道在天朝居住会使外国人半人性化”<sup>①</sup>。而实际上，原文如下：“欧罗巴之人，长大白皙，隆准深眶，黄睛（亦有黑睛者）。须多连鬓，或绕颊，有条直似中土者，有拳曲如虬髯者，有全剃者，有全留者，有分别留髭髯如中土者，不关乎老少也。发留二三寸许，长则剪去。须与发多黄赤色（明季称荷兰为红毛，近年称英吉利为红毛，皆因其须发之黄、赤。然欧罗巴人皆如此，非独两国为然也）。间亦有黑色者（发黑者睛亦黑），女子发与睛亦然，或云居中土久，则须发与睛渐变黑。其男女面貌，亦有半似中土者”<sup>②</sup>。根本读不出作者所说的意思，而“或云”一语表明徐继畲对此也未必尽信。更重要的是，在这一段长文之前，徐继畲称：“欧罗巴一土，以罗经视之，在乾戌方，独得金气。其地形则平土之中，容畜沧海数千里，回环吞吐，亦与他壤迥异，其土膏腴，物产丰阜。其人性情缜密，善于运思，长于制器，金木之工，精巧不可思议，运用水火尤为奇妙”<sup>③</sup>。充满了赞词。其实，据笔者的研究，《瀛环志略》的人种叙述与同时代魏源的《海国图志》相比，除去以阴阳五行陈述世界地理的差异对自然人文影响的表皮外，都是当时比较地道的西方人种知识<sup>④</sup>。坂

① 冯客前揭书，第46页。

② 徐继畲：《瀛环志略》，第113页，上海书店出版社，2001。

③ 同上书，第112页。

④ 在该书的起始，叙述世界地理分为亚细亚（亚洲）、欧罗巴（欧洲）、阿非利加（非洲）、亚墨利加（美洲）之后，称阿非利加“其地广袤，约得亚细亚之半，迤北有回部，余皆黑夷。天时炎酷，土脉粗顽，人类混沌，在四土中为最劣”。这是典型的西方叙事。同上书，第4~5页。

元ひろ子在高度称赞冯客的研究的同时,对中国近代人种知识的形成提出了一个看法,即中国近代人种概念是中国传统人种知识和西方人种知识结合的产物<sup>①</sup>。但是,如果接下来追问中西人种概念是如何“结合”的问题,回答就不那么简单了。坂元本人的研究<sup>②</sup>,以及石川禎浩<sup>③</sup>、沙培德(Peter Zarrow)<sup>④</sup>等关于梁启超人种话语的研究均显示两种不同的人种话语之间缺乏直接关系,二者之间的勾连需要借助其他因素为媒介。

回顾中国历史,尽管从汉籍中不难找出很多关于人种的叙述,但是在19世纪末20世纪初的知识空间里出现的近代人种叙述有着清晰的来历:裔出欧美,转译日本。本文在此借助普及近代知识的重要工具——教科书来检验肤色的等级化/差异化——近代人种知识在东亚世界是如何内在化的问题?当各种西方人种知识直接或间接传入中国后,哪些知识最后变成了公共知识(public/official knowledge)?

## 二、“文明开化”——明治日本教科书里的人种叙述

“教科书塑造了日本人。”<sup>⑤</sup>明治日本存在各种有关人种的叙述,具有公共知识特征的人种知识的书写和传播主要是通过教科书来完成的。考察日本的近代教育可以知道,在建设近代国家中,明治政府

---

① 「中国史上の人種概念をめぐる」,竹沢泰子编「人種概念の普遍性を問う:西洋的パラダイムを超えて」,第191页,京都,人文书院,2005。

② 坂元ひろ子「中国民族主義の神話——進化論・人種観・博覧會事件」,《思想》849号,1995。收入氏著《中国民族主義の神話》,东京,岩波书店,2004。

③ 石川禎浩「辛亥革命时期的种族主义与中国人类学的兴起」,中国史学会编《辛亥革命与二十世纪的中国》,中央文献出版社,2002。「近代東アジア“文明圏”の成立とその共同言語——梁啓超における“人種”を中心に」,狭間直樹《西洋近代文明と中華世界》,京都大学学術出版会,2001。

④ Peter Zarrow, *Liang Qichao and the Conceptualization of Race in Late Qing China*, 《中央研究院近代史研究所集刊》第52期,2006年6月。

⑤ 唐泽富太郎:《教科書の歴史——教科書と日本人の形成》,第1页,創文社,1956。

认识到近代学校的教科书是制造国民和统一国民意志的重要手段，因此，从明治五年后各级学校使用何种教科书开始由文部省来指定。

获得文部省认定的教科书有福泽谕吉编译的《世界国尽》一书。这本教科书由五卷和附录一构成，初版于明治二年(1869)。在第一卷“世界人民之事”里，福泽采用了当时流行的布鲁门巴赫(J. F. Blumenbach)人分五种的说法，称“欧罗巴人种色白，其数四亿二千万人，亚细亚人种色淡呈黄，其数四亿六千万人，居亚米利加山中之人种色赤，其数一千万人，阿非利加人种色黑，其数七千万人，住大洋洲之岛人，呈茶色，其数四千万人”。<sup>①</sup>对于这五种人，该书在分章叙述完毕后，于附录“人之地学”篇中指出：“世界上人种可分为五，其容貌智愚各异，各国风俗生计亦不相同。”进而，从文明和野蛮的角度，将五种人细分为四种特点<sup>②</sup>：

一者在混沌蛮野之内，最下等之民与鸟兽无异。阿非利加内地之新几内亚、阿斯达里加等土人为野蛮人，徘徊于旷野，以狩猎为业，或食虫，或采摘山野之树果、草根为食，其人无慈悲之心，相互争斗，执迷于事物，不明人道，甚而有食人啖肉者。居无定所，或搭粗陋小屋，聚而为村。为图便利，可遽然四散，不留痕迹。不事农业，不食五谷，衣服简陋，多近裸体。其知识固狭，不识文字，不知法律，无礼仪，无路标，此种愚民中，头领统治大众，所作所为，暴虐无道之极。

二曰远高于野蛮混沌者，为支那北方之鞑靼、荒火野及北阿非利加土民等，此类人民居无家舍，搭帐篷以避雨露，间有搭建家舍者，甚粗陋。逐水草而生，携帐篷家什而迁移。食牛羊肉，饮其

① 福泽谕吉：《世界国尽》，参见《日本教科书大系》近代篇，第15卷，地理（一），讲谈社，1965年初版，1977年3版，第15页。该教科书亦可参见《福泽谕吉全集》第2卷，岩波书店，1959。

② 同上书，第57~58页。

乳汁,间有稍通农业、食五谷者。蛮野之国,虽有文字,然识字读书者甚罕。至于艺术,则拙劣无比,不知道具装饰之功夫。统治此等人民者为族长(patrainarch——引者),代代相传,下人视若君父,尊之羨之,其法无人情而近乎暴。

三为未开或半开者,虽未臻真文明开化之境,然较之蛮野,远为上等。农业发达,食物充足,艺术上进,进而追逐淫巧,建都会,饰家居,文字学问之道盛兴,然嫉妒心深,嫌憎他国之人,蔑视妇女,有凌弱之风,支那、土留古、边留社诸国可谓半开化也。

四称文明开化。重礼仪,贵正理,人情温和,风俗纯净,各业日新,学问月进。勤农业,事工作,百般技艺无不精进。国民安于业,乃得天之佑也。即末端者,亦自感满足。亚米利加合众国、英吉利、佛兰西、日耳曼、和岚、瑞西等诸国,可谓臻于文明开化之域。

《世界国尽》编译自美国人的著作,由于适应了明治政府“文明开化”之需要,问世后一版再版,阅读人数不亚于福泽的启蒙名著《劝学篇》(《学問のすすめ》)。而他关于不同人种文明与野蛮之叙述,成为其后教科书人种叙述之范本。意味深长的是,在福泽的叙述中日本不在场,他没有指出日本属于四个等级中的哪一个。对福泽来说,日本虽然推翻了幕府政权,开始了“明治维新”,但封建积习未除,百废待兴,尚不足以与英美强国平起平坐,在某种意义上,尚处在和“支那”——中国同一等级的“半文明开化”状态,而这一点随着日本国力的增强,以及与“文明开化”之列强诸国比肩并列,教科书里关于日本的叙述开始不断发生变化。这是考察日本教科书时需要注意的一个问题。

明治初年,另一本著名的、文部省指定地理教科书是内田正雄编写的《舆地志略》。该书从明治三年(1870)开始出版,到明治十年(1877)全部出齐,共四编十一卷,最后一编系内田死后,另一位启蒙学

者西村茂树接手编就的。该书关于人种叙述框架和内容与福泽《世界国尽》相似,在卷一“衣食的需要和开化的等级”一节,用长篇叙述了不同人种在野蛮—文明架构中的等级。被归入“野蛮”之列的有“北美利加土人”(甲);“未开之民”有以游牧为业的“亚拉比亚、西比利亚、鞑靼”,半游牧的“亚拉比亚、阿富汗”,以农业兼畜牧业为生的“亚非利加州及南洋诸岛土民”及“前印度及亚细亚内地”的人民(乙);“半开化之民”有“支那、比耳其亚、土耳其”(丙);“文明开化之民”则有“西洋诸国及亚米利加合众国”(丁)<sup>①</sup>。

虽然内田的教科书署名处没有标明是编译,还是创作,无疑和福泽的教科书一样都是编译而成的。在明治初年出版的地理教科书里,有些教科书径直标明了翻译自欧文本。

明治五年(1872)出版的讚井逸三、川村秀二译,密都尔著之《地理书直译》写道,世界上人分五种,有白人种、黄人种、黑色人种、鸢色人种、赤色人种等,其中“白人种胜于其他人种”<sup>②</sup>。稍后,明治七年(1874)《官许輿地新编》出版。译者石黑厚自称“该书系自伦敦、弗拉地费亚鏤行之地理书抄译而成”。该书没有对人种加以区分,而是以“文明开化”为标准将世界人种区分为“开化人种”、“半开化人种”和“未开化人种”三个等级,其具体特征为:“文明开化人种,讲究学术技艺,洞悉造化之域,轻门第,尚贤明,以信义与四海万国交,法政清明。”文明开化人种的代表为英吉利、佛良西、合众国、普鲁私等国。其次是半开化人种。“半开化人种讲究技艺文字,尚古而自尊,蔑视外国人。重门第,视妇女如奴隶”,“与未开化之民相较,其开化远远过之。这些国家有日本、支那、土耳其、百耳失亚国等”。最后是未开化人种。“蛮夷之人,以狩猎为生,裸体赤足,以虫类野果果腹。甚者,食人啖肉,强毙弱而为长。多穴居,几与禽兽无异。此乃中部亚弗利加人民,新几

① 内田正雄:《輿地志略》,前揭《日本教科书大系》近代篇,第15卷,地理(一),第80~82页。

② ミツチエル(密都尔)著,讚井逸三、川村秀二译《地理书直译》,新初学地理书,明治五年,第16页。

内亚、澳大利国等是也”，“未开化人种与前者较，间有稍谙文字者，然与牧养之禽兽为伍，饮其乳汁为生，鞑靼、亚辣伯，北部之亚弗利加人种是也”<sup>①</sup>。

与上书同为明治七年(1874)出版的地理教科书还有深间内基根据 William Huse、Ogustin Michel、Gold Smith 等英国地理学家著作编译的小学地理教材《舆地小学》。该书在介绍五大人种的体格特征之后，还介绍了各个种族的性格、习性，具体而言：(1)高加索人种或白色人种，又称欧罗巴人种，“骨相最正，容貌极美，为诸人种中改良最佳、最富才干者，宜率先臻于文明之极致”。(2)蒙古人种或黄色人种(日本、中国等多属该人种)，“天性善于忍耐，勤于学业，宜升入文明之境地”。(3)埃塞俄比亚人种或黑色人种，“习性怠惰，尚未进于开化之境”。(4)马来人种或褐色人种，“性格刚烈，常怀复仇之念，极少开化”。(5)美洲人种或赤色人种，“富于复仇之心，好战”<sup>②</sup>。从可视的肤色、骨骼，该书对人种特征的叙述比上书更为细致。不仅如此，该书还从文明论的角度来说明人种与文明之关系，给五大人种对号入座：“(1)蛮夷之人，为最下等之人，虽具人之外貌，然其心与禽兽无异，全然不知人伦，只知饥食渴饮。非洲、澳大利亚之人属之。(2)未开之人，略胜于蛮夷，居于天幕，以畜牧为业，智识蒙昧，虽有文字，仅以记事而已，且通文字者极少。世代由酋长统治，酋长对待人民苛酷残虐。土耳其人(阿拉伯人)与北非人属之。(3)半开之人。政体风俗大为改善，人民善于耕作，都市发达，文学进步。但人民多恶外国之人，对待妇女犹如奴隶。支那、土耳其等皆属之。(4)文明开化之人。重礼仪行正道，诸物无不改良而使之完美，热衷学术。开化之民为耕作而注重算术，绘画肖像技术等亦达完美。人民各达其志，故国家亦臻隆盛。其中最佳者为合众国、英吉利、法兰西、日耳曼。”<sup>③</sup>

① 石黑厚译述：《官许舆地新编》，尾张栗田氏，明治七年，第11~12页。

② 深间内基：《舆地小学》，1874年，第16~18页。

③ 同上，第19~22页。

另外,还有学校教师集体编写的地理教科书。明治九年(1876),千叶师范学校编辑的《初学地理书》采用人分五种的分类法,指出地球上有人种(蒙古人种)、白人种(高加索)、黑人种(亚弗利加)、红人种(亚米利加)、棕色人(巫来由),“此五种人中,最进于开化者系白人种,次则应属黄人种”<sup>①</sup>。

从前述地理教科书可以确定如下事项:第一,人分五种是教科书普遍采用的人种分类法;第二,分类的标准乃是基于可视的肤色和骨骼等身体的属性;第三,这种自然属性被赋予了文明/野蛮的内涵。惟其如此,在各色人种中还存在另一种等级差异,如白种人中英国、法国、德国、美国等显然要高于东欧、南欧一些地区和国家的白种人;黄种人中土耳其、波斯、中国等则要高于其他地区和国家的黄种人。这些内容在其底本(original)——英文文本中是如何呈现的?本文不加以讨论。从内容可以明确,明治教科书的底本绝非源自中国的传统知识,而是泊自欧美的近代人种知识,明治的“文明开化”使这些知识在日本的教科书里得到了不断的再生产<sup>②</sup>。

在日本近代教科书历史上,明治十年(1877)是一个重要年份。这一年,文部省颁布了审定教科书制度,学校使用的教科书均需文部省“检定”。国家意志体现在教科书的生产上。如明治二十七年(1894)太田保一郎编写的《中等新地理》在由东京八尾书店出版后,送往文部省“审定”。作者是日本学习院的地理“助教授”,该书准备给“寻常中学校”使用,但结果一位姓“小川”的审查员用朱笔在该书上写下“不认可”,理由是“体裁疏漏,不适宜作教科书。谬误甚多”。但是,通观全书,并没有发现如此严重的问题,就人种叙述而言,该书关于人种划分与人分五种的分类法不同,采用的是另一种人分三种的分类法:白

① 千叶师范学校编辑:《初学地理书》,东京,出云寺万次郎,明治九年,不分页。

② 柏原学而译:《地学训蒙》(甲府书林,明治八年)只讲肤色,未分高低。人分蒙古人种、马来人种、白人种、亚米利加人种、亚非利加人种。在该书所附人种图上,白人种在图正中。

种、黄种及黑种。“棕色的马来人、铜色的亚米利加人都属于黄种统”。而且该书对各人种没有作高下区分<sup>①</sup>。这说明这种后来被证明更“科学”的人种分类法,在日本教科书的世界里它还是一种“公共知识”。

那么,经文部省审核合格的教科书的人种叙述怎样呢?以下选择其中若干例罗列如下。这些教科书在日本迄今鲜被使用。

首先可以看到人种叙述的新变化——出现了以“洲”区分人种的叙述。西村义民在《地理总论》中没有以可视的肤色来论述人种差异,而是以“洲”来区分等差,在该书第4章如是写道:“论其开化文明,欧罗巴第一,亚米利加次之,亚细亚又次之,其余二洲,则多未开化之邦国部落。”<sup>②</sup>第5章写道:“五大洲中,著名邦国凡三十余,我日本系其中首屈一指之国,其余小国部落不胜枚举。”<sup>③</sup>辻敬之、冈村增太郎《小学校用地志》也是按洲区分人种:“居于大洋洲、印度诸岛之热带地区的,食物充足,流于懒惰放纵,难脱野蛮之俗。又,局促于极地寒国人民,每困于衣食,亦难达于开明之境界。唯居于温带洲之地人民,恰恰适中,从而达于最文明之境。西洋诸国及日本、支那等是也。”<sup>④</sup>

此外,一些教科书虽依然持人分五种观点,却不再强调肤色决定文明开化之程度。明治十六年出版的三桥惇《小学舆地志略》虽然写道:“世界人类,大别有五,即蒙古种(黄色人)、高加索种(白人)、以日阿伯种(埃塞俄比亚,黑人)、巫来由种(马来,棕色)、亚米利加种(铜色人)。”但是,没有明确说明这种肤色之差和“各国人民开化进度有高低等差”之直接关系<sup>⑤</sup>。冈村增太郎《新撰地志》第九课则只有按照肤色与骨骼判断人种为高加索人种、蒙古人种、美洲人种、非洲人种和

① 太田保一郎:《中等新地理》,东京,八尾书店,明治二十七年,第118~119页。

② 西村义民:《地理总论》,神户,熊谷久荣堂,明治十五年,第5页。

③ 同上书,第9~10页。

④ 辻敬之、冈村增太郎:《小学校用地志》,第三册,第44~45页,东京,普及社,明治二十年。

⑤ 三桥惇编辑:《小学舆地志略》上,第7页,修静馆,明治十六年。

马来人种等数语<sup>①</sup>。

尽管如此,福泽以来的人分五种及其“文明开化”高下之分仍是教科书叙述的主流。明治十二年(1879),山田行无编《新撰地理小志》第3章写道:“欧罗巴位于亚洲的西部,高加索之白种人居住之地,土地虽然最小,然人民富有智识,巧于工艺,居壮丽之家宅,着轻暖之衣服,食鲜美之食物,堪称当今世界之乐土。”<sup>②</sup>高桥熊太郎编纂《普通小学地理书》第9章《人种之事》中写道:“此人种中,欧罗巴人种最富有知识,学习农工商,诸事开化,故在五种人中位居最上等,又亚弗利加人种,愚昧而不事事,习惯于怠惰,堪称野蛮,是为五等人种中之最下等。”<sup>③</sup>前川一郎《万国地理小学》则有“黄色人种曰蒙古人种,住亚细亚,世界开化之始祖。白色人种曰高加索人种,散处欧罗巴、亚米利加,系人类最优秀者。”“其余三种人为人类中最劣等者。”<sup>④</sup>小笠原利孝编《小学万国地志》:“五种人中,蒙古、高加索二人种达于文明开化之境,亚弗利加以下三种皆未脱离野蛮之境。”<sup>⑤</sup>“半开之民,自大而沉溺于虚妄之迷说,智识贫乏,器械粗糙,君主独专威权,任意抑制万民。蒙古人种多属此类。”<sup>⑥</sup>坪井祥编《改订小学新地志》分开化的等级为:野蛮之民,亚非利加、大洋洲、南北亚米利加之土民;半开化之民,亚细亚及南亚米利加之大半;开化之民,教育普及,知识进步,有自主权。此外,学术技艺皆极精致,至风俗言之,礼仪端正,重德义,厚友谊,亚细亚之一部、欧罗巴、北米利加之大半也<sup>⑦</sup>。

上述教科书人种叙述基本上是明治初年教科书的翻版,了无新

① 冈村增太郎编纂:《新撰地志》第三册,第11页,文学社,明治十九年。

② 山田行无编:《新撰地理小志》,第6页,东京,香风馆,明治十二年。

③ 高桥熊太郎编纂:《普通小学地理书》卷之上,第一册,东京,集英堂,明治十九年再版,第18页。

④ 前川一郎:《万国地理小学》卷之上,第10页,东京,集英堂,明治二十年。

⑤ 小笠原利孝编:《小学万国地志》订正再版,上,岐阜,冈安庆介发行,明治二十二年,第20页。

⑥ 同上书,第22页。

⑦ 坪井祥编:《改订小学新地志》第三册,东京,翠红楼,明治二十四年,第19页。

意,而高桥熊太郎编纂的《普通小学地理书》居然抄袭了8年前高城与五郎《万国新地志》的人种叙述<sup>①</sup>。

甲午战争(1894—1895)后,日本对清朝战争的胜利鼓舞了国内民族主义的高涨。金港堂书籍株式会社编辑所《小学外国地志》称“世界人民分为四等:野蛮之民、未开之民、半开之民和文明之民。文明之民“崇尚礼仪,精于学术技艺,农工商兴盛,广开交通贸易,系人类中最高等,谋求快乐生活。吾之国民即此也”<sup>②</sup>。日本俨然达于“文明开化”的境地。

而20世纪初日俄战争(1904—1905)对俄国——白种人的胜利,更让日本社会陶醉于人种胜利的快感之中,教科书里的日本形象发生了根本的变化,如地理研究会编纂《新地理·中学校用概说之部》依然采用五种人分类法:“亚细亚人种,欧罗巴人种,亚弗利加人种,亚米利加人种,海岸岛屿人民。”其中,“亚细亚人民,皮肤呈黄色,颧骨突出,头发一般为黑”。“亚洲人口约为五亿八千万,该人种古代势力颇大,曾席卷欧洲大陆东部,现除我大和种族,其势力趋于衰弱,乃至屈居于欧罗巴人种之下风。”<sup>③</sup>“(欧罗巴)及至近世,广拓殖民,竞相移住,其分布大为扩展,现在世界各处皆可看到,文化最进步,最有势力。”<sup>④</sup>而非洲“今大多仍未脱蒙昧野蛮之境遇”。美洲之“人种过去曾有过发达时代,现下则完全陷入野蛮状态”<sup>⑤</sup>。这种高扬的日本文明开化话语实则折射出此前日本的“半开化”状态,可谓以白种人为尺度的文明观的另一个表现形态。

---

① 高城与五郎:《万国新地志》卷之上,富山中田清兵卫发行,明治二十七年,第24~25页。

② 金港堂书籍株式会社编辑所:《小学外国地志》,东京,金港堂,明治三十二年,第15~17页。

③ 地理研究会编纂:《新地理·中学校用概说之部》,东京,文学社,大正二年,第78页。

④ 同上。

⑤ 同上书,79页。

### 三、“种族竞争”——清末民初教科书里的人种叙述

1901年,清政府实行“新政”以后,各地建立的近代小、中学校对教科书的需求迅速扩大。清政府在1902年和1903年先后发布了《钦定学堂章程》和《奏定学堂章程》。1904年1月13日,在正式颁布的一系列章程里,对修身、格致、历史、地理等各学科的教育目的和内容都做了具体的规定。

清末的教科书可以分为两个类型。一类是没有成为学校教育的教科书,另一类是实际进入学校教育的教科书(后来这类教科书需经“学部”审定)。就历史教科书而言,曾鲲化的《中国历史》<sup>①</sup>、夏曾佑的《最新中学中国历史教科书》<sup>②</sup>、刘师培的《中国历史教科书》<sup>③</sup>等晚清三大著名教科书皆为私家版教科书。自然,这些书中的人种叙述只能代表作者及其所属群体的观点,如曾鲲化《中国历史》写道<sup>④</sup>:

国史氏曰,二十世纪之世界,帝国主义之世界也。帝国主义之时代,种族竞争之时代也。横览地球各国分合之原由,莫不以地形之区域,民族之种类,为天然之鸿沟。虽然,惟我国文明程度之高,化合力之强盛,自古已著。上下数千年,外族之犯我国者屡屡,然皆为我国政教风俗之文化力所镕铸,而失其异种之实。今敢正告我国民曰,中国者,汉人种之中国也,自今以往,需各振其国民精神,脱外族奴隶之羁轭,恢复我汉种固有之国之权力,发挥我汉种固有之优等文化力,抹煞外族一切界限而吞吐之。然后雄飞二十世纪之世界,以与白哲人种竞争。

① 横阳翼天氏(曾鲲化):《中国历史》,东京,东新社,1903年版。

② 夏曾佑:《最新中学中国历史教科书》,商务印书馆,1904年初版。

③ 收入《刘申叔遗书》下,南京,江苏古籍出版社,1997年版。

④ 横阳翼天氏(曾鲲化):《中国历史》,东京,东新社,1903年版,第19~20页。

这种汉人至上的人种叙述不可能成为一种公共知识,只能置于排满革命语境(context)来把握。晚清排满革命派喧嚷一时的“中国人种西来说”实际上要宣传的是“汉种”在优胜劣败中的“光荣”历史。对此,夏曾佑在《最新中学中国历史教科书》中表示怀疑,而刘师培在《中国历史教科书》、《中国地理教科书》等中却极表推崇,这种不同态度固然有着不同的历史认识之因素,与此同时,不能忘记的是排满政治立场的不同所起到的关键作用。自然,这类人种知识是不可能进入清朝治下的小、中学教科书中的。

根据清政府的教育政策,教科书的编纂者们一般都很有意识地针对学生的特点编纂教科书。黄英在《蒙学地理教科书》中称:“讲学而不能普通,知之者少而言之,不能从同,此国民之所以无智识也<sup>①</sup>。”这是说如何以“普通”的方法来传达知识,从而达到启蒙的目的。管圻编《中国地理新教科教授法》在“总论”中强调:“凡教小学校地理,须授以本国国势之大要,使之理会关于人民生活之状态,且以养成其爱国之精神<sup>②</sup>。”这是强调教育的目的在于培养爱国意识。这种以知识启蒙和国家认同为本旨而编撰的教科书其人种叙述又怎样呢?在笔者所阅读的地理教科书里,有两个方面的内容引人注目,其中之一是“种族竞争”方面的内容,这和甲午战争(1894—1895)后知识界高涨的“保种”呼声一脉相承。陈毅在《胎内教育》一书的《序》中写道<sup>③</sup>:

我虽败衅于一时,而不十数年、数十年,而生息如故也。彼白种人,勇悍长大,德慧术智兼而有之,以其争存之心,行其殖民之策。既鞭笞红种人、黑种人,而奴隶之矣。又以其术,施诸我,如万马之饮泉,如万弩之射的,所谓民族竞争者,非耶?我黄帝子

① 黄英:《蒙学地理教科书》,南洋官书局,光绪三十二年三月初版,第2页。

② 管圻编:《中国地理新教科教授法》上册,上海乐群图书编译局,光绪三十二年十月出版,第1页。

③ 陈毅:《胎内教育》,广智书局,1902年版,第2页。

孙,与之相遇于舞台之上,绝之不可,避之不能,孤单限于重围,宜如何励无智、新我德、强我体,以与之竞争哉?

作者认为种族竞争须从胎内教育开始。这类言辞充斥于报章。且看1902年9月2日刊行的《新世界学报》第1期上一则封底的《各国种类考》的出版广告词:“诸暨赵氏丛刻本,首五洲总考,次亚细亚洲,曰日本、曰印度、曰波斯,次小亚细亚,曰巴勒士登、曰阿拉伯、曰朝鲜、曰南洋滨海各国、曰南洋群岛,次欧洲……凡三十二篇。附通种、强种说,二篇析种类生灭之微,演万国大同之理。有恃旧种而不修实学,抚贵种而不竞自存者,亟宜取是书而读之也<sup>①</sup>。”这里的通种、强种正是19世纪末唐才常等人士所强调的内容<sup>②</sup>。1904年钱承驹编《蒙学地文教科书》更直截了当地称:“我国民,黄色人种也。二千年来汉族文明,焜耀大地,今几为白人所掩并焉。为国民者,果何以洗雪斯耻,以无负亚洲大陆地文之发达乎<sup>③</sup>。”

清末这种对人种竞争的危机感受到了来自欧美近代人种知识的支撑。和日本一样,人分五种的人种差异话语为教科书普遍采用,这是清末教科书人种叙述的另一个突出的特点。钱承驹《蒙学地文教科书》说:“动物类中之最占优等者曰人,人种有五,一黄色人种,二白色人种,三红色人种,四棕色人种,五黑色人种”,“黑种最下,生于斐洲及绕赤道诸部,所谓黑奴是也”<sup>④</sup>。黄世基编《初等小学地理教科书》第四课《人种》则追究人种优劣的原因在于:“人亦动物而最灵者也,然性情状貌,因所居而异。居热带者,物产丰饶,衣食易足,故性多昏惰;居寒带者,资生甚难,终身拮据,故性多愚鲁;惟温带气候温和,物产均

① 《新世界学报》第1期,光绪二十八年八月一日(1902年9月2日)。

② 参见唐才常:《通种说》,湖南省哲学社会科学研究所编《唐才常集》,中华书局,1980年版。

③ 钱承驹编:《蒙学地文教科书》,上海文明书局,光绪二十九年八月初版,同年十二月再版,第30页。

④ 同上书,第29页。

足,最适于蕃息发达<sup>①</sup>。”虽然没有明确指出黄色人、白色人、黑色人、棕色人和铜色人孰优孰劣,但其结论不难推导出来。

在清末教科书里,明显推崇白人种的文字并不多见,有些甚至还强调黄人种的优越性。

陶浚宣《地学歌》有道:“五方之土中央黄,黄种贵于白,赤棕黑蚩氓”,“亚洲本为文明祖”<sup>②</sup>。不同的例子可以光绪三十一年(1905)初版、宣统三年第26版的《学部审定最新地理教科书》为证。该教科书在《人种》一课介绍当时流行的人种学说如下<sup>③</sup>:

全球人数,共约十五万万,可分为五大种。一曰黄种,亦名蒙古利亚种,肤色黄,面平鼻低,发黑而直,居亚洲之东部北部,数约六万万。一曰白种,亦名高加索种,肤白眼碧,广额隆鼻,毛发褐色,居欧洲及亚洲西南部,而移殖美洲、澳洲及非洲海滨者亦多。人数略同黄种。一曰棕种,亦名马来种,其貌与黄种略通,而肤色黝黑,居南洋诸岛,数约五千万。一曰红种,亦名印第安种,目深发疏,肤现铜色。美洲之土人也。数只一千五百万。一曰黑种,亦名内革罗种,厚唇缩鼻,肤黑如墨。非洲之土人也。数约二万万。

紧接着,在《文化》一课里,将人种与野蛮、半开、文明等进化概念相结合,将不同肤色的人种对号入座:“今惟白种人日近文明,而黄种人则犹有滞居半化之列者。若夫黑棕红三种,则大都野蛮而已。”编者给“文明之民”作了如下定义:“工商记忆,穷极精巧,智慧发达,学术深

① 黄世基编:《初等小学地理教科书》上册,两江学务处审定,南洋官书局出版,光绪三十二年四月版,第34页。

② 陶浚宣:《地学歌》,通艺堂诗录卷2,光绪壬寅刻,第7页。

③ 谢洪赉编:《学部审定最新地理教科书》(高等小学用、第三册),商务印书馆,光绪三十一年正月初版,1911年6月26版,第6页。

邃。尊德义而贵礼让,人民又暗,国家巩固。”<sup>①</sup>在该教科书第四册《外国地理》下卷的欧洲部分,编者将白种人进一步分为腊丁、条顿和斯拉夫三个民族,称“三族之民,播迁各洲,以其才艺高出他族,故所至握其大权。民俗知耻自重,不拘小节。教育普及,风俗敦厚。……土地肥沃,民多智巧,故农业繁兴,工艺竞起,而航业商务,遍及地球”<sup>②</sup>。比较前文关于日本教科书的人种叙述可知,这部教科书的论述明显受到日本教科书的影响。

一般而言,清末教科书关于人分五种的叙述都以肤色为准。余睿辑《地理略说》则以头发为标准,其中写道<sup>③</sup>:“人类不齐,近世学者皆谓其同出一祖,其后因所居之地气候不同渐致改变,遂有种族之分,分之之法,或以毛发,或以头颅,或以皮色。今就毛发,分之三大类,每类又可析为若干支。”“直发种”为有色人种,“思想较高于绒发种。澳洲之土人亦属此种,但肤黑额低唇厚,与绒发种无异。故思想在地球上为最低”;“拳发种”大半为白色,故称白种,“此种中多数人之智识高于他种”,“高加索族为拳发种内思想最高之族”;“绒发种”淡棕色到黑色,“此种人思想极劣,无有能光于历史者”。分类法虽然不同,结论却是清楚的:白种人高,黑种人低。

在清末的地理教科书中,上述人种差异叙述也被用来叙述居住在中国境内的各民族。很多教科书在涉及文明/汉人起源问题上,每有歧视“苗族”和其他少数民族群之词<sup>④</sup>。由蔡元培校订出版的《最新高等小学地理教科书》相对比较公允。在第15课标题为《人种》,称“我国人概属黄种,细分之有六”,汉族、蒙古族、通古斯族、土耳其族、西藏

① 谢洪资编:《学部审定最新地理教科书》(高等小学用、第三册),商务印书馆,光绪三十一年正月初版,1911年6月26版,第7页。

② 谢洪资编:《学部审定最新地理教科书》(高等小学用、第四册),商务印书馆,光绪三十一年正月初版,1911年3月25版,第2~3页。

③ 余睿辑:《地理略说》,江西法政学堂讲义,宣统年间铅印本,第11~12页。

④ 拙文《连续性与断裂——清末民初历史教科书中的黄帝叙述》,复旦大学现代化研究中心编《中国现代学科的形成》,上海古籍出版社,2007年8月。

族、苗族。“新疆西北部，则有高加索种，南洋琼州岛，则有马来种。”<sup>①</sup>  
“我国民族，概属黄种，汉人最多，占全世界人口四分之一。”<sup>②</sup>“蒙古人民，共约二百五十万，种族与汉民不同。俗尚骑射，性能耐劳。轻捷剽悍，务畜牧，不知耕稼。衣服粗陋，礼仪简略。奉佛教，崇敬喇嘛，衣食酪，居于帐幕，逐水草转移，故罕有城邑。”<sup>③</sup>

民国成立后，教科书中有关人种叙述出现了一些变化，关于人种同源说的介绍增多了。上海商务印书馆在民国元年推出了《共和国教科书》新系列，出版后广受好评，在其中《新国文》第六册专辟一课，题为《人类同源说》，介绍了当时在人类学界已成为常识的人类同一起源学说。编者写道：

世界人类之种族，大别之有五。曰黄种，曰白种，曰黑种，曰红种，曰棕种，肤色同矣。而以风俗语言之歧异，又各别为无数种族，如黄种有汉族、蒙古族，白种之有条顿、腊丁族是也。

世界人类，其初皆出一源，特因气候、婚姻等事之关系，以致渐分为多种，此治人类学者所公言也。人类种族之分别，以肤色为最著，肤色之差异，以黑白为最著。虽然，黑白之分，非由其初祖之遗传，实受外界之影响也。非洲人种，以居热带之下，日光直射，皮肤久受熏炙，故成黑色。欧洲人种，居凉爽之地，故其肤色特白皙。肤色之关系于气候，此其一也。非洲旧俗，选择配偶，以黑为贵，故肤色黑者，结婚独易，其种日蕃，而黑者因以愈黑。肤色之关系于婚姻，此又其一也<sup>④</sup>。

---

① 蔡元培校订：《最新高等小学地理教科书》（二之一），上海会文学社，年代不详，第9页。

② 张相文编：《蒙学中国地理教科书》（初等小学堂学生用书），文明书局，1903年，第9~10页。

③ 谢洪资编：《学部审定最新地理教科书》（高等小学用、第二册），商务印书馆，1905年，第15页。

④ 庄俞编：《共和国教科书新国文》教育部审定高等小学校春季始业学生用第六册，1912年6月初版，1920年5月119版，第32页。

强调人类肤色与环境、婚姻之关系,似乎对进化论序列中的人种话语有相对化作用。总体说来,民国初年出版的教科书在内容上基本承袭了清末教科书的内容。教科书中的人种话语,多数仍是清末进化论系谱的延续。例如,高等小学用《新地理》扩展为六册,一至四册为中国地理,五、六两册为世界地理。第六册增加了《天文地理概要》、《地文地理概要》和《人文地理概要》,较之清末的地理教科书,内容更为充实。但《人文地理概要》关于人种的表述与前面提到的清末谢洪赉编《学部审定最新地理教科书》基本相同。

关于五大人种中各人种的特征描写也与《学部审定最新地理教科书》完全一致,但关于五大人种在世界上所处地位的描写,则与清末略有不同。

当今之世,黄种最繁,白种最强。我国人民,皆黄种也,余则日就衰减矣。太古之人,穴居野处,茹毛饮血,所谓野蛮之民。越时既久,始有畜牧之业,家室之居,而民智固陋,民心涣散,所谓半开化之民。沿及近世,智慧发达,学术开通,道德高尚,政治完备,则所谓文明之民矣。今日世界之人,文明者存,愚昧者亡,乃自然之道也<sup>①</sup>。

值得注意的是,(1)经历从清朝到民国的大变革之后,黄种地位的叙述发生了微妙的变化,强调人口众多的“最繁”一词代替了清末单纯进化序列中的“半开化”一词。(2)“白种最强”,“余则日就衰减”,将黄种与行将衰亡的红、棕、黑三人种区别开来。(3)将文明与愚昧视为存亡的标准,并称其为“自然之道”。有意思的是,该书修订版中,编者在《中国人文地理概要》一节中,运用进化论的人种学知识对中国境内

---

<sup>①</sup> 庄俞编:《共和国教科书新地理》第六册(高等小学校用),商务印书馆,1912年9月初版,第17页。

的人民作了如下描述：

世界人民，黄种最为繁盛，而我国尤繁盛中之代表也。开化既早，学术奥深。惟多不适于今世。近年逐事变更，已日进为文明之民矣。苟能实事求是，共励进行，则语言、文字、宗教、政治、实业诸端，何患不臻优美之点哉<sup>①</sup>。

但是，进化论下的“人种竞争”仍是民国初年教科书叙述的基调，充满了紧张感。庄俞、沈颐、樊炳清编《高等小学女子新国文》在《进步》一节写道：“人，动物之一也。然位于各种动物之上，而驾驭动物，以为己用。彼动物者，被宰杀，被奴役，而无如何，是何故哉？曰：人有进步，而动物无有也。”<sup>②</sup>“进步之法，贵于日新月异，而岁不同，使一种之人，停滞不进，则阅时未久，而他种人将挟其奔轶绝尘之势，来相侵犯，不亦殆乎。吾国以文明先进著，而近世乃无进步可言，若不急自奋厉，何以争存于世界？顾吾国人以猿为鉴也。”<sup>③</sup>

1913年中华书局出版的高等小学校用《新制中华地理教科书》第七卷将世界人口分为亚细亚种（一名黄种）、欧罗巴种（一名白种）、阿非利加种（一名黑种）、马来种（一名棕种）和亚美利加种（一名红种），“五种中欧罗巴种最强，差足颡颥者，惟我亚细亚种，馀非奄无生气，即行将渐灭。物竞天择，优胜劣败，天演之公例也”<sup>④</sup>。

1915年上海会文堂书局发行的《高等小学新国文范本》的人种话语，对人种作了一番新解。其概要如下：太古之世，人类受地理交通

---

① 庄俞编：《共和国教科书新地理》第四册（高等小学校用），商务印书馆，1912年6月初版，1913年7月订正45版，1916年4月订正105版，第13页。

② 庄俞、沈颐、樊炳清：《高等小学女子新国文》第三册，商务印书馆，1912年11月初版，1913年4月再版。

③ 同上。

④ 史礼绶编：《新制中华地理教科书》七（高等小学校用·第三学年第一学期），中华书局，1913年4月初版，1915年5月4版，第4页。

的限制,老死不相往来,可称为“山林之人种”、“转徙之人种”、“水宿之人种”。受生计限制而有“游牧之人种”、“栖食之人种”、“渔猎之人种”之别。人种进化而为部落,再进而结为国家。部落和国家的形成分别为人种进化的第一级和第二级<sup>①</sup>。关于世界上五个人种分别所处的地位,编者作了如下描述<sup>②</sup>。

世界人种,分黄白红黑棕色五类。黄白二种,早已由部落而成国家,红黑棕三色人民,则未脱野蛮旧习,散为部落,甚且并部落而未成者。呜呼!优必胜劣必败,红黑棕三种,民质陋劣,已渐归淘汰矣。黄种开化最早,今且不若白种。岂白种果天之骄子乎耶?亚洲大陆,黄种所萃联络而维持制,其庶免异种之蹂躏也夫。

在黄白对红黑棕的序列里,白种为优胜劣败的正面教材,红黑棕为优胜劣败的反面教材。黄种唯有发奋图强,方能免于落入红黑棕三人种被淘汰的命运。对此,《高等小学新国文范本》第二册中收入了一篇题为《体育足以强种说》的文章,作者提出只有通过加强体育教育、培养强健的体魄,才能使中国在入种竞争中立于不败之地。作者写道<sup>③</sup>:

世界之人种有五,翹然特出者,其惟黄白二种乎?夫白种之强,固已,而黄种则势且浸衰。东瀛三岛,尤有大和魂、武士道之精神,若吾国为黄种萃居之地,独奄奄一息,茶弱不振。曷以故?曰无体育故。吾闻欧美各国皆以体育著矣。试举我民族与彼相较,彼则伟大,我则短小;彼则勇敢,我则柔靡;彼则挺拔,我则

① 蔡邕编:《高等小学新国文范本》,上海会文社,1915年1月初版,第22页。

② 同上。

③ 同上书,第24~25页。

局缩；彼则活泼，我则垢污。不待疆场相见，胜负之数可预决矣。

此外，中华书局1916年初版、1921年38版《新式国民学校国文教科书》（教育部审定）第七册《人种》中，编者对人种之间优胜劣败的严峻现实的忧虑跃然纸上<sup>①</sup>：

世界人类，以肤色分为五种，曰黄种，曰白种，曰棕种，曰黑种，曰红种。此五种者，其初智力，本不相远，其后进化有迟速，于是优者胜，劣者败。故棕红黑三种，日沦于衰亡，惟黄白二种，在世界成对峙之局，而白种尤强。吾人黄种也，鉴于棕红黑三种之衰亡，将速筹自振之策乎？抑甘蹈其覆辙乎？

教科书的人种表述还与中国所处的日益危急的国际环境密切相关。第一次世界大战爆发后，日本趁欧洲国家无暇东顾，出兵占领胶州湾，加紧了侵略中国的步伐。前文引用的《高等小学新国文范本》第一册人种部分同一页上方，特地加上“东望扶桑幸勿戕同种”的眉批<sup>②</sup>。在作者看来，日本对中国的侵略无异于黄种人之间的自相戕害。该书出版不久，大隈重信内阁利用袁世凯试图称帝的野心，向袁世凯政府提出了严重侵害中国主权的“对华二十一条要求”。1927年商务印书馆出版的《新时代地理教科书》第四册中有如下一段内容：“黄种亦称蒙古利亚种，人数最多，分布在太平洋沿岸的，有中华民族，人口四万万，据有最大最古的国家，但因受外力的侵袭，情势很为危殆。在他东邻的日本，叫做大和族，势力最强，可惜对于同种的各族，往往加

① 陆费逵等编：《新式国民学校国文教科书》第七册（教育部审定，国民学校用），中华书局，1916年3月初版，1921年3月38版，第4页。

② 前揭蔡邕编：《高等小学新国文范本》，第22页。

以压迫,贻[萁豆相煎]的讥评。”<sup>①</sup>

进化论——“人种竞争”作为一种知识体系自介绍到中国后广为知识界所接受,因为它既可以用来解释中国由于积弱而受列强侵略的现实,同时还足以激发人们救国图强<sup>②</sup>。民国之建立虽然改变了国内政局,但中国在国际上的地位并没有因此而发生变化。而且,与清末相比,民国成立不久爆发的第一次世界大战,打破了义和团事件后清政府与列强签订的《辛丑条约》下列强在中国的相对均势。由于列强忙于欧战,无暇东顾,客观上给日本提供了独占中国的机会。日本政府向袁世凯北京政府提出的“二十一条要求”加剧了中国的亡国危机。因此,在民国初期,“物竞天择”、“优胜劣败”的社会进化论以及以此为根据的人种学说和清末一样依然适应了中国知识界的需要。

#### 四、结语

去过美国纽约自然史博物馆的人知道,该馆陈列了人类从史前文明到近代文明的进化历程,这一历程的最后是各种有色人种的生活史。在感叹人类壮观的进化历程之后,人们发现展厅里唯独没有陈列白人种的生活史。这种白人“不在场”提醒人们,有色人种的近代历史是一部被“他者”(other)视线笼罩下的“被写生”的历史。就本文关于东亚(日本和中国)教科书里的近代人种话语的考察而言,当近代世界体系(world system)席卷全球,白种人通过可视的肤色和骨骼而建构的人分五种知识也传到了东亚,明治日本教科书所宣称的“文明开化”隐喻的是日本的“不文明开化”,所以教科书里十分强调五类人种的等级

① 陈振编:《新时代地理教科书》(大学院审定小学校高级用)第四册,第12页,商务印书馆,1927年11月初版,1932年6月国难后12版。

② James Reeve Pusey, *China and Charles Darwin*, Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 1983.

序列,白种人高居其上,红色、棕色、黑人位于下,黄色人处在中间。中国堪称“半文明开化”的典型。在这个意义上,日本的人种叙述是来自白色人种——欧美的近代知识,它和日本历史上既有的关于人种的看法之间缺乏直接联系,二者之间出现了明显的断裂。

与日本不尽相同,清末民初中国教科书所呼喊的“人种竞争”含有很复杂的意味。有时可能是中国人种“低劣”的隐喻,这种自我“差异”可谓西方近代人种差异知识的内在化。但是,与日本教科书相比,一般中国教科书不但没有日本那样对黄种的自卑情结,反而常常表露出可以在“优胜劣败”的社会进化中战胜白色人种的信念,这主要来自对既往文明历史的自豪感和对现实的乐观主义估计(地大物博、人口众多等)。

另一个需要指出的是近代人种知识在日本和中国的再差异化问题。对于人种的再差异化的表述日中之间略有不同,日本是通过对其他有色人种,特别是对黄色人种的“再差异”化而将自我提升到一个与白色人种并肩同等的位置。中国是一个反面教材。而中国在循着同样的路径展开说辞时,对于其他有色人种也进行了再差异化。印度、阿富汗以及中国国内以苗族为代表的族群是内外不同的两个范例。这是“人种西来说”得以喧嚣一时的背景。民国成立后谋求族群融合的政治要求致使后者的参照系作用从人种叙述中脱落<sup>①</sup>。

最后,特别要强调的是,虽然从清末民初中国教科书的人种叙述与日本教科书有若干不同,但是,中国教科书的人种知识主要来自日本。不仅教科书的体例来自日本,内容也大多因袭日本<sup>②</sup>。许多教科书的编者也承认这一点。关于这个问题我将在其他论文中专门论述。

① “而溯吾族膨胀之原因,实由于容纳他族之故,则在今日,欲求吾民族之发展,正不可不师我祖宗之成法也。”吴贯因:《五族同化论》,《庸言》第1卷,第7号,1913。

② 当时日本涉及人种知识的主要著作都被介绍到中国。如:矢津昌永著,出洋学生编辑所译:《中学万国地理志》,商务印书馆,光绪二十九年。志贺重昂述,萨立香译:《地理学讲义》,金粟斋译门,光绪二十七年。鸟居龙藏编辑,林楷青译:《人种志》,闽学会丛书;有贺长雄著,萨端译:《社会进化论》,闽学会丛书。

可以看到,在优势文化传播过程中,某一种知识是否被广泛传播和接受,并不取决于该知识在当时具有多大的先进性,而是更多地取决于它能否满足接受者的需要。有时候受客观条件的限制,接受者宁愿舍弃知识的“政治正确”(political correctness),而选择被证明是错误的、过时的知识。因此,近代人种概念不是生物学上的概念,而是近代形成的“政治概念”。政治可以消释人种问题,也可以将人种差异化。



# 跨文化视野中的语言与文学



# 晚清“国语”问题与单一语言制： 以政治外交为中心

村田雄二郎\*

## 引言

本文讨论中国近代语言统一运动(国语运动)发生之前的清朝“国语”问题。加引号的“国语”指的不是一般所谓汉语,而是清朝统治阶层的原有语言——满语。

在多民族国家的清朝创立初期,采用的是以满语为主,满汉两种语言互译的、与文白双语现象(diglossia)相近的语言政策。毋庸置疑,这是作为少数派的满人集团出于针对汉人社会的政策上的考虑而采取的措施。如后面将要论述的“满汉合璧”或多种语言并用现象所反映的那样,与其说清朝在追求单一语言制的统治,不如说是应对不同民族集团或政治状况,而反映出多重地使用语言的意图,这至少在王朝的鼎盛期非常明显。如此,皇帝将得以夸示其统治天下的无限普遍性。比如,主动致力于藏语和维吾尔语学习的乾隆皇帝,据说在召集蒙藏王公于热河(承德)避暑山庄的宴会上,就曾得意地披露了自己使用多种语言的能力。这也正是被视为冠绝“世界”的大汗其“多而一”之身体的见证吧。因此,清朝的文书行政无疑是在与各语言间平等共处原则不尽相同的多重语言并存基础上的。

本来,像清朝时期中国那样巨大的复合型社会,除了主流的汉语

---

\* 作者系日本东京大学教授。

外,如今统称为少数民族的语言/文字曾横跨地域和不同集团而被广泛使用。为了强化清朝的同一性而多半由人工创造的满语也不例外,如清朝初期在由满、蒙、汉三军构成的八旗成员之间,汉、满、蒙三种语言并用而相互渗透的现象并非罕见。当然,随着满人对自己固有的日常用语的放弃即所谓“汉化”,满语/满文从清朝中期开始便逐渐走向衰退。尽管如此,这并不意味着作为统治集团象征的满语之地位的低落。如后面将要论述的那样,在宫廷和对外交涉的场域,根据需要,公文中使用了满语、蒙语,或者另外的语言。

近代国语的确立,需要清算这种多重的语言状态,并将这样的“国语”从正统/权威语言的地位赶下来。虽然如此,也并非去直接施行语言使用的禁令或压制。日常语言被汉语所占领,随时有被“同化”、象征化可能的满语的使用也便逐渐衰退,这样说大概更接近事实吧。结果,据说现在说满语者急剧减少,满语几近成了过去时代的死语言。当代中国,尽管属于复合的多民族国家,但由于汉语的渗透力过于强大,可以说像世界各地不断激化的语言独立运动的展开几乎没有可能。与对少数语言实施制度上的保障(双语教育等)形成对照的,是随着现代化的发展,语言的“汉化”更在急速地推进。作为自然同化(融合)而非强制的结果,甚至当今的满语研究者也视从满汉双语状态向汉语单一制转移为语言发展的有益方向<sup>①</sup>。

可以认为,从“国语”向国语的转移大致发生在19世纪末20世纪初。因为,正是在此时期出现了这样的观点:近代国家的建立,语言的同一和标准化不可或缺。众所周知,这同时也与以日本为样板的富国强兵国家目标密不可分地联系在一起而向前推进的。这之后,中国所谓的国语,无一例外地指涉汉语,现代汉语的常识性观念也稳固下来,以至于今。关于从清末梁启超等的“小说界革命”到五四运动时期的“白话革命”,出现了以俗语为主体的语言改革运动,其中,国语乃至

<sup>①</sup> 张杰:《融合过程中的满语和汉语》,载《满语研究》,1993年第1期。

1949年以后的普通话之标准化及其普及的经过,我已另有论述,这里就不再重复<sup>①</sup>。本文要提起的问题是,当思考中国近代国语的建立之际,不仅要注意以日本为媒介导入俗语革命的理论与实践的共时性契机,还要将作为前史的清朝语言状况纳入视野。

那么,在确立起单一语言制的20世纪以前,语言文字与国家(王朝)的关系是怎样的呢?下面我将关注语言在实际上应用,而不是去追溯其历时性的变化。尤其是为了重新审视语言“汉化”的历史,我将考察条约文书中语言的使用的位相。首先,从追溯满语/满文的盛衰史开始吧。

## 一、作为“国语”的满语

清朝当然是以满洲人作为统治集团的王朝。起源于东北的满人取代明朝而建立中国的正统王朝,在面对统治数量上占绝对优势的汉人之际,需要解决语言不通的问题。在此,也便出现了所谓的翻译问题(翻是把他种语言翻译成满文,译是把满文翻译成别种语言)。另外,为了政权的稳定,清朝的统治阶层还常常针对汉人而高扬满族的民族意识,“国语骑射”即文武传统的创造和实践便是其中一例。要维持少数集团内部的团结,对汉人和属国差异对待,坚持固有的语言和风俗乃是不可或缺的。因此,整个清朝时期,统治阶层采取了以满文为主的语言政策,一般习惯称其为“国语”。“国语”即帝国的公用语言,有的时候也称其为清语、清字等。

作为书写语言的满文有明确的诞生日期。在建州女真还没有称清的1599年(万历二十七年),根据太祖努尔哈赤之命,仿蒙古文字母而设定书写满文的文字,这便是用满文记述文书的开始。努尔哈赤在

---

<sup>①</sup> 拙稿《“文白”的彼岸——近代中国的语言问题》,载《思想》第853号,1995年6月;《五四时期的国语统一论争——从“白话”到“国语”》,收小谷一郎等编《转型期的中国知识人》,汲古书院,1999。

建立后金的1616年(天命元年)之初,开始用编年体的满文记录汗的言行和政务<sup>①</sup>。之后的1632年(天聪六年),翻译官达海等接受皇太极“国书十二字头,前无圈点,上下字雷同无别”的建议,在原来满文字的旁边加注圈点而创立了增设新字母的方法。一般称此为圈点满文(新满文),以区别于无圈点满文(旧满文)。一种说法认为,“国书十二字头”即努尔哈赤时代的字母加圈点的方法来自朝鲜文字的启发<sup>②</sup>。总之,圈点满文的发明使以楷书记录满语的发音成为可能,由此确立了促成清朝在语言上获得自立的重要文化基础。

清朝初年,努尔哈赤和皇太极在位期间,其诏书、奏章、祭文等文书均用满文或者蒙古文书写。然而,到了清朝入关迁都北京的顺治年间,从统治汉人的角度考虑,便产生了处理汉人文书的必要。满人贵族中亦有很多不懂汉语、汉文的,因而,文书便翻译成满汉两种语言,其大多数则以“满汉合璧”的形式被保存下来。当然,并不是所有文书都是“合璧”的形式,根据文书的性质,选择只用满文还是满汉合璧的方式是有明细规定的。还有学者指出,有关军事机密的情报交换几乎都是只用满文的<sup>③</sup>。总而言之,日常的政务多伴随着口译、翻译等工作,这对于统治异族的政权来说,无疑是一个不小的历练。

为此,清朝在内阁及中央、地方的官衙特意设置了明朝所没有的翻译要员职位,并积极推动了人才的培养和选拔。不用说,对于统治阶层的宗室及旗人规定有义务习熟汉语、汉文。不久,到了康熙朝,随着清朝对中国统治的逐渐稳固,经史之类的汉文典籍,进而《三国演义》那样的白话小说,被大量地翻译成满文,满语作为支撑王朝统治基础的“国语”地位确立起来了。乾隆年间,与著名的《四库全书》并列,

① 乔治忠:《后金满文档册的产生及其意义》,载《社会科学战线》1994年第3期。

② Pamela Crossley, *A Translucent Mirror, History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Berkeley: University of California Press, 1999, p. 186, n. 27.

③ Pamela Crossley and Evelyn Rawski, “A Profile of the Manchu Language in Ch’ing History”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 53:1, 1993, pp. 70-71.

还历经 20 年岁月完成《大藏经》的翻译,以及《清文鉴》等辞书的编撰。乾隆朝的 60 年间,是整个清代中“国语”保全了其作为帝国语言面目的时期。

满汉翻译是帝国统治的根基,这在人才录用上也得到了反映。自顺治朝开始翻译科举以来,雍正年间三阶段(童试、乡试、会试)的考试制度得以完备,多数八旗子弟科举合格,获得翻译生员、翻译举人、翻译进士的资格而进入宦途。作为制度的翻译科举并不稳定,有时停止,有时三年一科(乾隆朝)或五年一科,或者考生人数少的时候被并入文科。进而,由于满人满文能力的逐渐下降,其翻译制度的重要性也渐渐丧失,不过,作为制度却一直持续到清末光绪年间。如后面将要叙述的那样,即使到了 19 世纪 60 年代设立培养英法语翻译人才的机关之际,为了刺激学生学习的热情,也曾采取授予毕业生翻译生员资格的措施<sup>①</sup>。

担当翻译的是内阁中的中书、部院笔帖式这一专门的书记官,由满洲、蒙古、汉军中通过翻译科举的旗人担任。中央政府之外、地方衙门里也设有笔帖式及其他翻译官。不过,乾隆以后随着满文的衰微,这些官职也仿佛渐渐空洞化了。乾隆年间,军机处代替内阁成为处理政务的中枢,也设置了掌管“翻清译汉之事”的内翻书房(《大清会典》卷三),管理大臣则由满人军机大臣兼任。不过,军机处与内阁不同,它以行政简化为宗旨,并非所有文书都搞成“满汉合璧”,而是满文由满人军机章京,汉文由汉人军机章京来处理<sup>②</sup>。因此,军机处的房屋分为满屋、汉屋,分别处理日常的实际业务<sup>③</sup>。

那么,口语方面怎样呢?由于声音无法记录,其实际状态很难把握。更多的情况下仅凭书写文字来推测。根据史书记载,16 世纪的努

① 关于翻译科举,参见临时台湾旧习惯调查会《清国行政法》,第 3 卷,508~521 页。

② 宫崎市定:《清朝国语问题的一个侧面》,见《宫崎市定全集》,第 14 卷,第 321 页,岩波书店,1991。

③ 李鹏年等:《清代中央国家机关概述》,第 65 页,哈尔滨,黑龙江人民出版社,1983。

尔哈赤时代,即以建州女真为主体的“满洲”兴起之际,满语存在东南各部、扈伦四部、北方东海三部之间的方言差,而并非均质。当然,这些方言差还没有达到影响相互之间交流的程度,以建州方言为基础的“民族共同语”基本建立起来了。贯穿整个清朝成为“国语”的,就是这个“民族共同语”<sup>①</sup>。然而,入关以后满语开始逐渐被“汉语”所“同化”,清中叶以后(乾隆时期),不管统治者如何多次实施保护奖励政策,依然走向了衰退之途。到了清末,包括北京在内的各城市中的满人也完全说汉语了,满语只有在东北、内蒙古、新疆等边疆有人使用。下面,将考察这个变化的过程。

## 二、满文的“消失”与“国语骑射”

汉语对宗室和旗人语言生活的渗透,在入关(1644)后不久就开始了。从顺治到康熙、雍正,随着皇帝的更替,汉语的影响也逐步深入。康熙年间八旗子弟“均通国语”,可是到了雍正时期,就出现了满汉混用,一部分满人官员满语、满文能力不够的现象。1730年(雍正八年),便出版了供满人子弟学习满语的《清文启蒙》(舞格寿平著)<sup>②</sup>。居住在北京的满人如同移民第二代、第三代那样,需要将祖父的语言作为“外语”来学习。这种现象到了乾隆时期越发显著,对此抱有危机感的乾隆帝常常呵叱那些忘记“国语”的满人官僚和宗室子弟。

例如,1775年恒亲王弘晫之子永皓,在继承郡王爵位向皇帝谢恩之际,“竟不能以清语奏对”,公爵弘升之子永泽亦“不解清语”(《清高宗实录》卷九九二,乾隆四十年十月)。引见官僚照例先要上奏“履历”,而这之前不能够用“国语”回应皇帝的下问,招来皇帝“清语生疏”呵叱的例子不胜枚举。只是遭到皇帝的呵叱还算庆幸的呢,因为

① 金焘方:《从女真语到满洲语》,载《满语研究》1990年第1期。

② 爱新觉罗·瀛生:《北京土话中的满语》,第186页,北京燕山出版社,1993。

“国语”不周而被降格、免职的例子也曾有发生。总之，皇帝将此视为一种政治问题而予以重视是确定无疑的。

引见之前把“履历”背下来当然可以，可是其他事情却应答不上来，这的确足以使皇帝产生对“国语”将消失的危机意识。乾隆帝称“国语骑射”而重视语言和游牧，积极推进重建满人同一性的政策，原因就在于此。在语言方面，出于“国语”纯化=规范化的目的，清除来自汉语的音译借用词之外还大量造出“钦定新清语”<sup>①</sup>。这也可以说是民族意识“中兴”之策吧。官僚之外，对于八旗构成部分（满洲、蒙古、汉军），也不断奖励他们学习“国语”，以抵抗在数量上占绝对优势的汉人文化。另外，由于担心陷于“文弱”而倾力于“骑射”，历代皇帝常常传下上谕，强调回归“国语骑射”的建国精神。

尽管如此，满人官僚和旗人由于受到汉语的浸染反而疏远满语，这种倾向在入关后不久就显现出来了。尽管这样，最重视“国语骑射”的乾隆帝治世，文书来往一般都是满汉并记。在臣下一方，通满语、满文直接关系到其人在官界地位、官职的保障，仅此一点也使他们难以完全放弃满语的学习。满语状况发生巨大变化，是在从嘉庆到道光年间。

当然，满人八旗的语言因生活发生变化，因阶层、地域、职务种类的不同而大有区别，不能一概而论。前面引用过的季永海论文，对从清初的单用满语，经过满汉并用，最后到单用汉语的过程中地域差异之大，有详细的论述。下面，根据林家有的梳理，追溯从满汉并用到满语衰退的流向，其大致状况如下<sup>②</sup>。

满文的废弃始于乾隆时期。乾隆末年满文依然得到广泛使用，但驻防的满人已普遍使用汉文。嘉庆、道光以后，驻防于城市的满人之间几乎不再使用满文。在新疆，到了同治时期只有那些负责处理上奏

① 佟永功、关嘉禄：《乾隆期“钦定新清语”探析》，载《满语研究》1995年第2期。

② 林家有：《试论满族文字的创制及满语满文逐渐废弃的原因和影响》，见社会科学战线编辑部编《民族史论丛》，第262~267页，吉林人民出版社，1980。

皇帝公文的满人会写满文,普通旗人将士只会用满文写自己的名字。光绪年间驻防的满人已经完全不懂满文。

清初,北京和中原的满人曾使用满语。但到了乾隆时期,西安、新疆、内蒙等地驻防旗人多说汉语,又因大量汉人移居关外,城市里汉语的使用成为主流。皇帝时常下谕旨禁止或限制满人使用汉语,但无以挽回大势。到了咸丰时期,驻防旗人已经不懂满语。中华人民共和国成立时,东北地区农村的中老年人还有一些懂满语者,而青少年几乎没有人懂得。

大致地讲,乾隆时期乃是从满汉并用到单用汉语的转折点。乾隆之孙道光皇帝仿佛对满语、满文的衰退抱有很大的危机感,时常下谕旨呵叱那些疏远“国语”的满人。1835年,道光帝要调查满人官员的“国语”能力,曾对侍郎至京堂五品官一档的满人课以考试。结果,合格者不过“十之三四”,有半数以上落第(《清宣宗实录》卷二六七,道光十五年六月)。从清朝入关算起,至道光朝已有近两个世纪的时间,世代的不断更迭和深入熟悉汉文化的结果则是“清语生疏”。中央的满人高官都如此,下层的状况可想而知了。

相对而言,有具备保存满语使之“纯粹”条件的地方,除了朝廷、王府之外,就数驻防八旗了。因为,驻防的旗地是与外界隔绝的空间,旗人与汉人接触和通婚是遭到禁止的。然而,不管法和制度上怎样隔绝,驻防旗人依然不得不与包围着他们的汉人社会有所交涉,根据寡不敌众的原理,我们可以认为说汉语的人渐渐多了起来。上面引用的林家有论文也指出,到了19世纪后期,内地驻防八旗中汉语的使用已经成为主流,与此同时,多数旗人丧失了说满语的能力。以驻防西安的八旗为例,光绪初年,旗人学堂中满文的授课已被废除,宣统年间,就连军事训练也开始通用汉语了<sup>①</sup>。一般认为,内地驻防八旗语言上

<sup>①</sup> 辽宁省编辑委员会编:“民族问题五种丛书”,《满族社会历史调查》,第148页,辽宁人民出版社,1985。

“汉化”的过程,要比外藩和东北地区的旗人早得多。另一方面,乾隆时期伴随着征外而被排遣、定居到新疆的旗人,其满语能力已经丧失。因此,今天除了锡伯语之外,藩外也未能保存下满语。

从档案材料的数量上也可以反映出由满语到汉语的主角转换。作为大致的倾向,从顺治到乾隆年间重要案件的文书多数用满文来书写,但从乾隆后期开始,满汉合璧或汉文档案文书增多<sup>①</sup>。以盛京(沈阳)内务府所存档案为例,顺治、康熙两朝满文占据大多数,而到了雍正、乾隆时期则满汉文各占一半。嘉庆朝以后汉文增多的趋势上升,同治、光绪年间几乎不见满文档案。据说,嘉庆以后,满文的误记和文法的错误随处可见,足以成为满文衰退的证据<sup>②</sup>。

嘉庆以后经由军机处的上奏文开始多用汉文书写。据当事人的回忆,至清末光绪、宣统朝,“汉屋”每日处理文书异常繁忙,“满屋”则因满文的谕旨极其罕见而门庭冷落<sup>③</sup>。19世纪后期,满人官僚的“国语”能力一败涂地,几乎完全远离了实用性。下面这首清末京官写的诗,咏叹的正是此种趋势<sup>④</sup>。

绝邻世仆舌难翻,  
国语咿呀覲至尊。  
从事岂容开口笑,  
齿唇破处尚留痕。

众所周知,如今在中华人民共和国境内满族人几乎没有使用自己固有的语言的了,而是习惯于汉语。以往的历史学把握这个过程的时候,往往以作为异族王朝的清朝随着时代的发展逐渐丧失其语言、文化上的特征而被“汉化”来加以说明。进而,还有人认为,19世纪中叶以后,面对与西洋文化的“交涉”,满汉之间政治上文化上的隔阂实质

① 季永海:《满族转用汉语的历程与特点》,载《民族语文》1993年第6期。

② 沈阳市民委民族志办公室编:《沈阳满族志》,第294页,辽宁人民出版社,1991。

③ 吕允甫:《枢曹追忆》,见周康燮主编:《清代掌故续录》,第158页,崇文书店,1971。

④ 何刚德:《话梦录》上卷,第9页,北京古籍出版社,1995。

上已经消降,清朝作为满汉合璧的中华王朝面临着列强的威胁<sup>①</sup>。从满汉关系上讲,清朝初期的紧张关系经过被汉族的“同化”,已经基本解除了。

但是,正如近年开始出现重新估价这种观点的倾向那样,用上述“汉化”模式来梳理满汉的政治关系,是需要有一些保留的<sup>②</sup>。这不仅意味着历史“事实”认定上的错误。问题更在于将基于汉文资料以“汉”为中心的叙事套用于前近代的历史,反而使横跨欧亚大陆东端的大帝国清朝的复合的、非“汉”的性格远离了我们的视线。就语言关系而言,“汉化”史观暗自以现在的不同语言间的序列为前提,把语言、文化之间流动的、现在依然在流动的复杂权力关系中性化了,这一点是应该重新检讨的。关于此点我将在文章的最后触及,这里,先略举有关满人走向汉语单一化问题上需要保留的几点。要讨论的对象涉及很多方面,限于篇幅只列举以下三点。

(1) 直到最后的皇帝为止,清朝宫廷的官方语言是满语,“国语”的地位和权威至少到19世纪末未曾放弃。

(2) 对外交涉之际,满语也受到了“国语”的待遇,特别是在与包括俄罗斯在内的内陆亚洲的关系方面,汉语以外的语言直到19世纪中叶一直发挥了主角的作用。

(3) 随着太平天国之乱导致以八旗为轴心的清朝军事和政治体制的巨大变动,19世纪中叶至20世纪,出现了满人同一性的变化和重构,产生了新的满族民族主义。

以上三点均为以往“汉化”模式忽视的地方。有关第二点我将另

---

① Mary C. Wright, *The Last Stand of Chinese Conservatism: the T'ung-chih Restoration, 1861-1874*, Stanford University Press, 1957, pp. 51-56.

② Evelyn S. Rawski, “Reenvisioning the Qing: the Significance of the Qing Period in Chinese History”, *Journal of Asian Studies*, 1996, pp. 54-55.

文论述,第三点已经有 P. Crossley 针对驻防旗人第三代的个案研究<sup>①</sup>,因此,下面我将主要讨论第一点。

### 三、清末宫廷内的“国语”及其象征化

首先,满人恭奉皇帝的“谢恩”、“请安”等公文自然当用满文,宗室、旗人拜谒之际照例用满语寒暄和禀报履历。根据可确认的材料,这一直厉行到光绪朝。例如,《翁同龢日记》光绪九年(1883)元旦条下,诸臣参内上奏新年贺词之际,“先叩贺太后天喜,汉语,次叩贺上天喜,满话”的记载<sup>②</sup>。对西太后说汉语是因为她几乎听不懂满语,虽然原本向天子上奏理应使用满语。刘智体《异辞录》记载,满人大臣谒见时“太后之前易而皇帝之前难。以太后不通国语之故也”<sup>③</sup>。顺便一提,光绪皇帝即位时,正当西太后开始垂帘听政之际,故皇帝命奉呈的请安折或者中央、地方各衙门的奏章中“应用清字者,具用清汉合璧”(《清德宗实录》同治十三年十二月)。这也是考虑到太后本身不懂“清文”,而皇帝当然用“清文”处理文案,因此可以说“清汉合璧”是对西太后的一种特殊待遇<sup>④</sup>。

进而,满人官僚因“清语生疏”而遭皇帝呵叱、处分的情况在光绪朝就多次出现。例如,1887年光绪帝召见汉军八旗人员和满洲起居注官后,愤然于能用“清语”认真对应者几乎没有,实在岂有此理,故两次传下谕旨,要求学习“国语”,如果今后还是这样不成体统,则将严厉处

① Pamela K. Crossley, *Orphan Warriors: Three Manchu Generations and the End of the Qing World*, Princeton University Press, 1990. 在该书中 Crossley 指出,仿佛与清末的汉人民族主义步调相吻合似的,也出现了新的“满族”民族主义,另外满人精英改革派当中还出现了重新回归作为“民族”团结核心的语言文字的言论。满族民族主义终究是近代的产物,它一面把语言文字和传统视为象征,另一面志在开创一个超越地区和阶层的文化共同体。

② 陈义杰整理:《翁同龢日记》,第4册第1713页,北京,中华书局,1992。

③ 刘智体:《异辞录》(刘笃龄点校),第232页,北京,中华书局,1988。

④ 滕绍箴:《明清两代满语满文使用情况考》,载《民族语文》1986年第2期。

分(《清德宗实录》卷二三九,光绪十三年二月壬申,卷二四一,光绪十三年四月乙丑)。作为实例,1892年3月被皇帝召见的正白旗汉军署都统果勒敏,“于呈递绿头签时,并不口奏清语”,而遭到了“交部议处”的责任追究(《清德宗实录》卷三〇八,光绪十八年二月甲寅)。1894年2月,受到光绪帝召见的委散秩大臣(从二品高位武官)兴泰,因“奏对谢恩,清语甚生疏”而遭免职“回旗读书”的处分(《清德宗实录》卷三三三,光绪二十年正月庚子)。

经常为下臣大动肝火的光绪帝,或许是偶尔的心情不好,然而,对于兴泰“不曾习得清语”的回答,毕竟难以忍受,或者要显示向高官问罪的态度也说不定。总之,从这些事例可以得知,直到光绪年间满人在皇帝面前上奏谢恩等之际,依然有使用清语的规定。“国语”乃“满洲根本”这样的立场,即使到了清末,在公共场合仍然不曾动摇。

皇帝于正式场合讲满语,这在外国使臣谒见之时也是同样的。犒劳使臣的皇帝的“玉言”乃是“国语”满语,但习惯上不是直接讲给使臣,而是通过贴身的亲王大臣口译成汉语的。例如,并非乾隆帝对待马嘎尔尼那样,而是根据更为近代的外交规则最初也是最后一个接见外国公使团和国宾的皇帝光绪,便在1894年11月庆祝西太后60岁生日时,对允许参内的列国公使团“以国语宣谕慰问”,而由恭亲王用汉语传达的<sup>①</sup>。另外,1898年5月15日,德国亲王亨利访问中国谒见光绪帝的时候,也同样是“操国语慰劳”,由庆亲王以汉语传达之,再由德国翻译官译成德语(《清史稿》卷九十一“礼制、外国公使觐见礼”)。

不过,根据翁同龢的记载,两天之后,在谒见呈递国书的法国公使Stephan Jean Pichon的时候,光绪帝“亲宣答词”<sup>②</sup>而未让庆亲王传宣。还有,此刻皇帝身着法国赠送的星条勋章(宝星)。作为公使的陪同而在场的户部侍郎兼总理衙门大臣张荫桓,也特别注意到光绪帝的“亲

① 《清宫述闻》,第269页,北京,紫禁城出版社,1990。

② 陈义杰整理:《翁同龢日记》,第6册第3125页,中华书局,1998。

答颂词”和“宝星”<sup>①</sup>。翁同龢和张荫桓同时将这两件事视为“异数”记录下来,无疑是感到皇帝向外国使臣直接讲话十分唐突与意外。实际上,在谒见德国亲王之际,光绪帝也试图打破以往的规约,改为西洋式的谒见仪礼,但由于遭到周围人的强烈反对而未能实现<sup>②</sup>。从这个意义上讲,不要臣下传宣而直接用汉语讲话,这对28岁的年轻皇帝来说,或许是一种倾其全力的抵抗也说不定。

仿佛是在验证这一点似的,就在此前一个月的4月5日,光绪帝对奉呈国书参内的俄罗斯公使巴普洛夫(Alexander Ivanovich Pavloff)破例“宣谕用汉语”。从翁同龢特意所记“此皆从前所未有也”<sup>③</sup>之处来看,这恐怕是首次清朝皇帝用汉语向外国使节讲话。对于外国公使和宾客如此积极地谒见,这本身在咸丰、同治帝时期是不可想象的,光绪帝的行为让人感到他欲使宫廷仪礼“近代化”的愿望。那时,皇帝受到康有为等变法上书的触动,其根本的政治改革(变法)决心正在不断强固。宣告戊戌变法开始的“明定国是”上谕的传达,就在皇帝以汉语答礼外国使臣仅两个月之后。

不过,除宫廷中的谒见之外,天子独自举行的国家仪礼(祭祀天坛和太庙)或者宫廷内的祭祀,还是使用满语,或者满汉两语并用。起源于萨满教的堂子这一满人独自的祭祀,不用说一贯使用的是满语。可以说,越是仪礼的场面越要展现“国语”的象征机能。即使到了民国,废帝溥仪在紫禁城接见下臣还要说满语,而且少不了骑马的训练<sup>④</sup>。仅就皇帝而言,应该说“国语骑射”依然健在。

① 张荫桓:《戊戌日记》,郑逸梅、陈左高主编:《中国近代文学大系》,第24卷,第146页,上海书店,1993。

② 谢俊美:《翁同龢传》,第531页,中华书局,1994。不过,据张荫桓《戊戌日记》,光绪皇帝接见德国亲王之际,曾两次握手。由此可以看出,皇帝要导入“西礼”的意愿非同一般。(第145页)

③ 陈义杰整理:《翁同龢日记》,第6册,第3109页。

④ 中国人民政治协商会议全国委员会文史资料研究委员会编:《晚清宫廷生活见闻》,第5、12~13、120~121页,文史资料出版社,1982。

皇帝和满人高官满语能力的丧失起因于自幼的帝王教育(典学)。光绪皇帝的“帝师”(正式名称为毓庆宫行走)翁同龢的日记详细记录了教育即位后不久的幼帝的情况。据日记记载,设于内廷的毓庆宫中,除了正月和节日之外,几乎每天都有担任课程的满汉大臣进讲。这称为“书房”,满汉大有区别。教满文的是景寿等御前大臣,被命授读汉文的是翁同龢和夏同善。毓庆宫中的“入学读书”初日,与诸臣寒暄结束后,首先是叔王伯彦诺谟祜(僧格林沁之子)等示范开弓,然后景寿等教授蒙古语、满语的书写。满语称这种示范为谳达,教弓箭、骑射的为外谳达,教满蒙文的曰内谳达。

谳达之后翁同龢出场,教授汉文的四句音读。据说,考虑到皇帝病弱的身体,写汉字练习就取消了<sup>①</sup>。开始的时候时间上不足一个小时,后来变成终日做“书房”,担当的大臣人数也增多了。就这样,“国语骑射”(满书房)和古典汉文(汉书房)的授课,一直持续到光绪帝成年乃至亲政以后,所授内容也逐渐加深。1888年,还增设了“洋书房”即英语的学习<sup>②</sup>。讲师是同文馆出身出任驻英国公使的外交官张德彝。

对于即位不久的幼帝所实行的满汉双语教育,也同样适用于宣统帝溥仪。我们看溥仪的“满汉书房”的课程表是这样的<sup>③</sup>:

[满洲蒙古攻课]拉弓三把,读《圣谕广训》二号,读翻译《孝经》或翻译《四书》,读《清文鉴》三本(每本半篇)。读蒙古语话本三本(每本半篇),翻译两个条子。写满洲字仿半篇,读满洲杂条子三匣(每匣五张)。以上共计三刻,读毕后下坐,接汉攻课。

[汉书攻课]生书六刻,大小字二刻。下座五分钟。膳前熟书五刻,用膳二刻。用膳后陞座,或批折或作诗或作论,均以各五刻

① 陈义杰整理:《翁同龢日记》,第3册第1205页,中华书局,1993。

② 金梁:《清帝外传·清后外传》,第174页,1934。谢俊美:《翁同龢传》,第174页。

③ 秦国经:《逊清皇室逸事》,第136~137页,紫禁城出版社,1985。

钟为准。膳后熟书二刻,下座五分钟,读唐诗或古文,均以一刻钟为准,读《大学衍义》二刻。

此时,年号已是民国,溥仪6岁。

#### 四、对外交涉与语言

清朝递交“外国”的国书以及近代以来的条约,用的是怎样的语言呢?从结论上讲,对于朝鲜、越南等朝贡国出于“同文”之谊而用汉文。与之相比,对内陆亚洲的诸藩和俄罗斯,则满语之外还用到蒙古语或拉丁文,这种与汉语之一元化传达沟通方式不同的多种异质语言并用的情况一直贯彻到清末。它对应着清朝皇帝的二重身份,即内陆游牧诸民族的大汗和统率儒教帝国的中华天子之两个面孔,因交涉对象的不同分而用之。尤其是论及语言上的沟通,总离不开包括通事、翻译官在内的担当者。下面仅以乾隆末年访问中国的马嘎尔尼使节团与清朝之间文书往来的方式为例,来看看这方面的情况<sup>①</sup>。

乔治·马嘎尔尼作为英国国王乔治三世的使节踏上中国领土是在1793年。出发前,马嘎尔尼决定让在那不勒斯受过传教士训练的两个中国人 Paolo Cho 和 Jacobus Li 作为使节团翻译一同前往中国。据说,在不懂英文的两个中国人和马嘎尔尼之间使用拉丁语和意大利语来沟通。进而,副使 Sir George Leonard Staunton 之子乔治在漫长的航海旅途期间向两个中国人学习了汉语,因为大家期待他能承担到中国之后的翻译工作。

可是,两个中国人中的一位 Paolo Cho 到中国后便立即害怕起来而逃脱了。大概是担心自己违反海禁而出国将受到处罚吧。值得庆

---

<sup>①</sup> 以下叙述主要依据马嘎尔尼《中国访问使节团日记》(坂野正高注释,平凡社,1975)的“解说”。

幸的是,另一位 Jacobus Li 一直随同使节团,忠实地完成了翻译任务。不过,他恐怕没有受过中国古典的教育,这样,使节团中没有一位能够翻译书写递交清朝的文书之人。在此,成为中介语言的乃是清朝方面通过在京传教士得以翻译和理解的拉丁文。

根据坂野正高的梳理,马嘎尔尼使节团与清朝之间的文书往来,其翻译过程是通过下面这样巧妙的程序完成的。

发给中国的文书,首先由乔治·托马斯·斯顿(George Thomas Staunton)少年的家庭教师 J. C. Huttner 将英文原文翻译成拉丁文。口译的人不习惯正式文书的文体,故用白话向给传教士帮忙的能写正式文书的中国人信徒讲解拉丁文的意思。中国信徒则用文书的风格写下汉译的草稿。但是,这个中国人和传教士都不愿意让中国官宪知道他们与翻译有什么瓜葛,故拒绝誊写。于是,由斯顿少年将草稿誊写一遍。之后,在中国信徒面前将草稿撕毁。如此搞出来的文书再附上拉丁文文本送交中国方面。附上拉丁文文本是为了确认传教士的翻译确实无误。而中国方面的汉文文书则附有由传教士翻译的拉丁文。再由 J. C. Huttner 将拉丁文译成英文<sup>①</sup>。

总之,清朝方面没有懂英文者,而马嘎尔尼使节团方面也没有擅长文书之古汉语书写的人,因此,拉丁文成了文书往来的中间桥梁。就这样,乾隆帝回复乔治三世亲书的敕谕,在满汉合璧之外,又使用了拉丁文。用汉文起草的敕谕翻译成满文和拉丁文,誊写之后交给了马嘎尔尼。担任拉丁文翻译的当然是经常出入宫廷的耶稣会传教士<sup>②</sup>。

① 马嘎尔尼:《中国访问使节团日记》,第321页。

② 中国第一历史档案馆编:《英使马珂尔尼访华档案资料汇编》扉页照片,国际文化出版公司,1996。敕谕的体裁为右面汉文,中间拉丁文,左面满文,各自的末尾印有满汉合璧的印玺(敕谕之宝)。

马嘎尔尼的“开国”要求,乾隆帝没有接受。但进入 19 世纪后,清朝遭遇到英法的炮舰外交,虽不情愿还是开始缔结了两国间的条约。而最早的就是那个缔结于 1842 年的著名的《江宁条约》(《南京条约》)。这以后,几乎毫无例外地条约正文只用汉文,不再有满文出现。如前所述,这恐怕是国内满语、满文衰退趋势的影响吧。另外,拉丁文的文书往来,在马嘎尔尼使节团以后,也因嘉庆朝的多次禁教政策等而不再被使用。

不过,有必要做出确认,19 世纪中叶缔结条约之际,清朝并没有只用汉文。值得注意的是,强使清朝步入近代性条约体系的英法诸国,乃是从东南沿海进入中国的。这些地域属于和礼部管辖的朝贡区域各国的连接点,前面已经指出,清朝的皇帝和官僚们试图仿照应对朝鲜、越南、琉球等朝贡国的君臣关系(朝贡体系)的方式,来对待西欧列强。不用说,在海的出入口地方,承担公共交流的是东亚的普世语言古典汉文。

在这一点上值得注意的,是不同于英法而在“陆地”上展开的与俄罗斯的关系。众所周知,在缔结近代性国际条约关系之前,清朝曾经在 1689 年(康熙二十八年)与俄罗斯之间缔结过旨在划定国境和自由贸易的《尼布楚条约》。拉丁文成了这个条约事实上的共同语言,相互递交的文书俄罗斯方面为俄语和拉丁文,清朝方面则为满语、俄语、拉丁文的文本。而双方共同署名盖章的只有拉丁文文本,因此,今天一般认为这是条约的正文。

拉丁语成为中介语言,并用于条约的正文,是因为交涉之际发挥重要调停作用的,不仅是两国的翻译,还有与清朝使节团同行来自北京的两名耶稣会传教士。他们的名字是葡萄牙人托马斯·培雷拉(中国名徐日升)和法国人姜·弗郎森瓦·杰鲁宾(中国名张诚)。据说,两人的任务不单是翻译,还要推动谈判顺利进行,并作为高官来监督

使节<sup>①</sup>。

尼布楚和谈会议之前,清俄间的文书往来所使用的语言,除了俄语、拉丁文之外,还有内陆亚洲的共同语言蒙古语。但另有一种说法认为,由于俄国拒绝清朝方面把满、蒙语作为通用语的提案,故交涉中使用的语言是拉丁文<sup>②</sup>。而实际上,仿佛由于俄国方面对耶稣会传教士的拉丁语翻译抱有疑念,交涉的第二天便根据俄国的要求而改用蒙古语。双方的阵营是:清朝方面翻译有负责拉丁语的两任耶稣会传教士和负责蒙古语的喇喜,俄罗斯方面有负责拉丁文的 A. 贝罗鲍斯基和负责蒙古语的 C. 瓦西里耶夫<sup>③</sup>。

清朝使节团的成员以团长内大臣索额图为首,均系满人或者蒙古人,由此可知,在对外交涉的场合几乎没有汉语的用场。而和谈达成妥协后在俄清边界处建立的条约碑文上,用满、汉、俄罗斯、蒙古、里的诺五种语言书写,因此,也不能说汉文完全被排除在外。但有一点是清楚的,即没有像后来与英法交涉时那样专用汉文。

果真是“俄罗斯方面带来俄文条约备用稿的拉丁文译文,而清朝方面带来满文条约拉丁译文,两者凑在一起调整其相违之处最后形成现存的拉丁文条约”<sup>④</sup>的话,那么,对清朝皇帝来说其语言世界则不单是由满、汉两语构成,而是在更为广阔的内陆亚洲关系中构成的世界。换言之,在前现代东北亚的政治世界中,不仅有满、汉两种语言,还有俄语、拉丁文乃至蒙古语使错综复杂而多元的交涉得以展开。这无疑是复合的多民族帝国清朝的统治体系本身的一种反映。顺便一提,整个康熙、雍正朝期间,来自俄国的文书,俄文之外有时还附有蒙古语、满语以及拉丁文的文本。而清朝政府的文书则只将俄文、拉丁文翻译

---

① 吉田金一:《俄罗斯的进入东方与尼布楚条约》,第244页,东洋文库近代中国研究中心,1984。

② 米镇波、苏全有:《清代俄国来华留学生问题初探》,载《清史研究》1994年第1期。

③ 吉田金一:《俄罗斯的进入东方与尼布楚条约》,第248页。

④ 吉田金一:《俄罗斯的进入东方与尼布楚条约》,第352页。

成满文,却不再译成汉文<sup>①</sup>。原因之一恐怕是出于保密,另一个大概由于在内陆亚洲与清朝的关系中,没有用汉语进行交涉的必要吧。

尼布楚和谈中,两位传教士中的长辈培雷拉超出翻译工作的范围,在协调俄清之间的利害使交涉达成妥协方面起到了非常重要的作用。从现代外交关系的角度来讲,一个主权国家雇用第三国的人为本国使节团的正式成员,是很难想象的。然而,且不管俄罗斯方面,至少对清朝来说,“外交”这一制度本身是处在朝贡体系之下的,因此,将文化语言上均为“他者”的欧洲传教士有意“内部”化,可能并没有什么大的抵触感。当然,需要指出的是,传教士与国政的机密不发生关系,但也根据王朝的“宽容”程度、各种力量关系和皇帝的性格气质,以及时期和对方国家的不同,而有很大的变化。清朝皇帝允许传教士常驻,甚至授予官爵优待他们,主要是显示天子的威德,并非要在文化上承认“他者”而谋求共存。只要在语言能力和科学技术方面给他们以“外宾”待遇就足够了。

另一方面,就耶稣会传教士而言,在对俄交涉中积极发挥作用还有另一个与要在中国境内传教不同的动机。这就是向俄罗斯当局谋取连接中国和欧洲的西伯利亚通道的通行证。与海路相比,开发更为迅速安全的陆地通道,对在东亚发展教会势力有重大意义<sup>②</sup>。

《尼布楚条约》的正文在清朝国内并没有公布,这也是有悖于近代外交常识的。条约原件亦下落不明。汉文本应当是面向国内翻译而成的,与条约正文在表现上有重大变动,与俄罗斯的关系在华夷式的朝贡关系中被“重构”了。这与其说是担任翻译的中央官员们的有意篡改,不如说出于下面这样的“限制”:在汉语、汉文的专业术语内部对外关系只能被表述成册封即朝贡关系。我想予以确认的是,在与

① 中国第一历史档案馆编:《清代中俄关系档案资料选编》第1编上、下册的“编例”,中华书局,1981。这部资料集除了军机处“俄罗斯来文档”、“满文俄罗斯档”外,还翻译收录了大量有关清朝初期中俄关系的文书档案。

② 吉田金一:《近代俄清关系史》,第101~106页,近藤出版社,1974。

内陆亚洲的关系上,满、蒙以及当地的语言变更更重要,而以非汉语(拉丁、满、蒙)的语言为媒介进行对外交涉的场合,清朝试图涵盖那些使用与华夷不同修辞的异族、异域。这里提到拉丁文的条约正文,说到面向国内的“重构”以及条约正文在国内没有公开等等,其实用近代外交的尺度去判断这个时期清朝的对外关系,这本身就会遇到重大局限。

在1727年清俄之间缔结的《恰克图条约》也是如此,相互交换的文书俄国方面用的是俄语、拉丁文,清朝方面则是满语、俄语、拉丁文的文本。拉丁文起到了两国间桥梁语言的功能,这与《尼布楚条约》是一样的。而且,这个时候耶稣会传教士发挥了两国间交涉、中介的作用。同样,面向国内作成的汉文翻译对拉丁文的原文进行了大幅度的“重构”<sup>①</sup>,试图在朝贡关系的框架内做出解释。

深有意义的是,《恰克图条约》正文和汉文翻译直到1861年才在国内公布,这一年乃是最早的近代外交机关总理衙门设立的年份。联系到外交内政的非关联性、语言在对外关系上的不同使用方式,这当是表现清朝“外交”思想的非一元化性格的一个插曲。另外,《恰克图条约》中还有一个引人瞩目的第五条:允许四名俄罗斯学生居住在北京城内的鄂罗斯馆(也称会同馆、南馆,朝贡使节的住宿场所之一,后来成为俄罗斯公使馆),并以官费提供食用。大概是期待他们学得满、汉文后成为内阁或理藩院的翻译官吧。据俄罗斯北京传道团的资料,从《恰克图条约》签署到1840年期间,留学中国的俄国学生共41人<sup>②</sup>。人数虽然不多,但清朝根据条约的规定,负责对他们的满、汉文教育,并提供宿舍和饮食。就是说,在19世纪60年代“开国”之前,俄罗斯学生得以在清朝国都学习,再加上允许东正教的建设和神职人员居住北京,清朝政府给人一种在外交姿态上柔软灵活的印象。另外,鄂罗

① 吉田金一:《近代俄清关系史》,第194~200页。

② 米镇波、苏全有:《清代俄国来华留学生问题初探》。

斯馆这一事例还暗示了与西欧各国不同的原则适用于陆地上的中俄关系了。

进入近代条约体系之后,连接清俄关系的语言依然是多元的。这里用编年史的列表来看看乾隆以后到 19 世纪末两国间缔结条约和国境协定时所使用的主要语言。

条约缔结年	条约名称	使用文字
1727 年(雍正五年)	恰克图追加条约	清:满、蒙文/俄:俄文
1768 年(乾隆三十三年)	恰克图条约	清:满、蒙文/俄:俄、满、蒙文
1851 年(咸丰元年)	伊犁通商条约	满、俄、法文
1858 年(咸丰八年)	璦琿条约	清:满、蒙文/俄:俄、满文
1858 年(咸丰八年)	天津条约	满、汉、俄文(正文满文)
1860 年(咸丰十年)	北京条约	满、俄文
1861 年(同治元年)	乌苏里江东界约记	满、汉、俄文(正文满文)
1864 年(同治三年)	塔尔巴哈台议约记 (堪分西北约记)	满、俄文
1869 年(同治八年)	乌里亚苏台界约	满、俄文
1869 年(同治八年)	科布多界约	不明
1870 年(同治九年)	塔尔巴哈台界约	满、俄文
1879 年(光绪五年)	里瓦吉[几]亚条约	汉、俄、法文(正文法文)
1881 年(光绪七年)	伊犁条约(圣彼得堡条约)	汉、俄、法文(正文法文)
1882 年(光绪八年)	喀什界约	满、俄文

从上表可以看到<sup>①</sup>,到了 19 世纪清俄之间交涉的中介语言由拉丁

① 以上列表根据《中俄约章会要》(总理衙门,1882 年排印)、钱恂《中俄界约笺注》(1893 年序)、施绍常《中俄国际约注》(上海商务印书馆,1905)、《外交部储藏条约原本编号目录》(1913)等做成。

语转变为法语<sup>①</sup>，而汉文被用于正式的条约文是从1858年的《天津条约》（虽非正文）开始的。进而，可以证实在清俄间“同治以来始兼用汉文”<sup>②</sup>之说，但西北（新疆）国界划定之际依然使用满文。不过，由于这些条约都是以汉文形式流传的，原本遗失的亦不在少数，因此，交涉的当时究竟使用了何种语言，正文为哪种文字，具体情况不明之处很多。但至少到咸丰年间为止，于黑龙江和俄罗斯的国界交涉中满语成了中介语言，这从《黑龙江述略》卷一“疆域”的“俄使木哩斐岳幅至黑龙江城，与臣（黑龙江将军奕山，《瑗珲条约》的清朝方面全权代表）会晤，随同通事，以清语传说”<sup>③</sup>的记述可以得知。

一个很有意味的事例是正文为满文的《天津条约》。这个条约目前中国也是找不到原本的。1858年交换批准书之际，俄罗斯方面指出双方准备好的条文中有一部分内容有问题，经过将近四个月的交涉，最后文字表达上有所修正的条文得以正式交换。同样是满文之所以会出现问题，是因为清朝首先将俄罗斯方面送来的条约之满文译稿翻译成汉文，然后再翻回到满文。几重的翻译过程中文意走了样，这是担任清朝钦差大臣的桂良的说法<sup>④</sup>，但为什么要把满文的条约先翻译成汉文并不清楚。推测起来，大概是包括桂良在内的清朝代表团成员不懂满文，故采取了从满文到汉文再到满文这样危险的重译手续。果真如此的话，说明清朝的外交当局人员不仅因不懂对方国的语言而显

---

① 施绍常《中俄国际约注》“提纲”指出，由于满文和俄文缺乏可信性，故咸丰年间已不再通行而被拉丁文所取代，并配有法文。不过，相互交换的只是满文、俄文的文本，法文文本未见。

② 钱恂：《中俄界约笺注》“界约首”。

③ 内藤虎次郎辑：《满蒙丛书》，第5卷，第9页，东京，满蒙丛书刊行会，1922。

④ 《桂良等奏遵呈中俄天津条约并将中俄文本歧异之处粘签开列折》（军机处录副奏折，咸丰八年十二月二十日），见故宫博物院明清档案部编《清代中俄关系档案资料选编》第3编中册第606页，中华书局，1979。该奏折还收入《筹办夷务始末（咸丰朝）四》（第1258页，中华书局）及《中国近代资料汇编/四国新档·俄国档》（中央研究院近代史研究所编，第484页，1966），但日期落款均为十二月二十九日，且文字多有出入。这里依据与原档相近的军机处录副奏折。

得落后,而且连本国“国语”的能力亦有缺欠而加重了外交上的被动。当时的程序是,来自俄罗斯的公文多用满文书写,将这些公文由理藩院译成汉文再送交军机处<sup>①</sup>。满人官僚“国语”能力的缺乏,再加上这种满汉翻译方面的文书行政,成了招致上述混乱的背景。

总之,清俄是在东北与西北有着漫长国界的邻国,仅这一条,就使得在建立近代外交关系之际,与英法等不同的国界划定作业变得重要起来。从同治末年到光绪年间缔结的多个条约,在20世纪中苏间国界协定上依然成了重大问题,特别是在西北(新疆),有时候条约中还使用了上述表格中没有的维吾尔语(缠语)。

乾隆年间划入清朝版图的新疆,曾经有以伊犁将军为首的两万多驻防八旗屯驻,以维持治安。那时,由于锡伯、达斡尔等满洲系统的部队也移居到伊犁地区,因此直到清末和近代,驻防军中满语成为被广泛使用的公用语。意味深长的是,以伊犁将军为首的驻防部队的官印刻有满、汉、托忒、回子四种文字<sup>②</sup>。托忒文是蒙古系统的瓦刺语。回子文大概是今天的维吾尔语。总而言之,针对内陆游牧地带其大汗的权威,至少在条约和公文的领域直到清末依然是健在的。另外,在理藩院管辖的与外藩关系上,理所当然藏语、蒙古语被赋予了公用语言的地位。

回到外交的话题上来,清朝的对外条约中满语、满文最终丧失了“国语”地位是在接下来的1901年缔结的《辛丑条约》之际<sup>③</sup>。这个条约准备了法、意、德、汉四种语言的文本,而清朝方面的全权大臣庆亲王对于条约中没有满文条约并没有提出疑义,便签署生效了。这恐怕对于满人官僚来说作为外交语言的汉语已是理所当然,而真实的情况

① 参见《中国近代资料汇编/四国新档·俄国档》所收俄罗斯方面公文,其末尾附有“清字译汉”的小字。由此也可以看出,近代中俄关系上满文是主要的中介语言。

② 片冈一忠:《印章制度所见清朝体制——清朝与八旗、外藩、朝贡国、中国内地的关系》,载筑波大学历史·人类学系:《历史人类》,第27号第221~222页,1999年3月。

③ 滕绍箴:《清代八旗子弟》,第194页,北京,中国华侨出版公司,1989。

大概是向列强宣战而遭到惨败的宫廷(当时皇帝和西太后等正在西安蒙难之中)受到极大冲击,连准备满文版条约的空闲也没有的缘故吧。

清朝的崩溃就在 10 年之后。

## 结语

人们常常称清朝 268 年的历史为异族统治时期。对于汉人来说清朝为“异”这是不错的,而包括同时代的我们在内的历史学者也对此没有疑问和抵抗,把以“汉”为嫡系的中国史叙事作为自明的前提接受下来了。当今中国的国家体制是以压倒多数的汉族为主体构筑起来的,汉语也发挥着同样可以说压倒优势的“同化”力量。考虑到这样的现状,或许上述历史观的形成也是没有办法的事情。的确,从历史的推移来看,无论是清朝末期,还是现在,能胜任创生近代国家之任的语言,也只有汉语了。

但是,中华民国也好,中华人民共和国也好,都并没有把构成国家之单一的中华民族与汉族等同起来看待。以中华人民共和国“公认”的 55 个“少数民族”为各自主体的“另一种历史”叙述也是可能的。这个问题暂且应该与“地方分裂主义”或“勾结帝国主义”的意识形态批判区别开来论之。或者不如说,汉族成为“异”民族的历史,对于加深汉人史乃至中国史的更多层面的理解是有利的。毫无疑问,在“汉”被边缘化的时空下,作为多数派的“汉”的位置才能看得更为清楚。

进而,如果深入地追溯历史,众所周知的民族同一性与语言的密切关系也会变得不那么稳定了。语言与民族同一性仿佛命中注定地连在一起的思考架构,难道不正是被近代性的认识装置所规定所束缚的东西吗?汉语并非汉族所独占的东西,相反,“少数民族”也没有必要总是将自己固有的语言封闭于劣势的位置上。这正是历史上于民族的边界地带自然发生,现在亦反复出现的相互交错并警前进的现象。“复合民族国家”清朝的历史将告诉我们,在东亚的历史上,语言

是处于无法把每个特定的国语(national language)不定冠词化的、流动状态之下的。

本文只讨论了清朝的“国语”这一有限的方面。但是,我在此并非要提倡满语的复权,也不是要告发“汉化”的暴力。我只想指出清朝史的叙述是怎样地封闭于汉语的内部。而指出这一点,首先应该针对我们自身的历史认识。

在准备这篇论文的过程中,发现缔结于1885年的《天津条约》的正文为满文,汉文则只赋予了附属的地位,这使我震惊不已。《尼布楚条约》的正文是拉丁语,而后来围绕清俄国界划定所交换的很多条约、协定为满、蒙等非汉语所书写,这使我有了一些这方面的知识。然而,成为清朝走向国际条约体系的《天津条约》,其中一部分的清俄《天津条约》是由满文、俄文构成的,这在历史教科书中完全没有记述,中国近代外交史的研究著作之类也没有指出过。这或许要归于勉强算是“研究者”的我之无知浅陋。但这种“无知”和“错误”难道不是在说明由汉语所再生产的清朝史之局限的一个例子吗?正因此,应该从“周边”性的时空场域提出将非汉族语言、文字纳入视野的历史之重写问题。

与以国际条约划定国界相并行,近代国家成立之际肯定要对具有明确轮廓的语言(乃至文化)加以定义。单一语言之国语的支配正由此而开始。如前所述,在清末和近代中国的历史中,国语的支配正出现于清朝“国语”的消失和欧美、日本流的近代化政策相重合之处。从语言方面来说,此乃由清朝的多语言制向近代的单一语言制的转移。

将此视为国家的暴力来批判是很容易的。但同时把这种前现代的多语言状态作为“多元文化主义”来赞扬,也会将历史虚无化。因为,清朝也并没有积极主动地提倡多语言的共存。今天,期待多语言、多元文化的意见不少,但如果不去质疑语言与特定的文化、政治共同体结合在一起的“近代”性前提,单一语言制(语言民族主义)所抱有的局限就不能通过民族自决而得到消解,相反肯定还会遗留在新兴民

族国家的内部。

需要质疑的是,近代“中国史”是怎样构成的,以及在单一语言支配下某种强有力的“叙述”是如何形成的。当然,这绝不是将汉语置换到满语或者其他非汉语语言,或者相对于标准语的方言位置上就能了事的。因为,这样只是不自觉地又制造出单一语言制视为前提的语言与民族集团之间的精神、情感关系来。

如果说使国家=国语=国民一致化的是近代民族主义,那么,“国语”和国语 national language 虽然性质不同,但并非没有关系。从“国语骑射”是面对压倒多数的汉人而自立自存的实践这一角度观之,整个清朝都意识到了语言和民族同一性的密切关系。但另一方面,在没有像近代国家那样向社会要求排他性的归属于语言共同体这一点上,“国语”和国语有着决定性的不同。清朝统治者强制性要求汉人留辫发,遭到后世历史学家的激烈批判。但清朝对汉人一次也没有提起过“国语”的强制性统一。如果强调说那是不可能的,那么近代日本对殖民地朝鲜、中国台湾和“满洲国”的姿态又如何呢?

现在,需要做的是重新审视为单一语言所压抑和边缘化了的“历史”叙述,以解放对于未被讲述未被书写的“另一个历史”的想象力。这样,将汉语单一语言制重新掷回历史的彼岸,也正是对“中国史”的解构=构筑。

(赵京华译)

# 闹市中的激进：寻找一个宜居的世界

孟悦\*

热闹繁华,曾经是我们识别城市文化的一个不可缺少的因素。和今天的消费文化不同,在19和20世纪中国历史背景中的“热闹”二字包含混乱、非法和桀骜不驯的文化内容,从而具有更开放更意想不到的政治冲击力和历史文化意味。在20世纪初的上海,热闹繁复的文化场景在这座租界密布的港口中促生了某种集狂欢、侠杰与激进于一身的都市文化。这种激进文化与后来被称为“革命”的历史之间曾经有着泥沙俱下、鱼龙混杂般不可分离的渊源关系,只是当“革命”或变革被权力化正统化机构化之后,这种渊源关系的历史被历史学家们忘掉了。

本文试图描述的是,19世纪中叶以继,在清帝国的权威遭受太平天国以及各地起义的巨大冲击历史背景下,一向以大运河和江南水系为关联的,引领文化潮流的江南江北都市文化,发生了某种从苏州、杭州、扬州、常州等城市群向海岸线的流动和转移。在这场文化转移中,最为明显的一个现象是原来在江南都市文化中心中最为桀骜不驯的文化团体和类型,如民间戏园地方戏和流行书籍等,经乡村流入上海,并在上海形成新的“热闹之区”。上海近代都市文化兴起的表现之一就是它19世纪下半叶已经开始呈现的那种混乱中暗藏着不驯精神的繁华闹市文化(unruly urban festivity)的特色。到了19世纪末20世纪初,这种暗含狂狷气的热闹文化与新印刷媒体携手,发展出了独特的

---

\* 作者系加拿大多伦多大学教授。

正义感与道德脉络,形成清帝国晚期道德体系之外的一道风景。在上海,城市的狂狷文化出现在演戏、报刊、社团、公众活动等各个领域,并与海外的无政府文化潮流建立起了联系,以至于这些文化潮流形成了一种激进的富于革命性的“文化网络”(cultural nexus)(借用杜赞奇的观点),对维系晚清帝国社会的旧的网络构成挑战。

这种新的文化网络赋予上海的城市社会一种别样的全球性(alternative globality),中国和朝鲜的刺客、美国的非洲裔美国人、波兰的亡国人、菲律宾人和海外华人是这种别样全球性的、代表性的主人公。而1905年上海的抵制美货运动更是一种基于对别样的全球性的想象而发生的运动。这场抵制美货运动是由上海商务总会的成员领导,通过报纸、文学、公众集会、各种组织和协会的宣传、公共演讲、海报,以及激进学生走街串巷游说民众等各种手段动员起来。在这个过程中,清晚期的帝国秩序所难以控制的城市文化已经发展出一种以狂欢闹市文化为模式的世界共同体的政治理想,这个共同体的特点具有一种“人人性”(everybody-ness),即所有人都可以随意进入一个与他人面对面或背靠背的场景中,不论何种肤色、种族、阶级或国籍,在一个空间和时间体验同一种情境。

在进入论述之前,首先让我对杜赞奇的“文化网络”的定义作一些说明。杜赞奇认为,晚清中国国家与社会之间的互动关系产生出的不是固定意义上的阶级文化或公共空间,而是一种文化网络,联系着那些表面看上去没有联系的文化实践<sup>①</sup>。所有的文化实践,不论精英的或者大众的,国家的或者地方的,都在同一个文化网中变动,而这个文化网是维系清帝国及其精英群体稳定的基础。这里所讨论的城市的热闹文化是一种类似的网络,把不同位置、不同版本的文化类型联结起来。但是和杜赞奇所谈到的文化网络不同的是,上海这种狂狷的热

---

<sup>①</sup> Prasenjit Duara, *Culture, Power, and the State: Rural North China, 1900-1942*, Stanford: Stanford University Press, 1988, p. 21.

闹文化的根源在于国家与知识分子之间脆弱的互动关系。由于这种关系在帝国主义到来之前已经开始危机四伏,这种上海的文化网络的发展方式不再是建立一个稳定或封闭的系统,而是在持续地变化变异中找到新的碰撞和链接,从而铺展开去。在上海,由于各类各地的艺术家和作家、观众和读者的高度集中,一件作品可以很快地变换为别种类型和其他文体,一个主题也可以在不同媒介中形成复合型传播。作为热闹的都市文化的要素,这些作品可以变化为在意义和语境上高度自我再生产、快速传播、自由联结的他类文体和他类空间。简言之,相对于在维系帝国系统的文化网络中所可能产生的作品,这些作品流动更加自由,更加随意。我认为,它们带来了上海从“闹市”文化中产生“激进”文化的契机。

## 后帝国的时代英雄：从刺客到无政府主义者

这里的“后帝国”一词,与其说是一个历史的定义不如说是文化乃至心理的定义,力图描述的是在帝国秩序不再以正面价值或正值而存在,而是在负值状态下维系时的呈现的样态。19世纪70年代,依据当时真实事件改编的最早的“时装戏”《张文祥刺马》和《铁公鸡》在上海深受欢迎,可以说标志了闹市文化对于激进文化的蕴育过程。这两出戏诞生于上海四马路的茶园闹市,是半非法的戏园老板和在太平天国时期曾经来往游走于“叛军”营地的那些戏曲演员们的聚集地。关于这些戏园和演员的半非法性的历史渊源,我在另一篇文章中有详论,此处不再赘言。很明显,那些具有半非法身份演员不仅提供了四马路之“热闹之区”的空间基础,而且也带来了某种可称之为亚文化的精神,这种亚文化以一种乱世时代的狂放情愫和富于现实感的时装剧,偏离着清帝国的文化秩序。在此笔者是把戏剧或演习活动当做闹市文化的要素或主题来讨论,而不仅当做个体的文学作品或艺术形式来解读的。这些戏剧的创作、排演、修改乃至演出过程都是演员、文

人、戏班和戏园老板们自由联结组成的,是持续变化的都市生活的重要组成部分。同样,它们在闹市文化中将那些经历过太平天国运动和鸦片战争的人们的恐惧、愤怒与创伤的经验呈现出来。它们也伸张那些深受当时官僚作风侵蚀的正义和道德准则,由此挑战了政治权威下固有的关于繁华文化的定义。可以说,早在辛亥革命之前,上海的城市大众就已经做好准备与清政府权威激烈对抗,以及迎来清帝国的覆灭。

《刺杀马新贻》反映了1870年一桩有名的公案——“刺马案”在民间引起的反响。当时因镇压捻军起义有功而受到封赏、新任的两江总督马新贻在南京被刺,而刺客张文祥从容就缚,此案震动清廷。清廷官员审问了张文祥之后,将其罪名定为“漏网发逆”并“复通海盗”,将刺马的原因解释为是为了替他的叛贼同伙报仇<sup>①</sup>。这个定案与审案之时民间的传闻大相径庭,但却表达了清王朝政治合法性的基础,即刺客作为反抗朝廷的“逆贼”不容置疑。

“刺马案”的真实原因直至今日仍在争议之中,马新贻参与对新疆回教起义的镇压,以及他和湘军要员结下的私怨都被认为是可能的被刺原因<sup>②</sup>。但当时最广为流传的民间说法则是把刺马一案归结于马新贻的个人品行问题。根据这个民间情节,在成为两江总督之前,马新贻曾在捻军起义之时和张文祥、曹二虎义结金兰,成了拜把子兄弟<sup>③</sup>。但是在成为朝廷高官之后,他并没有遵守当初要与兄弟同甘共苦的誓言。依传闻所言,他甚至强占了曹二虎的妻子,并以莫须有的

---

① 曾国藩曾被任命重审此案,不过他仍维持原判。

② 《春冰室野乘》中,李岳瑞认为马新贻与新疆的回教起义军秘密勾结,而张文祥碰巧从马的手下那里得知此事,刺马是为了除掉一个危险的叛贼。据高拜石的回忆录和赵雅稚书的研究,马新贻被刺可能是湘军内部势力的谋划,因为马新贻两江总督的位子遭致湘军高层的嫉恨。

③ 有关张文祥的情况参看金天翮《天放楼文言》以及张相文《张文祥传》(收录在张相文《南园丛稿》,第七卷,第43~45页,台北,文海出版社,1968)。关于这个案件还有许多其他的材料,许多关于刺杀动机的其他解释,大部分收录在李慈铭、张道贵、丁凤麟等编著《张文祥刺马》。

罪名将曹杀死<sup>①</sup>。

在这个版本的故事中，张文祥是为了替结义兄弟和自己报仇雪恨，也就是说，根据这个版本的立场来看，朝廷判定张文祥为“逆贼”掩盖了总督滥用职权、渔色负友的一面。不论这个情节真实与否，清廷对于张文祥的判决在当时的确招致了舆论哗然，而民间戏剧则带头表达了对于朝廷判决的不满，至少是毫无顾忌地拿这件事大做文章。1871年，甚至在“刺马案”的审理还未结案之前，民间的戏曲演员孟七和王鸿寿就根据此案创作了一出戏。这出戏至少在曾国藩看来是在别有用心地贬损马新贻<sup>②</sup>。尽管原始的剧本已经失传，但是很明显这出戏在当时提供了关于刺马案原委的唯一的非官方版本，因而名声大噪<sup>③</sup>。虽然演出很快被禁，但它却成功地将公众舆论的焦点转向对张文祥的同情<sup>④</sup>。在很大程度上，因为有了这出戏，很多公众非但不像朝廷判决的那样把张文祥看做一个“贼”，反倒把他看做一位“侠”，甚至在民间文化中他成了为被害的兄弟求取正义而不惜一死的豪杰英雄<sup>⑤</sup>。根据这个版本的故事，马新贻所触犯的是基本的做人原则：忠诚、友谊、言行一致、兄弟情谊和关爱，而张文祥的作为则正好捍卫了这些价值。他甚至早已做好准备为了这个价值舍生取义。很明显地，在这个重新创造的戏剧性故事中，人心的道德与正义从国家秩序中分离出来，倒向了对反叛者和弱者的忠义而非对国家的忠义。

---

① 大部分的材料，包括与马新贻关系密切的高官莫友之和王闿运，都似乎暗示马强占了别人的妻子，也就是说，马新贻是因为个人品行不正而遭人刺杀。

② 此案于1871年2月结案，而在结案二十天之内曾国藩就对这出讽刺剧作出了描述。参见曾国藩：《曾国藩日记》，上海，上海世界书局，1936。

③ 参见乔勤恪常被引用的诗句，“群公章奏分明在，不及歌场独写真”。引自张相文《南园丛稿》，第七卷，第43~45页，台北，文海出版社，1968。

④ 当时知识分子的写作中也有表达对此案的不同意见。例如王闿运就在他的日记里写道，替一个有声望的官员隐瞒“阴事”不是一个处理此案的好办法。这里的“阴事”是指马新贻强占他人之妻。

⑤ 邓之诚指出当时人们被张文祥舍身复仇的行为感动，以致认为他是一个英雄而非强盗。参见邓之诚《骨董琐记全编》，第454~466页，北京，北京出版社，1996。

《铁公鸡》也同样表现了民间的正义与道德尺度与国家政治秩序的截然分立。《铁公鸡》是对《洪杨传》的粗糙改编。《洪杨传》原为46本大型连台本戏,旨在庆祝太平军反清斗争的胜利<sup>①</sup>,而这出戏为了迎合慈禧的喜好做了戏剧化的改编,将主要的太平军人物由英雄的主角改编为歹徒<sup>②</sup>。然而不论情节怎样改,个人之间忠义的道德尺度却被保留下来成为这出戏主题之一。改编后的剧本借用了另一个真实的历史人物的故事,即起义军的一名副帅张嘉祥,为求朝廷重用而向一位清兵的将军投诚<sup>③</sup>。投诚后的张嘉祥被派去镇压捻军起义以显示他对朝廷的忠诚,而他表现出的勇猛深得将军赏识,甚至被将军收为义子。现今所能看到的这出戏的版本表现的正是戏剧传统与19世纪意识形态中一对核心的矛盾,“背叛”与“忠诚”<sup>④</sup>。

《铁公鸡》这出戏的情节虽然复杂,但简要来讲大致如下:张嘉祥本为太平军领袖派去敌军向荣军营的卧底,向荣知其来意,却又十分欣赏张嘉祥的才干,于是巧施离间之计,派手下的士兵伪装成张嘉祥突袭太平军营地,以使张失去太平军的信任。如向荣所料,太平军将领果然中计,一怒之下杀了张的妻儿。张嘉祥被蒙在鼓里,深受打击,为了向杀死妻小的太平军报仇,他杀了另一名和他一起来刺杀向荣的卧底。向荣为奖赏安抚张嘉祥,把自己的长女赐予张嘉祥以弥补其丧妻之痛。然而,向荣的长女却不愿嫁给一个投诚的逆贼,竟在新婚之

---

① 李洪春:《京剧长谈》,第44~46页,北京,中国戏剧出版社,1982。

② 据李洪春说,这部戏比原来缩减了三分之二,剧情也完全改变。慈禧传戏班进宫演出《洪杨传》,田际云为避免政治迫害改写了整出戏。改编过程中,描写太平军胜利的部分被改为太平军的内部分裂。

③ 根据一些历史解释,张嘉祥并非出身于太平军起义,而是出身于捻军起义。降清之后,他成了被派去镇压捻军的一个副官。遗憾的是,笔者无法证实张嘉祥确切的生平事实。笔者的解释来自王钝根等人的二手材料。参见《铁公鸡研究》,选自《戏考大全》,第三册,第537~538页,上海,上海书店影印,1989。

④ 这出戏的另一个早期版本曾于1880年用另外一个标题在丹桂剧院上演。笔者分析的版本来源于王钝根,参见《戏考大全》,第三册,第537~556页,上海,上海书店影印,1989。

夜自尽身亡。尽管抱着丧女之痛，向荣却仍然毫不犹豫地将次女下嫁于张，这使得张感恩不尽。自此之后，张嘉祥不仅成了向荣的女婿，也成了向荣的贴身护卫，舍身保卫他的安全。

这个故事有两个层面，各自包含某种内部不和谐因素。故事的表层是讲政治秩序的完善，在这个层面上，张嘉祥这个有才能的主人公以向太平军变节的方式最终成为清帝国中一个“忠诚”的主体。不过这个结尾完善的政治秩序的故事有着不完善的动机。张变节的最初动机源自向荣的阴谋，以及张对太平军将领行为的误解。尽管这些因素有理由使得张变成太平军的敌人，但并不足以解释他为什么会支持钦差大臣向荣，甚至成为他的女婿。一位钦差大臣和一个曾经的逆贼成为父子，需要一种特殊的互惠关系作为基础。这引出了这个故事的第二个层面，一个个人恩惠与忠诚的故事。在这个层面的故事里，向荣与张嘉祥的关系由敌人变为亲人是由于个人的而非政治的互惠关系，即信任、感恩、赏识之间的交换关系。向荣赌上自己的声望和情感下嫁女儿，以此表达对张的信任。张嘉祥得到向荣如此非同寻常的知遇之恩之后，作为对向的回报，他自愿献上忠诚甚至生命。

故事的第二个层面可追溯到武侠文化中一脉古老的属于亚文化传统的惯用套路<sup>①</sup>，即把注重恩义当做理想的人际关系。这个传统中的重要武侠作品在同治中兴时期曾经被列入“淫戏淫词”的范畴而遭禁，例如《水浒传》、《三国演义》及其各自相关戏剧与口传版本。正是在这些作品中可以看到，得到另一个人的如此的信任对于武侠作品中的英雄而言是多么至关重要。而这种信任往往需要的是舍身的回报。《铁公鸡》正是遵循同样的逻辑展开，而张嘉祥与向荣的父子关系中所包含的信任交换与互相赏识已经超出了亲属关系而变成更高层次的

① 一般情况下，一个地位较高的男性向一个士兵或者一个投诚的叛贼施予恩惠、信任和赏识是为了换取他绝对的忠诚与服从；这个士兵反过来为了报答会向这个地位较高的人奉献自己的生命。18世纪之后更多的出版物中，男性之间的友谊建立在互相委以生命的理想交换的基础上。

道德上的互惠关系,一种“义”。

故事的第二个层面中,个人间的互惠关系表现为武侠文化的交互主体关系,改变了清帝国“忠诚”主体的定义。向与张的交互主体关系建立在个人道德的互惠关系上,他们对于帝国的忠诚只不过是个人关系的一种延伸。共同体的这种底层性在武侠作品中显得尤为突出,例如《三国演义》、《水浒传》及以18世纪的扬州为背景的武侠小说《绿牡丹》。后两部著作中颓废而反叛的元素很明显,因为两部小说中个人的互惠关系的准则都在挑战政治的互惠关系的准则。个人道德是这些作品的核心,像是胶水一样把没有政治权力的反叛群众和半非法的武侠团体黏合起来。武侠文学和戏剧中表现的个人的互惠关系是存在于国家权威之外的集体行为和凝聚力的准则,由此描绘出作为帝国政治主体的另一种可能。

值得一提的是,创作这些关于个人忠诚故事的戏剧艺术家们(和半非法的演员)的生活积累乃是这种闹市和反叛文化的丰富资源,这种闹市文化到了上海更加不把清朝视为其直接的中心权威。作为《刺马》和《铁公鸡》的作者和主要演员之一,王鸿寿就是那些演出被禁的流动演员的一个例子。王鸿寿的父亲原为江苏南通一名管水道运粮的官员,后因得罪上司招致满门抄斩,王鸿寿是家中唯一的幸存者,他躲在一个大箱子中随着戏班流落他乡才幸免于难。之后他隐姓埋名,随着流动戏班到处游荡。王鸿寿自小受到他父亲自组私人戏班的耳濡目染,熟悉昆曲和徽调,在随戏班游历的途中他向不同的老师学习,增长了技艺。十几岁时他就加入了太平军首领组办的同春班,在那里结识了江南名家孟七,后者成为他在上海的合作者。因为官府查禁“淫”戏的结果,同春班里的人流落各地,半数逃亡<sup>①</sup>。王鸿寿和其他一些演员一样来到上海后,拜了著名的京剧演员米喜子为师。米喜子扮

<sup>①</sup> 李洪春:《京剧长谈》,第43~50页,北京,中国戏剧出版社,1982。和许多曾经是他老师和学生的太平戏班的徽剧演员一样,王鸿寿的戴罪之身使得他无法在留有他个人历史记录和省会的省会进行表演。

关公惟妙惟肖,以至他的戏常因太像关公而被官方禁演<sup>①</sup>。王鸿寿因此也成为演关公的名手。

19世纪60年代后王鸿寿在上海的剧院走红,他一生的漂泊生涯中不断学习、表演和创作关公戏,使他留名青史的还有时装戏和他同时串演的其他时装戏如《潘烈士投海》乃至《瓜种兰因》等。在结合安徽、中国北方的武侠亚文化的基础上<sup>②</sup>,他通过开创一派新的关公戏剧目重新发展了这些戏曲的传统,在这些新的剧目中个人的忠诚和友谊常常穿插在重要的政治事件中<sup>③</sup>。他也发展出京剧男角中一个新的角色种类,即“红生”<sup>④</sup>。个人的互惠关系作为文化的主题曾深受政治权威的压制,而在上海,却明显地表现在王鸿寿的这两部时装新戏《刺马》和《铁公鸡》中。也许,正是以孤儿身份漂泊于乱世的经历,使得他能把乱世中的个人恩义和道义感把握得如此准确。

当然,武侠传统中的这种个人的互惠关系并没有在上海的都市环境中形成一种有新知识基础的想象的共同体。但是作为闹市文化的一种形式,它通过频繁地重现、变形以及自由吸收新的民间意义瓦解了政治性的道义和帝国权威。事实上,《铁公鸡》即使作为一个改编版本,在当时也非常受欢迎,以至于到了20世纪初这部戏已经扩充到原版的两倍之长。《刺马》一戏自1871年禁演之后,在19世纪90年代重返上海舞台,形成新的轰动。在同一段时期内,这部戏在不同的地点被各个戏班争相排演。禁令事实上使得这部戏更加出名,即使在二十年后仍风行不衰,其桀骜不驯的亚文化精神和对恩义的情感准则的成功把握,不能不说是一个原因。《刺马》重演之后,不仅复兴了上海剧

① 李洪春:《京剧长谈》,第50~53页,北京,中国戏剧出版社,1982。米喜子是清代最好的两个关公的扮演者之一,另一个是程长庚,著名的京剧演员。

② 李洪春:《关羽戏集》,第418页,上海,上海文艺出版社,1962。

③ 例如《华容道》这出戏,关羽放走了曹操,是为了报答曹操个人对他的赏识。

④ 参见李洪春:《关羽戏集》,第405~406页,上海,上海文艺出版社,1962;李元龙《京剧琐话》,第27~31页,香港,香港宏业书局,1960。李元龙本身也是一名“关戏”演员,他评论说,演关戏的演员,不论南派还是北派,都延续了王鸿寿表演英雄的风格。

场的武侠剧,同时也被改编成文明戏(1907),弹词(1910—1920)以及后来的方言话剧(20世纪30年代)。

## 激进的世界

从太平天国后的江南江北地区流入上海的亚文化传统,加之王鸿寿这类流浪艺人在时装戏《铁公鸡》和《刺马》中抒发的乱世情怀,给予我们一双审视上海都市现代性的新的眼睛。时装戏并不只是洋味的浪漫传统如《茶花女》在中国的言情式翻版而已。即使《茶花女》在上海舞台的出现,也有着桀骜不驯的武侠情怀,透露着一股乱世中的闹市之狂狷的激进风格。这一节我将着重分析这种蛰伏于闹市的不驯的亚文化如何融进戏剧改良运动,并就此完成向激进的转换的第一步。

20世纪的开端以义和团揭竿起义和八国联军入京为标志,无疑预示着一个绝对军事权力世界的到来。帝国主义的军事权威在实质上宣告了帝国状态的终结。在这样一个世界中,尽管当时国家主导的改良运动——新政已在起步之中,但很明显,科技现代化甚至学制改良都已不足以充当各种激烈冲突的政治、社会和文化力量之间的平定和黏合因素。1902年到1903年期间,清政府出于无奈而采取的一些应急政策,例如允许俄军进驻东北的奉天,以及考虑向法国借兵以平定内乱,实际上对它本身内在和外在的异己力量有益无害。民族主义与反满情绪以及无政府主义思潮在这个时期大量涌现,表达的是对于新的改变现状的主体力量的迫切呼吁。这种呼吁新的变革力量的迫切性,通过印刷媒体、各种社团、剧院及文学很快在日本的中国留学生中蔓延开来,并且影响了上海的知识分子和艺人<sup>①</sup>。

---

<sup>①</sup> 根据冯自由的观点,留日的中国学生所创办的极端民族主义的报刊,例如《国民报》(1901),每月都会邮寄2000份至上海。参见冯自由《革命逸事》,第二册,第77页,台北,商务印书馆,1965—1968。

就戏剧这种热闹或闹市型文化类型而言,在一般意义上的改良戏曲运动之外,20世纪初的历史情境带来了都市亚文化的某种变化:一方面,新的具有民族身份乃至国际身份的行动者开始在新戏舞台上出现;同时,曾经出现在乱世场景中的那种为个人恩义而行动的刺客形象,开始与无政府主义文学中的刺客形象融为一体,成为出于达成某种“义”而采取激烈极端行为的行动者。

比如,1904年日俄战争爆发之前,著名演员汪笑侬在春仙茶院演出了根据波兰战败土耳其的历史事件改编的新风格京剧《瓜种兰因》。根据柯瑞佳(Rebecca Karl)的分析<sup>①</sup>,这场演出表现了中国的知识分子对于俄国、朝鲜和日本关系的一种解读,这种关系被视为当时全球处境的一种地方缩影。除了“时戏”之外,改革艺术家们还在上海上演了诸如《潘烈士投海》、《黑籍冤魂》旨在政治教育的时装京戏,这其中的民族身份是激发了民众反抗意识和反鸦片烟意识的重要手段。1905年到1907年之间,不同的戏班相继上演了一些从文学翻译作品改编的“洋装京剧”(图1),例如《拿破仑》(1904)<sup>②</sup>、《新茶花》(改编自小仲马的小说《茶花女》,1909)、《华伦夫人的职业》(改编自萧伯纳作品,1910)、《瓜种兰因》(1904)以及《黑奴吁天录》(改编自斯托夫人《汤姆叔叔的小屋》)<sup>③</sup>。新创作的还有《金谷香》、《东欧女豪杰》、《虚无党》等。这些戏曲的创作和演出灵感当然离不开迅猛发展的翻译印刷文化,林纾的翻译、时人对于波兰历史及各国历史的译介、时事报道乃至风起云涌的革命书籍和期刊杂志。

笔者认为这个时期的演戏和戏曲创作、评论以及相关的人士所创办的杂志期刊翻译作品等等,标志着某种可被称为“激进的闹市文化”(radical festivity)的出现和新的城市文化网络的成熟,这个网络是

① Karl, Rebecca. *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of Twentieth Century*. Durham, N. C.: Duke University Press. 2002. pp. 27-49.

② 阿英:《晚清戏曲小说目》,上海,古典文学出版社,1957。

③ 王立兴:《中国近代文学考论》,南京,南京大学出版社,1992。



图 1: 新舞台的《新茶花》

(选自环球社编:《图画日报》,第一册,第 151 页,上海,上海古籍出版社,1999。)

通过那些非官方戏院里演出的亚文化传统的演员,留学生团体以及上海与东京的文人、报刊、印刷团体之间的联系而建立起来的。这些团体和文化门类各自的历史集中在一起,使得上海成为了这种激进文化网络的中心地带。概括地说,这些网络连接起了这样几个方面:戏剧种类的变迁,戏剧改良运动的发起,半非法艺人们的后代与激进报人之间的关系,翻译书籍的流行,以及印刷媒体和流行文化的互动。

就戏剧种类而言,在 19 世纪末,18 世纪的花鼓戏已经发展成南派京剧(即融合徽剧和其他北方剧种在南方发展出的戏剧种类),在上海的一场戏剧改良运动中,南派京剧发展出了更西化的“文明戏”或话剧<sup>①</sup>。而使得戏剧不仅作为戏剧,而且在都市文化中发挥更大作用的

① 参见于质彬:《江苏南方京剧史述》,《艺术百家》,1989 年第 1 期,第 19 ~ 26 页;陈伯海、袁进:《上海近代文学史》,第 425 ~ 459 页,上海,上海人民出版社,1993。

是其作为文化运动的出现,即被称为戏剧改良运动的风潮。正是这场运动带来了大批洋装戏和文明戏以及新戏的流行。

值得一提的是,戏剧界的戏剧改良运动是由那些经历了太平天国而来到上海的半非法艺人的后代和弟子们发起的。戏剧改良最主要的倡导者夏月珊和夏月润,就是原来太平军中同春班的成员夏奎章的儿子。早在1908年第一座现代剧院上海新舞台建立之前,他们已经邀请他们的学生、朋友以及同事潘月樵、冯子和、熊文通和汪笑侬等人以创新风格演出了新的剧目<sup>①</sup>。屡次和汪笑侬合作演出《波兰衰亡史》的熊文通和王鸿寿一样曾是同春班艺人,而能够弹着钢琴演时装戏的冯子和则是太平天国的同春班演员冯三喜的后代,夏奎章的学生。在辛亥革命到来之际,夏氏兄弟和潘月樵积极地投身到政治革命中去。他们从非官方演员的后代,到戏剧改良家再到成为革命者的过程也显示了上海都市闹市文化向激进文化的演变轨迹。

戏剧改良运动与激进报刊的宣传密不可分。1904年以前上海就已经成为激进的反清报刊成长的摇篮。1903年刊登过邹容《革命军》和章太炎《驳康有为论革命书》的《苏报》被禁,使得激进的反清报刊更加出名。《浙江潮》、《江苏》及《湖北学生界》等留日学生创办的、在上海印刷发行的激进刊物,以他们有力的文字充满激情的声音号召城市大众,表达他们对于中国政治时局的深切关注。

其他在上海流通的激进刊物,如《警钟日报》、《安徽白话报》和《中国白话报》,使读者了解到镇压义和团起义之后帝国主义在中国所引发的特殊的国际政治纠纷,例如俄军进驻中国东北,英国觊觎西藏,法国侵入中国西南等。《警钟日报》、《安徽白话报》和《中国白话报》的记者和编辑们在上海的第一波反清或者说“革命”浪潮中都投身到新舞台的实践中去了。

---

<sup>①</sup> 张泽纲:《戏曲改良运动者,舞台实践者:冯子和的艺术追求》,选自《上海戏曲史料荟萃》,第五册,第31~36页,上海,上海艺术研究所,1988。

与此同时,大量涌现的翻译作品把世界的剧烈变迁,包括国家的兴衰的历史、人民的斗争、革命和独立运动等,一一展现给读者,同时也增进了上海世界主义的文化氛围。这些作品一般先在上文所提及的刊物上连载刊登,或者由学生团体、文人团体、东京或上海的出版社出版成册,之后在上海重印。《辛亥革命书征》中曾经列举了这个时期的与我们所说的激进变革文化有关的书目。所列举的139部翻译作品中,有74部是以野史、传记、小说及弹词稿本的形式叙述世界上其他国家的剧烈变迁<sup>①</sup>,其余的则是关于哲学、法律、政治理论和编译的历史著作。根据这个书单,从1900年到1908年这一段时间,在上海和东京任何一个愿意阅读新书的中国人都可以找到关于以下主题的书籍:关于美国独立战争;瑞士的独立史;越南争取自由的斗争;至少一部关于爱尔兰独立运动的书籍;两部以上关于苏格兰争取独立的书籍;一部以上关于反抗沙皇的俄国革命书籍;至少两部关于菲律宾人民反抗美国统治寻求独立的书籍;两部关于印度殖民地斗争的书籍;两部关于埃及沦陷的书籍;三部关于希腊独立斗争的书籍;以各种形式出现的四种关于法国大革命的叙述,包括翻译的历史、弹词以及传记;五部关于波兰的悲剧和反抗的书籍;两部关于欧洲的无政府主义的书籍;两部关于19世纪欧洲重大变革的历史书籍<sup>②</sup>。

这些刊物和书籍向上海的城市社会展现了世界的两种图景。一种图景警示读者帝国主义的世界临近的事实,不仅展现了欧洲和美国对中国的侵略,也表现了朝鲜、菲律宾、越南、印度和波兰人民分别遭受日、美、法、英、俄的殖民和帝国主义统治的情况。另一种图景,尽管是由零散的新闻写作和粗糙的叙事所拼贴而成,却展现了另一种可能

---

① 张于英:《辛亥革命书征》,选自张静庐编,《中国近代出版史料》,第140~183页,上海,上杂出版社,1953。

② 参见阿英《晚清小说的繁荣》,选自张静庐编,《中国近代出版史料》,第184~203页,上海,上杂出版社,1953;冯自由《辛亥革命书报一览表》,张静庐编,《中国近代出版史料二编》,第276~297页,上海,群言出版社,1954;张于英:《辛亥革命书征》,选自张静庐编,《中国近代出版史料》,第140~183页,上海,上杂出版社,1953。

的世界(an alternative world),一个革命中的世界。这样一个激进世界不是朝向以欧美为楷模的现代化道路,而是以非西方世界为榜样追求自由和独立。这些榜样例如俄国的反抗沙皇运动,埃及、葡萄牙、法国、意大利、波兰、苏格兰、菲律宾、瑞士、希腊、印度和越南等地的反抗和革命运动<sup>①</sup>。至少在想象中,这个激进世界和帝国主义世界的斗争超越了民族国家的界限。

这两种世界——帝国主义的世界和激进的世界的图景常常有交会连接之处。当时《俄世警闻》(1903)有关于沙俄扩张的连篇报道,也有关于俄国革命的报道,以及关于俄罗斯及东欧的无政府主义的英雄传奇,其中最著名的有《俄罗斯革命大风潮》、《虚无党》以及《东欧女豪杰》中苏菲亚的故事<sup>②</sup>。当许多文章揭示法国政府和军队在亚洲展开殖民活动之时,罗兰夫人的英雄传奇却在支持一个革命的法国——一个对于中国的读者来说是国际知识分子共同体中一个潜在伙伴的法国。同样的,尽管中国的读者可能会欣赏美国独立运动所取得的成就,但是像《新小说》上连载的《菲律宾侠客传》所反映的菲律宾人民反抗美国霸权的斗争,也同样赢得了国人的激赏。

帝国主义世界和激进世界之间的紧张关系,从印刷媒体蔓延到上海的剧院,尤其是改良戏剧的剧院,而且在这一过程中表现了“闹市文化网络”那种自由联合、快速传播的特征。激进报刊如《警钟日报》及其前身《俄世警闻》中所报道的帝国主义的扩张和针对其的批评,成为了上海改良戏剧剧目的资料来源。举例而言,文明戏演员汪优游,也是当时上海私立中学的学生,从《俄世警闻》报纸上刊登的一则书信中获得灵感创作了《张挺标被难》,并由当时学校的学生剧团演出<sup>③</sup>。这

---

① 阿里夫·德里克(Arif Dirlik)1994年关于中国革命中的无政府主义的经典著作明确地指出中国革命运动中的激进和国际化倾向。笔者这里是以不同的表述来处理城市文化领域的类似倾向。

② 胡纓在她的书中分析了中国知识分子对东欧女英雄以及罗兰夫人这样的人物的再现中所包含的性别与文化政治。笔者的讨论是以她的分析作为出发点。参见Hu Ying, *Tales of Translation: Composing the New Woman in China, 1898-1918*, Stanford: Stanford University Press, 2000。

③ 参见于质彬:《江苏南方京剧史述》,《艺术百家》,1989年第1期,第283~288页。

则书信和这部剧叙述了俄军入侵中国东北制造的海兰泡惨案中发生的一件事<sup>①</sup>。剧本在《国民新闻》上发表之后,上海南祥中学的另一个业余学生剧团也演出了这部剧<sup>②</sup>。

激进报刊和戏剧改良之间的交叠最明显的表现就是《二十世纪大舞台》的创办,这份刊物由《警钟日报》的编辑陈去病和演员汪笑依、熊文通等人发起<sup>③</sup>。和《警钟日报》以及陈独秀主编的《安徽白话报》一起,这些进步刊物发表陈独秀和蒋智由等人撰写的戏剧评论,以及演出时间表<sup>④</sup>,还有剧本如汪笑依的《瓜种兰因》<sup>⑤</sup>。《瓜种兰因》就具有文化网络那种自由联合的特点,它是新闻消息、新闻业界、翻译历史和戏剧活动互动下的产物。这出戏大概是根据有关波兰历史的翻译书籍改编,这些书截至1904年在上海至少有两个版本的翻译<sup>⑥</sup>。编剧本人就是半非法艺人和活跃的文化激进分子。这出戏也同时通过印刷媒体和剧院流传开来。

激进报刊、书籍文化和剧院之间的互动把这个“激进世界”与早已存在的以《刺马》和《铁公鸡》为代表的、与太平天国经历密切相关的戏剧传统联系起来。这个不驯反叛的演戏传统曾长久地对抗清政府的权威。刺杀与刺的主题,既作为真实的历史事件又作为舞台上的戏剧表现,成为了“激进的世界”和“乱世帝国”之间联系的关键。法国的无政府主义者和俄国的虚无党的政治暗杀事件通过新闻媒体和文学翻译传到东亚之后,流行在舞台上的刺杀的象征性目的就开始改

---

① 《俄世警闻》,1903年12月2~3日。

② 参见于质彬:《江苏南方京剧史述》,《艺术百家》,1989年第1期,第283~288页。

③ 参见 Rebecca Karl, *Staging the World: Chinese Nationalism at the Turn of Twentieth Century*, Durham, N. C.: Duke University Press, 2002; 张泽纲:《二十世纪大舞台出版始末》,选自《上海戏曲史料荟萃》,第二册,第78~81页,上海,上海艺术研究所,1987。

④ 《警钟日报》,1904年8月26日。

⑤ 《警钟日报》,1904年8月20日至9月3日。

⑥ 张于英:《辛亥革命书征》,选自张静庐编,《中国近代出版史料》,第176页,上海,上杂出版社,1953。两本书的标题均为《波兰衰亡史》。一本由日本的中国留学生于1901年在介绍翻译作品的期刊《译书汇编》上发表。另一本则于1904年发表,译自一位日本作者的作品。

变,从抵抗腐败的权威实现个人正义变成在新的世界图景面前对于政治道义问题的一条激进的解决之道。

从19世纪90年代到20世纪初,上海的舞台和公共文化上演了一系列发起于世界各地,为了不同目的,针对不同政治权威的刺杀剧情。同时,《刺马》和《铁公鸡》也通过新闻报导、剧本、舞台表演和连载插图故事的形式加入到其他的刺客故事中去。与张文祥和张嘉祥交叠出现在上海舞台的新的刺客形象中有民族主义者,有反抗殖民者,有法国和俄国的无政府主义者,有反清的激进组织成员。比如,朝鲜英雄安重根刺杀日本首相伊藤博文的故事首先出现在新闻上,接着相继被改编为剧本(1901)、上演为戏剧(1904)并被改编成连环画连载于画报上(1908)(图2)。1904年还发生了刺杀卖国贼广西巡抚王之春未遂的事件。这个事件也是首先被新闻报道,接着被改编成戏剧《金香谷》在春仙茶园上演,剧本(1904)也相继在《二十世纪大舞台》上发表。

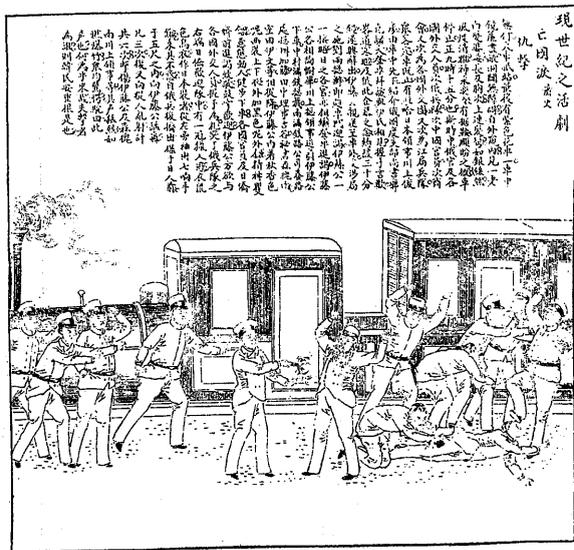


图2: 安重根刺杀伊藤博文

(环球社编辑部编:《图画日报》(重印),第3册,第453页,上海,上海古籍出版社,1999。)

出现在《铁公鸡》和《刺马》以及《金谷香》等剧目侧畔的还有一批关于俄国虚无党女英雄和早期法国革命中女英雄的故事和剧本。其中上文提到过的虚构的苏菲亚和真实历史人物罗兰夫人的故事为代表,同时还包括小说《女侠客》和《黄绣球》等作品。在这些或真实或想象的刺客行列之中,当然还有当时计划刺杀清帝的秋瑾和徐锡麟的事迹。他们的事迹不仅成为了传奇故事,还以大量的弹词作品和诗歌形式出现。通过这些刺客戏剧的发展转变,上海都市的亚文化超出了国界而成为了“激进世界”的一部分。他们在舞台上的身份从半非法的个人恩义代表转化成了无政府主义的神秘行动者——这一演变不仅折射出清帝国的没落,也预示了整个城市狂放的闹市文化的转变,从一种简单的“无序”的“不驯”的文化转变为一种激进的具有政治性的文化。上海的舞台和报刊表现了对一种对于能够以极端而激进的方式迅速改变帝国主义世界的现状的、国际性的行动主体的寻求。

## “公平世界”的丧失

促使近代上海闹市性的文化网络向激进的文化网络转化的还有另外一个重要契机,就是反美排华运动和抵制美货运动。1904年到1905年间,一场在旧金山和檀香山发起的反美排华运动将上海、东京和海外华人(diasporan Chinese)之间的文化列车连接了起来。这场运动把帝国主义世界和激进世界同中国城市的关系进一步拉近。结果是1905年在上海和广州发生了抵制美货运动。从历史和文化的角度来看,这场运动的意义在于它使得追寻和渴望一个公平世界共同体的理想得以抒发和传播开来。寻找这样一个公平世界是由海外华人和流亡海外的政治人士发起的,他们对于什么是“无国之人”有更切实的体验。把寻找想象的宜居的世界共同体的理想变成对这样一个世界的召唤,上海成为了完成这一过程重要的枢纽。因为激进城市文化感的氛围,对于公平世界的追求在上海达到了顶峰,并像滚雪球一样传

播到其他地方。

反美排华运动发起于太平洋边上的旧金山。美国华人的历史早在19世纪40年代末就开始了,尽管这个历史相对于其他地区华人的历史短。当美国在1852年开始从中国招募华工的时候,加利福尼亚已有华人居住;当1882年鲜为人知的排华法案通过之时,海外华工已在加州和美国各州建造了许多现代化设施。排华法案的通过是为了限制华工的经济政治权利,以及将他们赶出美国以减轻当时美国的经济危机<sup>①</sup>。这个法案最大的影响,就是实行了劳动力和资本之间的不平等交换,以及扩大到对中国人的种族歧视。在隐瞒法案的歧视性内容的情况下,美国政府与清政府于1882年签订《华工禁约》,声明美国不再在中国招募华工<sup>②</sup>。这个禁约在1893续约过一次,至此之后美国对华人的歧视和限制变本加厉,范围甚至扩展到中国留学生、游客尤其是商人和企业家<sup>③</sup>。第二次续约是在1904年6月。

旧金山的华人很早就对美国的歧视政策有所反应,但是直至世纪之交他们的行动才为流落到海外华人中的政治精英所注意,其中有些是在1900年义和团起义之后或主动或被动地成为了清政府的敌人。在1904年6月中美的协议延期之前,旧金山的华人团体召开了几次会议,起草了一封有超过十万人署名的公开信,给七个美国政府部门,

---

① 根据排华法案,雇用华工被视作非法;华工没有政治权利;雇用华工者会被罚款。1880年中美之间签订一项条约,严格限制华工的数量及权利。随后几年,“禁令”的指向越来越具有歧视性,因为它认可了许多直接针对中国人的歧视和种族主义行为,包括向华工下毒,为了清洁环境而焚烧华人的商店,以及不公平的税收。这些条约的记录,参见William Woodville Rockhill, *Treaties and Conventions with or Concerning China and Korea, 1894-1904, Together with Various State Papers and Documents Affecting Foreign Interests*, Washington, D. C.: Government Printing Office.

② 黄遵宪曾在他的长诗《逐客篇》中抱怨清政府对禁约的不重视,并批评美国的政策。

③ 梁启超:《记华工禁约》(1905),收录于《抵制华工禁约文学集》,第387~426页,台北,冠亚出版社,1982。“商人”的严格定义应当放在这样的规定中解释,例如,一个商店只能有一个合法的“商人”,或者只能从事和香烟、鞋帽制造业以及那些不属于商业类的行业有关的贸易。

要求他们终止对华人的歧视<sup>①</sup>。这个团体同样也劝说清政府拒绝延长禁约。

美国和中国之间关于续签这项禁约的谈判最终不了了之,因为清政府的代表梁诚在无望改变条约条件的情况下拒绝签字<sup>②</sup>。1905年2月,美国政府派洛克希尔(William Woodville Rockhill, 1854—1914)到中国与清朝官员讨论如何解决僵局。美国的华人团体此时向上海、广东等地的相关组织发电报寻求反续约的支持<sup>③</sup>。上海的商会召集了数次会议商讨废除排华法案的对策<sup>④</sup>。尽管美国赋予“人民”以“国家”、“种族”特征的这套文化政治对于早期的中国移民还较陌生,但它却启发海外华人提出了一套反击的政策,即给“商品”贴上民族的牌子<sup>⑤</sup>。最终,1905年5月在上海总商会成员们的领导下,上海爆发了抵制美货运动。

抵制美货作为一场社会和文化“运动”(按照葛凯 Karl Gerth 的概念)把远在海外的反歧视运动变成了国内的一个城市事件<sup>⑥</sup>。这次运动促成了激进文化网络的进一步发展。抵制美货迅速变成了一个城

---

① 梁启超:《记华工禁约》(1905),收录于《抵制华工禁约文学集》,第387~426页,台北,冠亚出版社,1982。“商人”的严格定义应当放在这样的规定中解释,例如,一个商店只能有一个合法的“商人”,或者只能从事和香烟、鞋帽制造业以及那些不属于商业类的行业有关的贸易。

② Liang Zheng, *Note from the Chinese Minister to the Secretary of State on Chinese Exclusion and the anti-American Boycott*, Washington: N. p. 1905.

③ 《中外日报》,1905年4月13日。

④ 《中外日报》,1905年4月15日。

⑤ 在中国“物”和民族之间意识形态的联系的建立可追溯到更早的作家及作品,例如郑观应在《盛世危言》中表达的“商战”的概念。

⑥ 葛凯的书显示,是国货运动和类似的社会政治事件而不是消费行为和习惯提供了民国时期大部分抵制洋货运动的原动力。这些运动为许多抵制洋货运动提供了“组织和话语基础”。参见 Karl Gerth, *China Made: Consumer Culture and the Creation of a Nation*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2004。笔者在此章中希望强调的是,1905年的抵制美货运动,作为一场社会文化运动,“民族主义”的特征要比葛凯所讨论的其他运动少得多。笔者试图展示的是,这第一场抵制洋货运动的文化和话语构成具有“跨地区”和“国际化”的特征。

市公共生活的核心,一个共同的城市事件的话题。这场运动衍生出大量频繁的街市活动,从不同联合会的组织性集会,到不同专业的或业余的俱乐部和社团的公共宣讲,到公共演讲、街头海报、美货的橱窗展示等等。作家和艺术家们志愿去学校、社会集会和花园演讲。学生志愿者在城市的各个角落进行动员——每家每户、每条街道——劝说小店主不要买卖美货。新闻工作者们每日都将抵制美货运动及相关事件的新闻登在报纸头条。抗议示威的群众在城市的主要干道游行号召其他人也加入到抵制美货运动中去。

作为一场城市运动,抵制美货运动不仅给了上海一个机会表达比海外更为强烈的对歧视华人的愤怒和抗议,同时它也反对在国内本地所发生的歧视华人行为。甚至在抵制美货运动高潮过后还发生了反对本地歧视政策的“大闹会审公廨”事件<sup>①</sup>。简言之,上海出现了一个运动中的城市网络。

这样一个激进城市网络的运作动力不仅来自于经济需要,更深层也来自于对一个理想宜居世界的迫切需求。20世纪初帝国主义对中国的密集入侵使得如何在一个越来越不公平的世界里生存变成了一个迫切的问题。这个网络发展出一批反对清政府的外交政策,甚至否认清朝合法性的激进团体。华工禁约成了面临重重危机的清政府的最后一根救命稻草。从1903年开始,《警钟日报》通过报道日俄争夺朝鲜半岛、法国入侵云南边境、英国觊觎西藏,不断地向读者发出中国面临被瓜分危机的警示。上海之外的报纸,如《新中国报》、《福建日报》,则表达了对于新的全球霸权——美国的忧虑。虽然美国直至“二战”之后才变成一个超级大国,但美国早在通过军事手段发展对海外

---

<sup>①</sup> 如古德曼(Bryna Goodman)所观察,反美排华运动有了在本土的回音,“大闹会审公廨”事件是上海租界建立以来最激烈的一次反抗运动,在抵制美货运动高潮过后几个月就爆发了,并且连带起许多类似的运动。更多有关此事件的细节及其影响参见 Bryna Goodman, *Native Place, City, and Nation: Regional Networks and Identities in Shanghai, 1853-1937*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1995。

劳工进行经济控制的保护政策,在把菲律宾和夏威夷变成它的军事基地的时候,美国就已经开始显露它的全球野心。在1903年的《新中国报》一篇重要的文章《拟抵制禁例策》中提到:

往者,欧人固尝併力以争非洲矣,既得之,如获石田,于是移其争点以争中国。以素守门罗主义之美人,亦一变至道,夺檀山,攘古巴,掠小吕宋。其所以然者,以人皆忧贫,彼独患富,内力既涨,侵夺及人也。檀香山者,太平洋之孔道也,夺之以为水师第二根据地,而保护商业政策行。小吕宋者,中国东南之门户也,掠之以为窥伺邻室之好局面,而推广商务之布置巧<sup>①</sup>。

《新中国报》是第一份在海外创办的中文政治报纸,由梁启超在檀香山创办,而且与流亡的前改良派组织中国维新会有密切关系<sup>②</sup>。这篇文章揭示了一个地方利益冲突所反映的全球性图景,使公众看到了世界劳动力、资本和资源交换正在形成不平等的结构。引文中提到的问题不仅仅是美国试图把中国经济变成美货的市场,尽管这一问题非常现实;甚至也不仅仅是对于海外华人的歧视。更重要的是有面临一个非正义的世界产生的焦虑:菲律宾人、古巴人、夏威夷人和海外华人被如此不平等地对待,还有什么人能在这样一个全球霸权的阴影下幸福地生活?

也许正因为表达了这样一种对于非正义的世界秩序的焦虑,对待海外华人的问题才如此吸引了上海的读者、作家、戏剧艺术家和新闻工作者。从1905年到1907年,在上海出版了以反对歧视华人为主题的几十首诗歌和歌曲,五部小说,好几部戏剧,九部纪实文献和历史著作,以及大量的新闻报道<sup>③</sup>。从1904年4月21日至23日——就在上

① 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第591页,北京,中华书局,1960。

② 史和、姚福申、叶翠娣编:《中国近代报刊名录》,第341页,福州,福建人民出版社,1991。

③ 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第2~19页,北京,中华书局,1960。

文所引文章刊登数月之后——《警钟日报》又发表了有关这个问题的一篇重要文章,题为《论美国凌辱华民》。这篇文章回应和提及了前面的引文,并且强调了美国的排华政策破坏了世界的“公平”。其他的上海报纸,如《时报》、《中外日报》和《女界报》,也积极地向读者介绍美国对待海外华人政策的相关消息及评论。根据这些报纸,抵制美货是反对不公正对待国内外华人所能采取的最鲜明表态。4月21日发表在《福建日日新闻》上的一篇文章简单而直接地表达了这种不公正:

夫彼人也,我亦人也,彼之人可来我国,而我保护之;我之人欲往彼国,而被禁止之;彼之工人可来我国,可夺我利,而我竭力保护之;我之工人欲往彼国,欲谋彼利,而彼竭力禁止之……天下不平事,莫此若者<sup>①</sup>。

在上海总商会决定实行抵制美货几周之前,《时报》发表的一篇文章指出,在上海举行抵制美货运动是在不平等不公平的跨洋贸易中获得平等贸易的一种方式。作者把抵制美货的目的解释为促使国际交换更为公平,或是为了使不平等的交换变得平等<sup>②</sup>。抵制美货的这些宣传很明显地指出美国作为新兴的权力大国的排斥华工政策是在推行一个不平等世界秩序,是继19世纪的英法大国之后,继续制造新的不公平世界。

文学作品、舞台演出以及上海的新闻报刊组成了抵制美货运动一条重要的文化前沿。文学和戏剧作品比新闻和历史文献更有效表达的并不是对美货的痛恨,而是一个“公平世界”的丧失,以及由此带来的震惊、痛苦、困惑和愤怒。排华问题在旧金山是一个少数群体的权利和税收问题,在檀香山的报刊上它是一个国际政治的问题,而在上海

① 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第604~605页,北京,中华书局,1960。

② 《时报》,1905年4月20日至21日。

的文学和戏剧作品中,它是对人性和人类社会的基本原则的巨大挑战。早在1847年,创作《金山篇》的诗人张维屏就已经发现,美国对于中国淘金者的敌意,和宇宙自然善待人类的天理互相抵触,“我思金银产于土,地气岂必分中边”<sup>①</sup>。诗人明确地指出美国人类大同信仰的缺失。

1882年,当时来自广州的领事、创作过长诗《逐客篇》的黄遵宪(1848—1905),发现排华法案直接抵触了华盛顿总统认为人人平等的自由政治精神<sup>②</sup>。黄认为,违背“乔治·华盛顿的自由政治精神”至少在字面上可比于中国古代先贤所谓的“大同世”的沦丧。“大同世”的消失意味着人的内在性的丧失,而这种内在性表现为所有事物和所有他者之间的同一性,公平的原则,以及人心中的和平和不忍。黄遵宪看到这种内在性丧失的结果是华侨突然之间变得无家可归、无国可依,漂泊在一个陌生的世界,也因此容易受到各种伤害<sup>③</sup>。

宜居世界的丧失确实成为一种共同的情感,并且通过不同形式表达出来。康有为在同一时期写作的《大同书》间接地表达了这种丧失。“大同世界”是以不忍之心作为基础的,而康有为假设不忍之心是每个人都具有的基本品质。这样一个大同世界也许不过是一个政治和人性乌托邦,却也暗示了在这个真实地球上宜居世界的缺失。

或许正是因为对公平、宜居世界的失去产生自觉,上海的相关文学创作才充满愤怒、悲伤和忧郁。“苦”这个词和这种感觉,在关于华侨经历的一部重要小说《苦社会》(1905)以及它的续篇《苦学生》(1906)中被突出。忧郁和悲伤的感情,比如哀悼,成为那个消失世界在内心唯一留下的痕迹。但是这些情感也同时成为重新找回那个世

① 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第8~9页,北京,中华书局,1960。

② 同上书,第3~4页。本书英文版的一位编辑 Sue 作了一条精彩的评论,这里值得引用:“当然,华盛顿自己一生大部分的时间都是一位奴隶主。他最终也确实认为奴隶制是错误的且应当废止。但是这其中有趣的是,他的自由理想从一开始就是‘倾斜的’。”

③ 同上。

界的重要手段。

晚清重要作家吴趼人的小说《劫余灰》就是以寓言的视角来看待这种丧失。这篇小说并没有直接描写华侨的生活,而是把重点放在一个妻子的感情经历上。她的丈夫被他的一位为了在跨洋劳工贸易中牟利的远房“叔父”骗卖去美国。当她落到“叔父”手中的时候,这位妻子不仅失去了拥有丈夫和家庭的“世界”,也失去了平静生活的希望。

她几次想结束自己的生命,后来她的灵魂通过哀悼所有失去的一切,通过梦境和祈祷找到了失散的丈夫。失散家人的悲痛不仅挽救了她的性命,也让她丈夫在大洋彼岸的另一面坚持活了下来。这里,妻子对丈夫的盼望,一种情感和精神的行为,成了复合和救赎的动因。悲伤和忧郁,在这个意义上是另一种渴望,是渴望丈夫能够生还。一个人对于远隔重洋的受到歧视的亲人的思念,使得对在更广大的世界里、其他的“无国之人”的经历更容易理解和同情。

## 《汤姆叔叔的小屋》在中国

换言之,对宜居世界的渴望使得其他人和其他种族的伤痛也成为了自己个人的伤痛。这也解释了为什么斯托夫人(Harriet Beecher Stowe, 1811—1896)描写美国奴隶制的著名小说《汤姆叔叔的小屋》(*Uncle Tom's Cabin*)最初的中文译名是《黑奴吁天录》。“吁天”最贴切地表达了对一个更好世界的渴求。

这也解释了为何最初《汤姆叔叔的小屋》的译本《黑奴吁天录》是和有关华工的文本一起流传的。这部小说由林纾和魏易翻译,1901年在杭州木版印刷发表。至1905年,这部小说因为广受欢迎而在上海一版再版,它被编入小说选集,被大量的作品介绍引用,也被汪笑侬改编成京剧上演。1907年,这部小说也被在日本的中国留学生改编成话剧登上东京的舞台。同一年,这出话剧由一个从上海迁到北方城市的

业余剧团在中国演出。

1901年版的《黑奴吁天录》的译者序言把非洲裔美国人和美国华侨的经历明确地联系起来。两位翻译者都提到了当时美国排斥华工的政策。魏易特别地警示读者要意识到被奴役的可能性。而林纾关注的是美国的黑奴和美国华侨之间的共同之处,尽管汤姆叔叔等人物是虚构的,但他们的命运“正可引为殷鉴。且证秘鲁华人及近日华工之受虐,将来黄种苦况,正难逆料。冀观者勿以稗官荒唐视之,幸甚”<sup>①</sup>!

借叙述美国黑奴来表达华侨的处境,使得林纾的观点和当时一般官员对于非洲裔美国人的看法明显不同。其他人常常会基于先入为主的中华文化优越感而把中国和非洲裔美国人微妙地区分开来。例如,黄遵宪在表达对排华法案的不平等内容忿忿不平的时候,却质疑为何允许留下“蠢”的黑人,却要急不可待地赶走中国人<sup>②</sup>。梁启超对于这一问题也是同样的逻辑<sup>③</sup>。然而林纾却把读者的目光转向非洲裔美国人和华侨之间可以互相置换的经验。在前言中,林纾警示读者,在非洲人被奴役和华人受歧视之间实际上存在着历史的连续性:

考美利坚史佛及尼之奴黑人,在于一千六百十九年,荷兰人以兵舰载阿非利加黑人二十至雅姆斯庄卖之,此为白人奴役黑人之始,时美洲尚未立国也。华盛顿以大公之心官其国,不为私产,而仍不能弛奴禁,必待林肯,奴籍始幸脱,而又浸迁其处黑奴者以处黄人矣<sup>④</sup>。

---

① 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第661~662页,北京,中华书局,1960。

② 同上书,第3~4页。

③ 梁启超:《记华工禁约》(1905),收录于《抵制华工禁约文学集》,第387~426页,台北,冠亚出版社,1982。“商人”的严格定义应当放在这样的规定中解释,例如,一个商店只能有一个合法的“商人”,或者只能从事和香烟、鞋帽制造业以及那些不属于商业类的行业有关的贸易。

④ 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第658页,北京,中华书局,1960。

这里,林纾也受到了当时种族词语的限制,但他却展示了奴役非洲人和歧视中国人之间的平行关系。明显地,旅美华人的遭遇使得林纾对美国废奴运动的实际效果发出了质疑。和黄遵宪一样,林纾也看到了歧视华人是华盛顿和林肯自由政治精神的背叛。

林纾观察到黑人奴隶和华侨之间的差异和连续实际上存在于由奴隶制和种族主义政策的连续过程中。在简述了美国的黑奴历史之后,林纾接着阐释了加州华工的历史:

加州华工始以工食于美洲,岁致羨其家。彼中精计学者,患泄其银币,乃酷待华工以绝其来,因之黄人受虐或加甚于黑人<sup>①</sup>。

林纾自己也很快承认,他无法断定华人是否比起非洲奴隶受到更差的待遇。但是林纾的解释指向了具体的劳动力/资本关系,不同于“主人和奴隶”的关系。中国的劳工是自由劳动力;因此,他们被看做赚取银子的竞争者而在美国受到种族主义排挤和歧视。这里,林纾揭露了美国在废除奴隶制之后还不得不面对的尖锐的政治问题:种族主义,全球扩张,少数民族政治,在国际事务中背离民主精神,以及移民、歧视和立法中采取不平等策略。华侨和其他一些民族,尽管在美国不是奴隶,但也很有可能受到同样不公的待遇。虽然有了自由精神的体制,“实则彼中仇视异种,如波兰、埃及、印度惨状或不止此”<sup>②</sup>。

《汤姆叔叔的小屋》中译本无疑表达了作者和译者对于他人的不幸和公平宜居世界消失的悲伤和哀痛。林纾明确地指出,其他人的宜居世界的丧失,事实上就是中国人的宜居世界的消失,因为这样一个世界是共享的。这里,在翻译和阅读《黑奴吁天录》的过程中,哀痛和悲伤成为同情和不忍的表现,间接地保存着康有为所认为的“大同”的

---

① 阿英编:《反美华工禁约文学集》,第658页,北京,中华书局,1960。

② 同上书,第662页。

根源<sup>①</sup>。1905年广州出版了有关美国排华法案的一本历史著作《同胞受虐记》，序言的作者描述华工的遭遇甚至比《黑奴吁天录》中的美国黑奴和《波兰灭亡记》中的波兰人更为悲惨，同样展现了本可以立“大同”之基的不忍之心，如何在面临强权的不公世界的时刻，以悲哀和伤痛的方式表达自己：

我昔读《黑奴吁天录》，我心戚然；我昔读《波兰灭亡记》，我心又戚然；我今读《受虐记》，我心之戚，我转不知其何若<sup>②</sup>。

对于富于不忍之心的主体“我”来说，华工的悲惨遭遇在情感的层面两度重复了美国黑奴和波兰无国之人的创痛经历。同样，能把这三种经历联系起来的写作本身必须是一种不忍之心的表达，要求以一种不忍之心来阅读。《黑奴吁天录》的译者序在某种意义上就是这样一种写作，它要求读者用一种兔死狐悲的方式来阅读美国奴隶的经历，即在奴隶的经历与华工的经历中建立互换关系。凭借译者的几篇序言，《黑奴吁天录》的流传过程本身成为了一种“不忍的主体”或“不忍的共同体”的创造过程，其中包含了对于世界新的文化和政治主体的呼唤。

除了波兰和非洲裔美国人，中国和被美国占领的古巴之间可同情之关系也被写进了当时的文字和报刊<sup>③</sup>。同样的同情关系也存在于美国华侨与澳洲华侨之间。佚名的新乐府诗《檀香山》将夏威夷华侨的遭遇与背井离乡的犹太人几百年来流亡漂泊、遭受歧视的悲惨历史相提并论：

檀香山，好市场，可怜焦土如阿房！丧失累万万，痛哭谁尔

① 康有为：《大同书》，第2～14页，上海，中华书局，1935。

② 阿英编：《反美华工禁约文学集》，第522页，北京，中华书局，1960。

③ 郑观应：《哀黄人》，选自《抵制华工禁约文学集》，第6～7页，台北，冠亚出版社，1982。

偿？责身税，禁华工，侧身天地无所寄，澳南美北苛待同！……君不见，犹太人，泪漫漫，所托足，皆艰难。我思犹太摧心肝<sup>①</sup>！

诗中表现的夏威夷华人和漂流的犹太人之间的同情也许并不能创造一个大同世界，但却足以建立一个想象的共同体，其中华工、漂泊海外的犹太人、亡国的波兰人和非洲奴隶都以同样的方式成为这个共同体的一部分。这种全球共同体的形成是基于方言印刷市场创造出的共时感<sup>②</sup>，但它也重申了康有为在大同书中所谈到那个乌托邦，一个去除民族国家界限的、建立在人类共有的不忍之心上的乌托邦。

不忍之心的主体不仅分享和理解他人的经验，也时常代人行事。替他人行动可以说是关心他人的“激进”形式。《黑奴吁天录》正是在这样一种行动的要求下进一步得到改编的。在抵制美货运动最终因为抵制者内部的经济利益矛盾而收场时，文化界对美国奴隶们的悲惨经历的讲述却还在继续。《黑奴吁天录》从上海流传到日本，在日本被改编成话剧，1907年由业余学生剧团春柳社在东京演出<sup>③</sup>。这场演出受到了日本报界、作家和戏剧评论家的欢迎<sup>④</sup>。这次演出很有可能是美国黑奴的故事被第一次介绍到日本。当然，正是通过这次演出，上海文化网络中所蕴育的非洲裔美国人和亚洲人之间的同情关系第一次传播到中国以外的地区。

当时的演出本显示出，在从上海文化网络到东京留日学生团体的传播过程中，“不忍的主体”也开始变成“代为行动的(acting for)主体”。通过这种“行动”，悲伤和渴望最终铺平了通往更好世界的道路。

① 佚名：《檀香山》，选自《抵制华工禁约文学集》，第14页，台北，冠亚出版社，1982。

② Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso, 1983.

③ 这场演出是春柳社在东京上演的最初的两场试验话剧之一。春柳社最早演出的剧目《茶花女》，是从林纾翻译的小仲马的作品《巴黎茶花女遗事》改编而来。

④ 陈定沙：《春柳社史记》，选自话剧研究所编《中国话剧史料集》，第20~57页，北京，文化艺术出版社，1987。

下面我们来细看一下话剧的演出本。

## 《黑奴吁天录》大纲(东京,1907)

### 第一幕 解而培之邸宅

美洲绅士解而培,有女奴意里赛,数年前妻哲而治生子一,名小海雷。哲为韩德根家奴,性刚烈,有才识,执役威立森工厂有年,勤敏逾常人,威以是敬爱之。解又有奴曰汤姆,忠正厚实,解遇之尤厚焉。是日有贩奴者海留来,解故负海多金,逾期未偿,海恶其迟滞,促之甚,解不获已,允以汤姆为抵,海意犹未足,更请益焉。

### 第二幕 工厂纪念会

跳舞蹲蹲,音乐锵锵,威立森工人特开大纪念会。来宾纷至,解而培夫妇韩德根辈皆与焉,献技竞,威尔森授哲而治赏牌,韩德根怒阻之,来宾为之愕然。

### 第三幕 生离坎死别坎

解而培鬻汤姆小海雷二奴于海留,即署券矣,意里赛知其事,泣诉于夫人爱密柳前,爱亦为之涕下。旋哲而治来,谓自工厂辞职归,韩遇之益虐,将远扬以避之。意里赛更述鬻儿之事,夫妇相持哭之恸。

### 第四幕 汤姆门前之月色

狂歌有醉汉,迷途有少女,夜色深矣。意里赛孑身携儿出逃,便诣汤姆许,诉以近事,汤姆夫妇大愕,亦相持哭之恸。

### 第五幕 雪崖之抗斗

哲而治既出奔,韩德根辈率健者追捕。哲走深山以避之,时天寒大雪,困苦万状,忽见意里赛携儿来,悲喜交集。未几健者侦至,哲奋死力斗之,卒获免于难<sup>①</sup>。

话剧对于《黑奴吁天录》中译本的改编有两个方面值得特别注意。

<sup>①</sup> 欧阳予倩:《欧阳予倩戏剧论文集》,第141页,上海,上海文艺出版社,1984。

首先,话剧的重点由小说中看上去比较内向的基督徒汤姆转向了更加坦率直言和反叛的哲而治。另一个有趣的细节是汤姆也被列在了最后一幕大逃亡的名单中。据当时的学生演员欧阳予倩回忆,小说里汤姆被毒打至死的结尾被更改了。根据演出本,汤姆出现在《雪崖之抗斗》一幕意味着他同哲而治和意里赛一起逃跑<sup>①</sup>。林纾和魏易的翻译已经削弱了汤姆这个人物身上的基督教色彩,而在话剧中,汤姆的软弱被动被进一步削弱。更为勇敢、富于行动精神的哲而治和意里赛的选择决定了汤姆的未来。

改编后的话剧更加光明的特点也表现在演员们的服装和化妆上。有趣的是肤色绝不是唯一表现黑人的方法。欧阳予倩回忆说,演员们只是选择他们认为具有“感染力”的服装和发型。尽管小说中描写的汤姆是短发,但扮演哲而治和汤姆的演员们似乎都愿意选择戴长发,就像图3的节目单上显示的那样。欧阳予倩等人所饰演的女奴们,则都是穿着长袍跳舞<sup>②</sup>。演出的服装混合了不同国家不同历史时期人们的服装风格;服装的选择有可能是根据演员们认为具有感染力的风格,也有可能是基于日本戏剧服装店当时所能租借的款式<sup>③</sup>。

尽管原因各种各样,但主要角色的光彩亮相确实增强了最后一幕《雪崖之抗斗》(图3)的戏剧效果。这一幕的演出效果可见于图3中节目单中的插图。这幅图中,西式的“卷页效果”(scroll-effect)采用了横向而非纵向,更重要的,标题的两旁都添加了注释,而且大纲是以书法写成。这幅图改变了西式的卷页效果设计和欧洲的人物画法,而且也没有把两个主要人物,哲而治和汤姆,以及其他的奴隶画成“黑人”。相反的,他们留着长发,以传统英雄人物的样子出现。事实上,白种人

① 欧阳予倩:《欧阳予倩戏剧论文集》,第142页,上海,上海文艺出版社,1984。

② 欧阳予倩:《自我演戏以来》,台北,龙文出版社重印,1990。

③ 李畅:《中国近代舞台美术片谈》,选自《中国话剧史料集》,第252~308页,北京,文化艺术出版社,1987。京剧传统的性别美学有时也会着重提亮肤色,男演员扮演的女角色会上厚重的白色底妆以制造女性化的外表。

的奴隶看守者才被画成黑色或不堪的样子。“黑色”只会被赋予那些不把其他人当人的人。

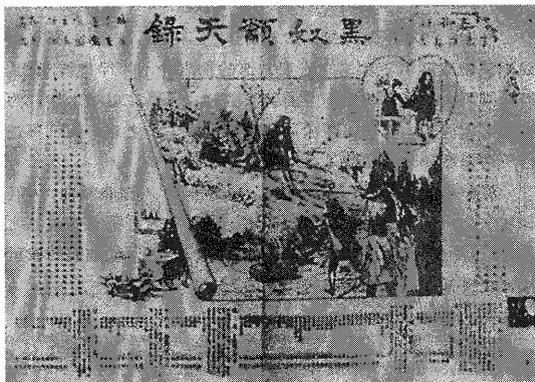


图3:《黑奴吁天录》话剧演出节目单<sup>①</sup>

第二个值得讨论的方面是哲而治的技术发明。这个在几百页的原著中只占有两页篇幅的次要细节,在话剧中却变成整整一幕的庆祝纪念会。这个有趣的改变复活了一个很容易被抹杀掉的人类历史上创造的“有色时刻”(colored moment)(如果不是一个“有色的纪年”)。从节目单里我们可以看出第二幕加入了很多小说里没有的细节:许多来宾被邀参加纪念舞会,哲而治被授予奖牌并向来宾致辞。据欧阳予倩的回忆,这些来宾是由春柳社成员在日本的朋友们出演的,他们来自不同国家,可以在表演中自由发挥,即兴创造<sup>②</sup>。结果,在这个庆祝的场景中,有中国人唱京剧,印度人扮印度侯爵,还有朝鲜人、日本人,以及其他各国人穿着各国的服装在舞台上翩翩起舞<sup>③</sup>。欧阳予倩评论说,尽管这一幕和小说一点关系也没有,他和他的同学们也没有意图使这一幕看上去真实合理,因为“事实上不仅小说里没有这样的

① 选自中国艺术研究院、话剧研究所编:《中国话剧史料集》,第一卷,北京:文化艺术出版社,1987。

② 欧阳予倩:《欧阳予倩戏剧论文集》,第134~174页,上海,上海文艺出版社,1984。

③ 同上书,第156页。

事,就是在黑奴解放以前的美洲也不可能有这样的事”,但是“这一场戏场面却十分热闹,观众特别欢迎”<sup>①</sup>。这样,这幕戏把哲而治的技术发明变成各种人种聚集在一起的理由,并由此引发一场热闹的庆祝,从而第一次使得奴隶的技术发明成为公众眼中的不朽。

东京的话剧演出留下的资料有限,却清楚地显示了上海的抵制美货运动在文学和文化方面给予东京学生们的影响。在《黑奴吁天录》的传播过程中,被奴役与被歧视人民的悲伤与痛苦转化成了学生们出于同情而代为安置的解放之举。华侨和非洲裔美国人的形象也被改变了。他们不再被看做种族主义和歧视的同病相怜者,而是激进的同伴,能够在一种同情的想象中为自由斗争。当这出话剧及其表演团队从东京返回中国的时候,这些改变反过来又丰富了上海的“激进文化”的含义。这种流传在演戏和文人写作乃至报刊中的激进文化的理想在政治层面上并不足以导致革命。然而它是一种关于普遍人性的激进理想,这种普遍人性的激进性在于,如果说对于人类之间差异性的发现一度在“自由平等的”国家成为种族歧视的理由,那么《黑奴吁天录》在一再改编再生的过程中所追求的人类已然超越了所有差异的歧视性。

## 结论

1900年到1907年这个短暂的时期,上海的一种激进都市文化成为突出的特点,这种文化是由半非法的艺人、报人、政治流亡者、作家、总商会的成员以及上海与东京之间往来的学生们所组成。这段时期,上海迎来了一系列光彩夺目的书籍、报刊、电报以及翻译,这些文献提供了这些人的形象:亚洲和欧洲刺杀者;波兰、菲律宾和越南革命者;俄国和法国的无政府主义者。除此之外,有关华工处境的出版物和

<sup>①</sup> 欧阳予倩:《欧阳予倩戏剧论文集》,第142页,上海,上海文艺出版社,1984。

《汤姆叔叔的小屋》的翻译动员了上海的抵制美货运动。这个文化网络是上海激进文化的基础。而且在这一过程中,激进文化的内容和一种更高的动机结合起来:它不仅反映了一个同帮共助的理想之国,在那里每个人都可以享受快乐;更重要的,它表达了面临一个充斥着歧视、种族主义、资源和劳动力的不平等交换的世界的焦虑、愤怒和反抗的情感。对于这种世界秩序的焦虑、愤怒和反抗解释了为何在抵制美货运动中所出现城市公众文化成为了一种激进文化。

这里需要指出,1905年的抵制美货运动是后来一系列类似但却更大规模的运动的发端。后来的运动包括1919年的五四运动和1925年的五卅运动,而这两次运动的规模是1905年抵制美货运动的几十倍甚至上百倍。这些运动的领导者也改变了,上海总工会和上海学联在后来的运动中扮演了比上海总工会更重要的角色。但这些运动合理的或文化的逻辑并未改变,即反对决定中国人民和土地命运的不公正的世界秩序。后来的运动延续了发动1905年抵制美货运动的立场和方法。新闻报刊、文学、公共演讲、海报、沿店沿街的说教、纠察队、罢工以及不要买卖日货和英货的劝说成为了上海的城市日常生活习以为常的一部分。与1905年的运动一样,后来的运动也拥有政治和文化的双重目标。1905年的运动是以清政府和美国的对外政策作为靶子,五四运动则否定了军阀政府的权威,以及巴黎和会(1919年4月28日)把德国强占的胶州湾转让给日本的决议。这一切,可以上溯到太平天国以后流徙并集中于上海闹市之区的不驯的亚文化脉络与新的世界图景的相遇和互动。在某种意义上,那条集乱世情怀与侠客精神于一身的、在闹市场景中延续的亚文化脉络参与选择了对新世界图景的解读,为激进的城市大众(unruly urban public)的诞生提供了一个重要的文化条件。

(陈曦译)

# 日本新感觉派文学：在殖民地都市里的转向

——论横光利一的《上海》

王中忱\*

## 一、现代主义文学的越界之旅

1928年4月，日本作家横光利一(Yokomichu Riichi, 1898—1947)曾从东京前往上海，并在那里住了一个多月。横光的这次上海游历，可否称为现代主义文学的越界旅行，是令人颇感踌躇的。这首先因为，横光从来没有宣称自己的文学写作属于“现代主义”(Modernism)，与欣然接受“新感觉派”命名的态度相反，对“现代主义”的称号，横光的反应似乎是比较冷淡的，甚至明确表示过拒绝<sup>①</sup>。其次，作为比较文学与文化研究领域里的“旅行理论”，主要探究的不是作家一般的旅行活动，而是“理论和观念的移植、转移、流通以及交换”的过

---

\* 作者系清华大学中文系教授。

- ① 1924年10月，横光利一、川端康成(1899—1972)等创办《文艺时代》杂志，以一个新人群体的面目出现在日本文坛，翌月，评论家千叶龟雄(1878—1935)发表了肯定性评论：《新感觉派的诞生》(《新感觉派の誕生》，《世纪》，1924年11月号)，横光利一迅即撰文表示对千叶的命名欣然接受(参见《感觉活动》，《文艺时代》，1925年2月号)；但对于“现代主义”的称号，横光并不抱好感，他明确表示：“不要把无聊的文学、现代主义的文学等荒唐的名称加给我们。”横光还介绍说：“川端康成曾说过：我怀疑使用‘现代主义’这一词语的人神经有问题。”(横光利一《どんな風に發展するか》，《文学时代》第2卷，第6号，1930年6月。此处参考了林少阳的未刊论文《“现代的超克”、美学主义以及战争期间的保田与重郎》，特此说明并致谢意)。

程<sup>①</sup>,扩而言之,也应该以文学母题、意象或文本的跨语言、跨文化转换为讨论对象。但非常不巧的是,横光利一游历上海期间,中国新感觉派文学的始作俑者刘呐鸥(1905—1940)还没有开始文学活动,这使横光无缘像法国作家保尔·莫朗(Paul Morand, 1888—1976,当时译为穆杭)那样,在中国接受知音者的隆重欢迎<sup>②</sup>。1928年9月,刘呐鸥等创办第一线书店和《无轨列车》杂志,中国的新感觉派文学运动由此拉开序幕,翻译日本新感觉派文学作品的活动也渐次形成热潮,其中“横光利一作品的汉译最多”<sup>③</sup>,但横光游历上海的直接产品长篇小说《上海》,始终没有得到中国新感觉派文学家的注意<sup>④</sup>,也就是说,真正在中国旅行的“横光文学”,其实是《上海》以前的作品。迄今为止主要在“影响与接受”框架里进行的有关日本与中国新感觉派文学的比较研究,很少把《上海》纳入讨论的范围之内,原因盖出于此。

但是,作为文学史的一个回顾性概念,“现代主义”(Modernism)本来就是一个后来的命名。即使在被视为现代主义起源地的欧洲,这个术语被用来涵括文学艺术上的象征主义、表现主义、立体主义、未来主

---

① 参见萨义德(1935—2003)《理论旅行》,《赛义德自选集》,第138~139页,谢少波、韩刚等译,中国社会科学出版社,1999年8月;刘禾曾对萨义德的“旅行理论”做过梳理和分析,参见《跨语际实践》,第27~30页,北京,生活·读书·新知三联书店,2002年6月。

② 1928年4月9日,横光利一乘坐“长崎丸”号客船出发,次日抵达上海。此时刘呐鸥是否在上海,不得而知。施蛰存(1905—2003)在《最后一个老朋友——冯雪峰》一文中说:“刘呐鸥在1926年终回台湾去,好久没有消息。1928年夏初,他又来到上海,找到了望舒”。(《沙滩上的足迹》,第127页,辽宁教育出版社,1995年)但需要注意的是,施此处回忆有误,因为据《刘呐鸥全集·日记集》(彭小妍、黄英哲编译,台南县文化局2001年编印),直到1927年年底,刘仍在上海,并与戴望舒(1905—1950)、施蛰存等有联系。刘呐鸥回台湾,也许是1927年年底的事情,但他在上海办杂志、开书店,则确实如施蛰存所说,是从1928年夏季开始的。曾给予日本新感觉派以影响的莫朗(穆杭)比横光利一晚几个月来华,却在上海受到热烈欢迎,刘呐鸥等在《无轨列车》第4期上刊载了他的作品和评介他的文章,几乎等于出版了“穆杭的一个小专号”(《无轨列车》第4期编后记语)。

③ 参见李今:《海派小说与现代都市文化》,第61页,合肥,安徽教育出版社,2000。

④ 收在北平星云堂书店1933年出版的《日本新兴文学选译》(张一岩译)里的“横光利一年谱”,已经提到《改造》上连载的《上海》前三章的篇目,1934年,郭建英翻译了其中的《妇人》(载《矛盾》杂志第2卷,第4期,1934年1月),但均未引起关注。

义、达达主义、超现实主义等形形色色的流派和运动,也是在这些流派和运动出现相当一段时间甚至终结之后。而有关现代主义的称谓、起始时间等问题之所以始终众说纷纭、纠缠不清,主要原因就在于“现代主义”并非单属于某一个流派或某一运动的标签或称号<sup>①</sup>。

在日本,“Modernism”一词首先用汉字译写成了“近代主义”,作为泛指明治维新以来的社会现代化运动的概念被广泛使用,文学自然也在其中<sup>②</sup>。但从1920年代起,向明治维新以来的“近代文学”进行挑战的各种新思潮、新流派勃然兴起,包括“新感觉派”在内,竖起了各式各样的新鲜旗号。在此背景下,“Modernism”一词也有了新的翻译,通常用片假名写作“モダニズム”<sup>③</sup>。这种新兴的“现代主义”最初仅用来指称欧美文学中一些特定的流派,如当时前卫色彩浓郁的《诗与诗论》杂志,曾大量介绍了法国超现实主义和英语圈的各类“新诗学”,其中只有阿部知二的《英美诗歌里的现代主义者》一文使用了“现代主义”的概念,所指对象为英美诗歌中意象主义之后的一群<sup>④</sup>;到了1930年代,“现代主义”才泛指“现代文学的诸倾向”<sup>⑤</sup>,并逐渐扩大到指称批判明治以来的“近代”的一种“新精神”。据関井光男考察,这一意义的“现代主义”真正成为一个“文学史概念”,其实是在

① 参见欧文·豪《现代主义的概念》、麦·布卢特勃莱、詹·麦克法兰《现代主义的称谓和性质》,收入袁可嘉等选编:《现代主义文学研究》上册,北京,中国社会科学出版社,1989。

② 据铃木贞美考察,在日本,尽管把明治维新至第二次世界大战期间视为“近代”的时代划分法是二战以后固定下来的,但早在20世纪初,把明治维新以后的日本社会、文化变动视为西方现代性导入的结果,已经是知识界比较普遍的认识,并逐渐用“近代”这一概念进行表述,如金子筑水《近代主义的渊源》(1911)、高须梅溪《近代文艺论》(1921)、湯地孝《日本近代诗の發達》(1928)等,均属此例。(参见铃木贞美《日本の「文學」概念》,第269~272页,东京,作品社,1998)

③ 这和汉语脉络中“近代”与“现代”的区分虽然不尽相同,但确有些近似。

④ 参见阿部知二《英美詩に於けるモダニスト》,《詩と詩論》第3册,第194~201页,东京,厚生阁,1929。

⑤ 中村喜久夫《现代文学の真髓》曾这样写道:“如果想要给现代文学诸种倾向一个统称,那就应该是‘现代主义’(モダニズム)。”《詩と詩論》第14册,第223页,东京,厚生阁,1931。

1950年代由继承了新感觉派谱系的新心理主义文学代表人物伊藤整确立的<sup>①</sup>：

……昭和初年开始使用的“现代主义”这一词语，作为文学史的概念，则是从1950年（昭和二十五年）河出书房刊行的《现代日本小说体系》时开始使用的。“现代主义”卷和“无产阶级文学”卷在这里并置排列，第一次被体系化，“导读”文字的执笔者是伊藤整。在“导读”里，“现代主义”一词被用于表述和“无产阶级文学”相对的“艺术派”，并被作为新的小说技巧问题予以阐述。现代文学的出发点始于“现代主义”（艺术派）和“无产阶级文学”两个流派的叙述格局由此而基本定型。<sup>②</sup>

在上述脉络上，我们有充分理由把横光利一及其《上海》放在现代主义的脉络上进行考察。这不仅因为横光利一、川端康成等人在开始新感觉派活动时，便自认和欧洲形形色色的现代主义具有深厚的血缘关系，明确宣称：“可以把表现主义称作我们之父，把达达主义称作我们之母，也可以把俄国文艺的新倾向称作我们之兄，把莫朗称作我们之姐”<sup>③</sup>，认为“未来派、立体派、表现派、达达主义、象征派、构成派、如实派的一部分，统统都属于新感觉派”<sup>④</sup>。更主要的还在于，在日本自1950年代起所指内涵逐渐缩小的“现代主义”最后凝固为一个文学史概念时，新感觉派文学被视为最主要的代表。文学史家保昌正夫

① 伊藤整（1905—1969），曾翻译乔伊斯的《尤利西斯》（1931），1930年代提倡以精神分析和意识流为特征的“新心理主义文学”，被认为是继新感觉派之后“艺术派”的代表作家之一。

② 関井光男等《日本のモダニズムと伊藤整》，《国文学：解釋と鑒賞》第60卷，第11号，第13页，东京，至文堂，1995。

③ 川端康成《新作家倾向解说》，叶渭渠《川端康成传》，第50页，北京，新世界出版社，2003。

④ 横光利一：《感觉活动》（后改题《新感觉论》），《文艺时代》第2卷，第2号，1925年2月；引自《定本 横光利一全集》第13卷，第79～80页，河出书房新社，1982。

(1925—2002) 写于 1968 年的文章曾这样介绍：新感觉派“这个名称现今也是文学史上通用的词语，说到昭和现代主义文学、艺术派文学的时候，以新感觉派作为基点之一，已经成为通例”<sup>①</sup>。也就是说，以所谓“纯艺术”为旗帜，以实验写作为特征，且以此与无产阶级文学划清畛域，已经成了叙述以新感觉派为代表的昭和现代主义文学时的通说，而按照这样的思路，文学评论家平野谦（1907—1978）提出的“既成文坛”与新兴的无产阶级文学、新感觉派文学三足鼎立说，也就自然成了有关 20 世纪二三十年代日本文学历史叙述的固定构图<sup>②</sup>。

但本文把新感觉派文学特别是其代表人物横光利一放在现代主义脉络上考察，并不是认同平野的说法，而是要重新检视所谓“三足鼎立”的构图中所隐含的问题。就此而言，小森阳一发表于 1999 年的《现代主义艺术与新感觉派》一文值得重视，小森说：“应该把新感觉派和无产阶级文学理解为现代主义的两种表现，如果说三足鼎立，那应该是既成文坛作家与现代主义作家以及通俗历史小说（大众文学）作家形成的构图。日本的现代主义以新感觉派和无产阶级文学或者说《文艺时代》和《文艺战线》（1924 年 6 月创刊）分裂的形式出现，正是这个国家在 20 世纪的问题所在。”<sup>③</sup>了解小森文学批评脉络的人知道，他在这里表述的观点，是对平野谦的批判，也是对他自己以往研究的反思性发展。1980 年代，小森以结构主义方法分析新感觉派的实验性文本，曾获得轰动性影响，但总体说来，并未动摇伊藤整、平野谦

① 保昌正夫：《新感觉派文学入门》，收《日本现代文学全集》第 7 卷，《新感觉派文学集》，东京，讲谈社，1968。

② 平野谦所说的“既成文坛”，主要指酝酿于 19 世纪末，到 20 世纪初成为日本文坛主流的自然主义“私小说”。参见保昌正夫等《昭和文学史》，《昭和文学大系》别卷，第 261 页，东京，小学馆，1990。

③ 小森阳一：《モダニズム芸術と新感觉派》，《横光利一と川端康成展》，第 46 页，东京，世田谷文学馆，1999。文中谈到的《文艺时代》是横光利一等人创办新感觉派的机关刊，而《文艺战线》则是无产阶级文学派的杂志。

划定的格局,1998年小森出版《“飘荡”的日本文学》<sup>①</sup>,试图通过重新解读夏目漱石、横光利一、谷崎润一郎、大冈升平等作家,瓦解在“日本”——“日本人”——“日语”——“日本文化”的“四位一体”构图中形成的有关近代日本文学的历史叙述,《现代主义艺术与新感觉派》应该是他这一思考脉络上的延伸。在这篇短文里,小森提出了新的文学史构图;他不仅指出了明治维新后形成的“近代”(Modern)意识形态的资产阶级文化性质,还指出1920年代中期出现的回归“明治近代”的欲望也同样属于体现了资产阶级价值观的“近代”,而当时的大众媒体把这种“回归”欲望具体化文学化的过程,恰恰是把日本社会已经日益明显的阶级对立遮蔽起来的过程<sup>②</sup>。正是从反抗此种形态的近代主义(Modernism)的脉络上,小森认为,日本的现代主义(Modernism)文学并不只是新感觉派等所谓“艺术派文学”,还必须把无产阶级文学包括在内。

小森对“现代主义”的新解释,或许不无当代欧美反思现代性理论的影响。1990年代,丹尼尔·贝尔的《资本主义文化矛盾》、马泰·卡林内斯库《现代性的五副面孔》都已经被日本文学研究界援用来讨论现代主义的问题<sup>③</sup>。但丹尼尔·贝尔在解释资本主义“社会结构(技术-经济体系)同文化之间”的“明显的断裂”时,仅仅把以先锋派艺术

---

① 小森阳一:《〈ゆらぎ〉の日本文学》,东京,日本放送出版协会,1998年9月。“ゆらぎ”一词通常意义为“摇摆、晃动、波动、变化”,而在自然科学研究领域,则指那些不能纳入统计的平均值、也不能纳入所谓具有线性因果关系的法则和体系之内的变动不居的现象。小森在该书“后记”说,他使用“ゆらぎ”作为自己著作的题目和关键词,是从关注“ゆらぎ”现象的自然科学家的研究中获得启发。而从该书整体内容看,小森所说的“ゆらぎ”的日本文学,主要是指那些偏离了在国民国家框架内形成的近代日本文学制度、且对该框架和制度持怀疑精神的语言表现实践。本文把“ゆらぎ”翻译为“飘荡”,或许可以体现其脱逸、偏离既有框架和制度、体系的一面,但也未能充分传达该词丰富内涵。希望将来能有更恰切的翻译。

② 小森阳一在《モダニズム芸術と新感觉派》中介绍说,就在那一时期,“大众”一词开始在媒体上频繁出现,替代了“阶级”、“民众”等概念。

③ 参见関井光男等《日本のモダニズムと伊藤整》,《国文学: 解釋と鑒賞》第60卷第11号,东京,至文堂,1995。

家为代表的“现代主义”称为“瓦解资产阶级世界观的专门工具”<sup>①</sup>；继承了贝尔观点的马泰·卡林内斯库在把资产阶级文化矛盾概括为“实际的资产阶级文明现代性”和“美学现代性”之间的分裂与冲突时，举出的“美学现代性”的代表人物，也只有波特莱尔等先锋艺术家<sup>②</sup>。比较而言，应该说，倒是小森阳一的短文更为深入地触及到了反近代主义的现代主义运动的丰富内涵。小森的文章说，作为与回归“明治近代”的“大众欲望”相对立的现代主义小说，最具代表性的作品，“便是横光利一以殖民地劳动者为表现对象的《上海》”。<sup>③</sup>而在《“飘荡”的日本文学》里，则对此做了细致的分析。总之，小森阳一考察日本现代主义文学的视野已经延展到了殖民地空间，这样的观察视角，更是丹尼尔·贝尔和马泰·卡林内斯库等人所缺少的。

就这一话题所展开的诸多讨论中，酒井直树的论述也颇具有代表性。酒井首先提出了这样的问题：在资本主义全球化时代，当一个人所属的国家已经成为帝国主义民族国家的时候，他应该怎样确定自己的认同？对于近代日本人来说，这并非一个理论假设，而是必须面对的历史事实。酒井把关注点主要放在1920—1930年代的日本知识分子，着重考察他们对帝国主义和民族主义的想象，以及在实践中的各种应对方式，并在这一脉络上，把横光利一的《上海》作为具有代表性的个案举出。和小森阳一一样，酒井直树也认为日本的新感觉派与无产阶级文学具有相近性和亲缘性，并指出，横光利一在1920年代后期写作的“唯物论”小说，特别是《上海》，明确提出了帝国主义阶段日本的民族主义问题，表达了反对帝国主义的立场。与此同时，酒井也颇为遗憾地写道：《上海》以后，横光利一逐渐转换了方向，到了长篇小

① 参见丹尼尔·贝尔：《资本主义文化矛盾》，赵一凡等译，北京，生活·读书·新知三联书店，1989。

② 参见卡林内斯库：《现代性的五副面孔》，顾爱彬、李瑞华译，北京，商务印书馆，2002。

③ 参见小森阳一：《モダニズム芸術と新感觉派》，《横光利一と川端康成展》，第46～47页。

说《旅愁》(1937—1946)，“横光的观点已经从反对帝国主义民族主义的立场发生了根本的逆转，……转向了对日本爱国主义的支持”。<sup>①</sup>

小森阳一在反抗资产阶级“近代”意识形态的脉络上评说新感觉派，酒井直树把横光利一的写作放在帝国主义殖民语境中考察，都提出了以往研究所普遍忽略的问题，并进行了相当有深度的分析。但是，小森努力“拯救”新感觉派的愿望，导致他在强调新感觉派与无产阶级文学的亲缘性时，没有进一步追究二者的“分裂的形式”，在强调“现代主义”(Modernism)文学反抗“近代主义”(Modernism)意识形态时，也一定程度上忽略了二者的同源性与暧昧关系。而酒井的简单之处，则在于他高估了《上海》里的反帝国主义立场，忽略了横光摇摆游移的一面。并且，由于他同时也简化了横光的所谓“唯物论小说”的内涵，高估了马克思主义对横光的影响<sup>②</sup>，自然也就没有对横光在小说里设置的与马克思主义论争的结构给予应有的注意。而如果我们试图在日本帝国主义殖民历史与现代主义文学关系上讨论《上海》，显然应该进一步追问：在这样的论争结构中，横光提出了怎样的问题，做了怎样的回答？理清这些内容，才能够解释，马克思主义的影响为什么没能阻止横光最终向帝国主义民族国家的立场倾斜。

## 二、从“上海”到《上海》

沿着这样的思路讨论，首先有必要考察促成横光利一上海之行的原因。这是横光与上海的故事开端，也是研究者们进入《上海》时经常取径的路口。而以往的研究每涉及此，常常会特别强调芥川龙之介

① 酒井直樹：「『国際化』によって何を問題化しようとしているのか」花田達郎等編《カルチャウラルスタディスとの対話》第287、301頁，東京，新曜社，1999年5月。

② 酒井说：“横光虽然承认马克思主义在文学生产领域的重要性，却没有转向无产阶级文学。”因为在横光看来，无产阶级文学“无批判地接受了写实主义的成规和教条主义”。但酒井同时认为，横光没有因此“放弃创造真正的‘唯物论’小说形态的愿望，从这样的意义上说，他比当时的无产阶级文学更为马克思主义”。参见注18，第294页。

(1892—1927)的作用。从一定意义上说,这其实是横光利一自己有意诱导的结果。横光曾不止一次在回忆文章里说到芥川的建言,甚至将之理解为芥川的临终嘱托:“在芥川氏自杀前两个月,如同留赠遗言般地对我说:‘一定要去上海。’”<sup>①</sup>1927年7月24日芥川龙之介的自杀,在当时即被认为是一件重大的文学史事件。在日本文学从“大正到昭和”转换的时期,芥川这位旗手般的人物,在自杀之前留下了什么“遗言”,谁会是他的文学传人?一时成为日本媒体争相传递的话题。但需要注意的是,在当时日本媒体所渲染的传说里,芥川瞩目的“传授衣钵”对象,并非只有横光利一一人,左翼文学健将中野重治(1902—1979)也是其中的热点人物,但中野为此公开发表了否认文章<sup>②</sup>。了解到这样的背景,应该能够清楚,横光频繁转述芥川的“临终遗言”,肯定不仅仅是为了解释当年奔赴上海的动机,完全可能和中野重治否认芥川“遗言”一样,更主要的目的,在于借此表明一种思想立场和文学理念,关系到各自在文学谱系上的自我定位。因此,我们的考察,也就不应仅仅拘囿于这条线索,而忽略了对其他方面的探究。

综合考察促成横光利一上海之行的原因,以下两个方面的因素无疑更值得注意。第一,是日本文坛流派力量的消长状况。如果说,20世纪二三十年代日本文坛存在着自然主义的“私小说”、无产阶级文学和新感觉派文学,三者之间也从来没有处于均衡的“三足鼎立”状态,后二者首先是作为动摇“既成文坛”主导地位的新兴力量出现的,但所谓“新兴文学”内部也存在着激烈的矛盾和冲突,特别是到了1920年代后期,无产阶级文学运动势头强劲,新感觉派作为流派的活动则接近尾声。1927年5月,该派机关杂志《文艺时代》停刊,同仁之

① 横光利一:《假说を作って物自体に当れ》,《东京帝国大学新闻》,1934年5月21日。另,横光在《早春》(1932)、《静安寺の碑文》(1937)等文章里,都提及这段逸事。

② 据中野重治《芥川龍之介のことなど》(东京,《文艺公論》1928年1月号)说:1927年6月,即芥川自杀前一个月,中野曾被芥川邀请到家里做客,后来还收到芥川的两三封信,但中野明确地说:芥川的信,已经和其他人的一样处理掉了。我不知道所谓芥川“遗言”的内容。

间也发生了明显分歧,已经危机重重。横光奔赴上海,很大程度上是为了摆脱这种危机的困扰,他曾说:“我之所以离开东京到上海,原因之一就是想把从嘈杂烦扰的混乱境况中脱身出来休息一下。”<sup>①</sup>而对于横光利一来说,当时最大的噪音和压力,主要来自日本的马克思主义思潮和无产阶级文学运动。“《上海》确实是一大转机。那时候,朋友们都左倾了……如果不去上海,我想我也可能会转向左倾的”<sup>②</sup>。正是在这样的意义上曾有论者把横光此次上海之旅称为“逃避之行”<sup>③</sup>。

第二,日本出版资本跨国经营战略的推动。应该说明,横光利一的上海之行并非仓皇出逃,他本来便怀有搜集素材进行写作的构想,而他的身后,则有一只有力的手在积极推动实施。后来刊印在横光作品中的那幅他和改造社社长山本实彦(1885—1952)在开往上海的“长崎丸”客船上的合影,并不是他们突然邂逅的记录,在横光从上海归国后给山本的信里,明确说到两人之间的约定,表明他这次出行和该社的筹划有关<sup>④</sup>。但直到近年,才有研究者从出版媒体与作家写作的角度,解读横光利一与这家出版社的关系。十重田裕一的一篇论文指出:“横光对中国以及上海的关心,当然有其本人自发的部分,另一方面,也是在与大众传媒的关联中形成的。”

根据十重田的描述,改造社不仅积极促成了横光利一的上海之旅,还深深介入了《上海》的写作。而这些举措,是与该社的整体经营战略密切相联的。从综合性杂志《改造》(1919年4月)起步的改造

① 参见横光利一:《蔷薇》,东京,岩波书店,1938。

② 引自中岛健藏《人间横光利一》,东京,《文艺》增刊《横光利一读本》,1955年5月。在《文艺时代》停刊后,新感觉派的主要成员片冈铁兵(1894—1944)和今东光(1898—1977)等都转向了无产阶级文学派。

③ 赵梦云:《上海·文学残像—日本人作家之光と影》第102页,东京,田畑书店,2000。

④ 参见《横光利一致山本实彦》(信封印戳时间为1928年6月15日),横光利一在信中谢绝了山本实彦希望他写作游记《上海纪行》的约请,但表示自己将写关于上海的长篇。收《定本横光利一全集》第16卷,第98页,东京,河出书房新社,1982。

社,在参与日本国内出版市场激烈竞争的同时,一直致力于拓展海外市场;该社社长山本实彦尤其善于与时俱进,呼应“九·一八”事变、“一·二八”事变等“历史性事件”,曾连续策划出版了一系列有关中国·上海题材的书籍。“横光《上海》的刊行,不外是改造社以日本侵犯东亚地区为背景所谋划的市场战略的一部分。”<sup>①</sup>从十重田裕一颇具洞见的分析,我们可以看到,作为出版资本,改造社在把横光利一的文学写作组合进跨国经营活动的同时,也将其编织到了日本国家向东亚地区殖民扩张的历史脉络上。当然,即使在日本国内,横光也不可能完全自外于这一脉络,但如果没有这次上海之行,在当时,他显然还不会如此直接地进入这样的历史情景。

那么,在横光利一上海之旅所遭遇的历史情景里,什么问题突出呈现了出来,怎样影响了他的写作?十重田并没有沿着这样的思路进一步追究,他的主要着眼点在于揭发出版资本的“商业主义”对作家自主性的侵害,所以特别引述了改造社编辑水岛治男的回忆。据水岛治男说,《上海》的题名并非出自横光利一本人的构想,横光最初考虑的书名是“一个唯物论者”,但在准备印行单行本时,恰逢“一·二八”事变发生,改造社社长山本实彦便自作主张,强行给小说冠名“上海”,匆促推出。在这样的描述中,横光利一给人以“被动卷入”的印象,甚至连小说的名字都是出版者给强加上的。但是,如果我们看一看横光本人当时的说法,似乎情况也不尽然如此:

此作开端部分,昭和三年十月交付《改造》,以后各章连续在该杂志发表,结局部分亦于昭和六年十月刊于《改造》。正在汇集成书时,“上海事变”突然发生,题目颇令人为难,但取名“上海”,是和山本氏的先前之约,不知何故,人们也已经这样叫了,并且,

<sup>①</sup> 十重田裕一:《出版メディアと作家の新時代——改造社と横光利一の一九二〇—三〇年代》,《文学》第4卷,第2号,东京,岩波书店,2003。

除此之外,也未见有能与小说素材一致的题目,于是,就这样以“上海”为题了。<sup>①</sup>

以上文字引自改造社《上海》初版本的序言,文字迂回曲折,其间可能含有某种苦衷,但细读上下文句,也可以清楚看到,横光所顾虑的,显然主要是使用这一书名会被人理解为乘“上海事变”(即“一·二八”事变)之机来赶“上海热”,而他所做的解释,与其说是表露对题名“上海”的不满,不妨说是在强调如此题名的合理性:出版者的经营意图,作家的艺术构想,以及中日之间的时局突变,都是极其偶然而又极其自然地聚合到“上海”的,小说题目,舍此有何?

当然,在此也应说明,水岛治男提及的那个未被采用的题目:“一个唯物论者”,虽然横光本人似乎从未言及,但可以肯定不是水岛的杜撰。在《上海》写作之前,横光曾与无产阶级文学展开过论战,《上海》写作期间,横光仍继续发表论争的文章,就此看来,仅仅把上海之行看做是横光的“逃避之旅”显然有欠妥当,《上海》其实也是体现作家的“论战意识”之作。但如同本文后面将谈到的那样,在论战中,横光利一并没有把自己放在反马克思的“唯物论”的立场上,他和无产阶级文学纠缠的焦点,是谁的文学更为“唯物论”,而“一个唯物论者”的题名无疑是这一脉络上的产物。

联系上述这些因素,再来看横光给山本实彦的信里谈到的《上海》构思,似乎不难读出其中的潜台词。横光说:我想把上海各种有趣的方面写出来,但我所写的这个地方既不是上海也不是其他的某处,而是东洋一个垃圾堆般的奇怪都市<sup>②</sup>。这至少提醒我们,在考察一直被称为都市文学范本的《上海》的时候,不能机械地仅仅在小说文本与地图学意义上的都市之间做对应性考察,作为文学文本的《上海》,实际

① 横光利一:《上海·初版的序》,东京,改造社,1932。文中所说的“上海事变”,即1932年日军进攻上海的“一·二八”事变。

② 参见《横光利一致山本实彦》(信封印戳时间为1928年6月15日)。

缠绕着多条意义脉络,需要在多重的上下文关系中进行解读。

### 三、身份、认同与叙述的动力

通常认为,《上海》标志着横光利一新感觉时期写作的结束,也标志着作为流派的新感觉文学走向了终结,仅从这一意义上说,横光利一的上海之旅也确实不是一次单纯的海外游历,而是日本现代主义文学史上一个重要事件。如果再联想到中国的新感觉派恰恰是在与日本新感觉派的终结有密切关联的场域——殖民地都市上海兴起的这一事实,当然还可以预期,结合横光的上海游历研究《上海》,将有助于突破以往仅仅在“影响与接受”的框架里讨论中日新感觉派的局限,进而拓展现代主义文学比较研究的新途径<sup>①</sup>。而本文更想追问的是,在《上海》这部小说里,横光的写作究竟发生了怎样的变化?横光由此转向了哪里?

从1950年代开始长期占据主导位置的意见认为,从《上海》开始,横光由新感觉派转向了心理主义。和横光一起被称为新感觉派双璧的川端康成说得比较审慎,他说:《上海》自1928年10月在《改造》杂志连载到1932年刊行单行本的“这五年间,(横光)完成了从关注外部到凝视内心、从新感觉手法到心理分析手法转变的标志性作品《机械》,并着手写作《寝园》”<sup>②</sup>。按照川端的说法,《上海》之所以成为横光写作历程的界标,主要是因为《上海》写作期间,横光的其他作品(如《机械》等)呈现出了心理分析的变化印迹。至于《上海》本身是否有什么变化,川端没有明说,但他的话里包含了这样的暗示:如果说

① 比如,在上海这一场域里,中日新感觉派文学各自展开了怎样的路向,走向了怎样的结局?促成各自走向的动因是什么?这些无疑都是更值得追问的课题。

② 川端康成:《〈横光利一作品集〉解说》,初收创元社1952年版《横光利一作品集》,引自《川端康成全集》第29卷,第151页,东京,新潮社,1982。另可参见川端康成:《〈横光利一集〉解说》,初收中央公论社1966年版《日本の文学》第37卷“横光利一集”,引自《川端康成全集》第29卷,第185页,东京,新潮社,1982。

《上海》显露出了某些变化,则一定是朝向心理分析方面的。保昌正夫不像川端那样含糊其辞,他直截了当地说:“虽然《上海》被认为是横光作为新感觉派的最后写作,但它不只是这样的作品,应该承认,在试图把这部长篇的主人公参木的心理作为自我意识进行把握的部分,是小说写法从‘感觉’向‘心理’的转变。横光自昭和五年(1930)左右开始被视为心理主义的作家,但这从‘感觉’向‘心理’的转变,也可以说是作家自然发展的结果”<sup>①</sup>。这些解说,其实都是横光利一本人观点的延续和补充。1941年,横光回顾自己的文学历程时,曾说到他初期的写作最为重视“艺术的象征性”、“构图的象征性”,曾把文学视为“雕刻般的艺术”;而到了写作《机械》等作品时期,“我们的目标也从心理主义亦即人性主义的自信中自然生长了出来,发现了冲出唯物史观和自然主义重围的血路”<sup>②</sup>。

在横光新感觉派前期作品里,确实可以为以上的解说找到依据。把新奇的感觉凝缩到新奇的视觉画面,不仅是横光这一时期作品的构句方式,也弥散在小说的整体叙事里。如最具代表性的短篇小说《苍蝇》(1923),写山村驿站夏日里的沉滞气氛,旅客们等待的焦虑和无奈,不仅叙述者始终不动声色,还设置了一个更为漠然的苍蝇的眼睛,通过两个相互交错的冷漠视点,凝视着一群人茫然地乘上马车,茫然地走向悬崖。横光这一时期的小说情节大都随着视觉画面的移动而变化,而当写到决定人物命运或事件发展趋向的因素时,则较多强调琐细事物和偶然事件的作用,如《苍蝇》就把导致车毁人亡的原因,归

---

① 保昌正夫:《横光利一·人と作品》,《昭和文学全集》第5卷,第1117页,东京,小学馆,1986。

② 参见横光利一《解说に代へて(一)》,《三代名作全集·横光利一集》,东京,河出书房1941年10月;尽管横光此处所说的“初期”,虽然主要是《文艺时代》创刊之前的写作,但实际也可以涵盖《文艺时代》时期的作品。川端康成曾说,横光在《文艺时代》创刊以前的小说里已经显露出“新感觉”的特点,《文艺时代》时期这些特点得到了强化。参见川端康成《横光利一作品集解说》,初收创元社1952年版《横光利一作品集》,引自《川端康成全集》第29卷,第151页,东京,新潮社,1982。

结到马车夫每天必吃的“刚刚蒸好、谁也没有抓摸过的头屉豆包”。但我们还应该看到,自1926年起,横光的写作已经出现了一些变化,他的一系列以爱妻之死为题材的作品,如《春天的马车曲》(1926年8月)、《花园的思想》(1927年2月)等,便很注意刻画人物内心的微妙变化和意识的流动,以致被后来的评论家视为“心理小说”<sup>①</sup>。就此而言,“从‘感觉’向‘心理’的转变”,已经是横光利一“新感觉派”时期的题中应有之义,而非如横光、川端以及保昌正夫所说,是到了《上海》才出现的现象。应该注意的倒是横光在这些作品里刻画心理的方式,其关注点几乎全部聚焦于人物的意识本身,没有甚至有意摒弃从社会、经济、政治等方面对人的意识提出解释。最典型的例子可以举出《拿破仑与疥癣》(1926年1月),这篇小说把拿破仑不断发动对外军事扩张的深层动机,归结到拿破仑肚皮上顽强繁殖的疥癣对他心理的影响,从而把改变世界历史的重大事件,叙述成了变态心理学的病例。而在此更须要提起注意的一个问题是,1940年代横光利一明确宣称自己以心理主义突破唯物史观的重围,1950年代川端康成解说《上海》时的闪烁其词,其实都隐蔽了横光在《上海》写作前后对“唯物论”的热衷,这是否同时也隐蔽了《上海》所体现的横光写作的变化线索?

但在我们进入《上海》文本之前,还应该注意,这部小说其实存在着从杂志到单行本的版本变化。《上海》动笔于1928年横光利一从上海回日本之后不久,自同年11月起陆续刊载于《改造》杂志,1932年7月由改造社出版单行本时,横光便做了改动,后来,横光又对改造社的初版本做了修改,于1935年3月交由书物展望社出版。横光将书物展望社版称为“决定版”,至此《上海》才算最后定稿。而横光的修改,不仅是文字修辞上的推敲,对章节结构、人物关系也有调整,其间留下了他的思想与写作作风改变的印迹,因此,我们考察《上海》的时

<sup>①</sup> 参见栗坪良树《横光利一の虚構と体験》,《評言と構想》第1辑,1975年4月。同氏著《横光利一論》,第7页,东京,永田书房,1990。

候,必须考虑到这部小说文本的动态形成过程,从中寻找可供分析的线索<sup>①</sup>。比如小说开篇那段备受研究者们瞩目的文字,最初在《改造》杂志上发表时是这样的:

涨潮时分,江水高涌,便形成了逆流。熄了火的汽艇船头的波浪。船舵的行列。被抛到船外的货物堆积起来的山。铁索缠绕的黑色栈桥的桥腿。气象观测站显示风速平稳的信号旗飘向塔尖。海关的尖塔在夜雾里变得朦胧。在防波堤堆积的酒桶上坐着的苦力们身上湿漉漉的。残破的黑色船帆吱嘎作响,歪歪斜斜地漂浮在钝重的波涛上。

参木从街上转了回来。<sup>②</sup>(注:横线为本文作者所加)

在改造社初版本里,横光对这段文字做了一些调整,如把“熄了火的汽艇船头的波浪”改成“无数只熄了火的汽艇船头的波浪”(火を消して蟠集しているモーターボートの首の波),把“参木从街上转了回来”改为“白皙聪颖面孔宛如中世纪勇士的参木从街上转回到外滩”(白皙明敏な、中古代の勇士のような顔をしている参木は、街を廻ってバンドまで帰ってきた)。到了书物展望社“决定版”,改动就更多了,如上面引文中出现的一连串名词性短语句,便被删削、压缩成了

① 第二次世界大战以后由改造社刊行的《横光利一全集》(总23卷)、岩波书店出版“岩波文库”《上海》单行本(1956),都以书物展望社的“决定版”为底本,遂使其得以广泛流传。在中国,叶渭渠主编的《横光利一文集·寝园》卷(作家出版社2001年)所收下铁坚译《上海》流行较广,其底本也是书物展望社的“决定版”。本文引文主要依据改造社初版,引用其他版本时则加注说明。

② 这段文字的日文原文如下:満潮になると河は膨れて逆流した。火の消えたモーターボートの首の波。舵の並列。抛り出された揚げ荷の山。鎖で縛られた栈橋の黒い足。測候所のシグナルが平和な風速を示して塔の上へ昇っていった。海関の尖塔が夜霧の中で煙り出した。突堤に積み上げられた樽の上で苦力達が湿ってきた。鈍重な波のまにまに、破れた黒い帆が傾いてぎしぎし動き出した。  
参木は街を廻って帰ってきた。(横线为本文作者所加)

两个主语—动词的主谓关系句,并被移置到了参木转回到外滩和俄罗斯妓女并排坐在长条椅子之后:

参木和妓女并排坐着,沉默不语。无数只熄了灯的汽艇船头拴在一起,铁索缠绕的栈桥的黑色桥腿并列成行。(参木は女と並んで座ったまま黙っていた。灯を消して蝟集しているモーターボートの首を連ねて、鎖で縛られた栈橋の黒い足が並んでいた。)

篠田浩一郎、前田爱(1932—1987)是较早注意《上海》的开篇文字并进行了细致解读的研究者<sup>①</sup>,当时的文学批评界新秀小森阳一延续了他们的思路,但不满意篠田和前田仅仅把文字符号与所指内容看作是“一一对应的静止”比喻,认为恰恰是文字符号本身构成了可以“无限反转”的“象征交换”关系,并由此入手,对这段文字与小说的整体结构做了精彩分析<sup>②</sup>。不过,无论篠田、前田还是小森,其着眼点主要都集中在《上海》开篇文字的隐喻和象征意义,分析重心都放在了词语意象上,而在我看来,横光利一对《上海》开篇部分句法结构的调整同样值得重视,特别是他把名词性短语句改写为主谓关系句的行为,其隐含的意义显然并不限于一般的字句推敲<sup>③</sup>。概言之,在《上海》的写作过程中,横光利一已经开始有意识地摆脱以往那种过分专注视觉图景表层的习惯,也不再满足脱离社会条件孤立地解析人物心理,他不仅在修辞层面更注意使用动态的句式,同时,也更为自觉地在动态

① 参见篠田浩一郎:《小説はいかに書かれたか——「破戒」から「死霊」まで》(东京,岩波书店,1982)、前田爱《SHANGHAI 1925》(收同氏著:《都市空間のなかの文学》,东京,筑摩书房,1982)。

② 参见小森阳一:《文字・身体・象徴交換—流動体としてのテキスト「上海」》,《昭和文学研究》1984年1月。同氏著《構造としての語り》第509~511页,东京,新曜社,1988。

③ 林少阳在分析《上海》的比喻结构时,曾提出应该把句子而不是词语“视为比喻理论的基本单位”,但他当时的关注重心主要放在了汉字结构的隐喻意义。参见同氏著:《“文”与日本的现代性》,第130页,北京,中央编译出版社,2004。

的社会结构中考察和分析人物的行为与内心。正因为横光坚持把这种方法贯彻到小说的整体叙事之中,才会感到开篇那些名词性短语句子有欠协调。

横光利一这种新的叙事追求,在《上海》的“序篇”里已经表现得相当明显。自1932年改造版单行本刊行时起,《上海》各章统一用数字排序,初刊于杂志时以若干章为一个独立单元(篇)的标记便因此抹消,而在我看来,那些标记其实是理解小说的重要线索,有必要在解读时重新提起。这里所说的“序篇”,指的是小说的第1~10章。这部分文字最初在《改造》杂志上发表时曾注有“一部长篇的序篇”字样,还有一个颇为奇特的标题:《澡堂与银行》(《風呂と銀行》)。把性质差异很大的词语、意象并置在一起,横光使用的仍然是新感觉派的句法,但“澡堂”和“银行”,无疑抓住了殖民地都市里资本与消费的典型表征<sup>①</sup>。小说中的几位主要人物在这样的环境相继登场,而值得特别注意的是,这些人物,已经不像横光前期作品人物那样身份模糊,仅仅作为抽象的类型化符号存在,他们都有明确的社会身份标记,其行为和心态,也都明显受制于各自所处的社会位置及相应的变化。如开篇在外滩出场的参木,他那悠闲潇洒的神态,特别是那有意识的恶作剧行为:挑逗土耳其浴场老板阿柳的妒火,导致自己爱恋的浴场女侍阿杉失业,内心却没有负疚的沉重,无疑都和他银行职员衣食无忧的生活状态相一致。直到参木自己与银行主管发生冲突而被解雇(第8章)之后,才同病相怜地感受到了阿杉的灾难处境。同样,另外一位重要人物甲谷出场时,小说不仅明确交代了他作为跨国公司木材推销商的身份,还细致描述了世界政局变化、市场行情起落对其生计和心态的影响。如第8章便写道,当甲谷接到来自英属殖民地新加坡的总公司电报时,他不仅知道自己回程路费的申请被回绝,还感到在上海娶回

<sup>①</sup> 据祖父江昭二《〈上海〉论——初出と初版本との比較を中心に》(伊藤虎丸等编《近代文学における中国と日本》,汲古书院1986年)说:《上海》里写到的土耳其浴“澡堂,可能在当时的日本还不存在,但在半殖民地中国的国际化都市上海,已经不算稀奇”。

一个妻子的计划也随之破灭,而导致这一结果的原因则来自“英国政府撤销橡胶贸易限制的声明”：“虽然他知道,英国偿还美国的战争债款,一直依赖新加坡的锡和橡胶,却未曾想到这会造新加坡的市场恐慌,木材滞销,其影响甚至延伸到自己寻求配偶。”还在《澡堂与银行》刚刚发表的时候,政治世家出身的作家犬养健(1896—1960)就从中看到了横光利一写作的变化,敏锐指出:“严密地说,尽管《澡堂与银行》里多少还存在着对颓废和虚无主义的危险依恋,但这部作品里回旋着的各种音调的性爱,都只是第二位的。这部作品的根本主旨,是剖面地展现现代经济生活的宏大的结构方法。”<sup>①</sup>

《上海》这种结合社会政治、经济变动描叙人物性格、命运和行为、心理变化的方式,显然已经与《拿破仑与疥癬》大为不同,倒有些接近同时代无产阶级文学作家的路数。而这样的“接近”是有缘由的。如前所述,奔赴上海之前,横光利一曾和无产阶级文学——亦即他所说的“共产主义文学”展开过激烈的论战,但在20世纪20年代的日本,“对马克思主义的向往是知识界流行的风潮”<sup>②</sup>,马克思主义理论几乎成为社会共享的知识,即如努力促成横光利一写作《上海》的改造社,就在1927年把马克思的巨著《资本论》印成一册一日元的廉价丛书本,销售数量一举达到15万套<sup>③</sup>。从1928年6月起,该社又分卷刊行《马克思恩格斯全集》,并于同年9月,出版了《经济学全书》;收入该“全书”的《唯物史观经济史》作者山川均(1880—1958)等“劳农派”社会主义理论家的文章也大量刊登在《改造》杂志上<sup>④</sup>。这些都反映了当时的日本知识界读书界浓厚的马克思主义氛围。而从横光文章中

① 犬养健:《我が「横光利一論」》,《改造》1929年2月号。

② 参见林少阳:《“文”与日本的现代性》第110~111页,北京,中央编译出版社,2004。

③ 参见林淑美《昭和イデオロギ一》,第438页,东京,平凡社,2005。

④ 参见関忠果等编著《雑誌「改造」の四十年》第133~138页,东京,光和堂1977。山川均:社会主义活动家、理论家,1922年曾参与创建日本共产党,但不久脱离,1927年创办马克思主义理论刊物《劳农》,由此被视为“劳农派”的代表人物。据関忠果等统计,《改造》自创刊的1919年至1937年间,发表山川均的文章“整整两百篇,几乎每一期都有其撰稿”。

对马克思、列宁著作的引用,也不难看出他对此类理论的熟悉,细致考察他在这一时期写下的《新感觉派与共产主义文学》、《关于文学的唯物论》等文章<sup>①</sup>,更可以发现,尽管横光猛烈攻击“共产主义文学”的最大缺陷是不重视个性,用政治取代了文学,认为共产主义作家的个性都被马克思、共产党的指导理论以及普罗文学组织束缚住了,但他并不反对马克思的唯物论思想,甚至更为激进地批评共产主义文学家们的“辩证唯物论”不够彻底,进而提出“现实的唯物论”进行对抗。横光认为,这两种唯物论的最大区别在于如何处理个性(亦即作家的主体意识)与现实的关系,而他的“现实的唯物论”文学观,在作为表现符号的文字、作家个性、运动的物质(现实)三项要素中,特别强调的是“个性”。同时,横光还对他所说的“现实”做了定义,称自己所说的“现实”是不断变化的,亦即“被时间支配的现实”。那么,在横光看来,当时的人们所共处的“被时间支配的现实”是什么呢?他在《关于文学的唯物论》一文里做了这样的说明:

……我们所共有的变化,就是在日本国土之内政治之下度过的每日每日的时间。而这每日每日的时间,就是我们日本国的现实速度。如果我们认为现实是有速度的资本主义国家主义,那么,我们共同接受的外界变化,无疑是就是资本主义国家主义的变化。并且,既然我们生存于现实之中,我们就绝无可能飞跃出现实,因此,我们之中的任何人,都不能不受到资本主义国家主义的现实速度的影响,而我们的个性,也不能不跟随着这现实速度的变化而变化。<sup>②</sup>

① 《新感觉派与共产主义文学》(《新感觉派とコンミニズム》),《新潮》第25卷,第1号,1928年1月1日;《关于文学的唯物论》(《文学の唯物論について》),《創造月刊》第1卷第1号,1928年2月1日。在这一系列文章中,横光利一把无产阶级文学统称为“共产主义文学”。

② 引自《定本 横光利一全集》第13卷,第100页,东京,河出书房新社,1982。这篇文章最初收入论文集《書方草紙》(东京,白水社,1931)时改题为《唯物論の文学論について》,《定本 横光利一全集》据此收录。

横光明确表示：“我们的文学，应该以被时间支配的现实物象为对象”，同时认为，共产主义文学的辩证唯物论的不彻底性，就表现在它包含了“社会主义的预言”和对有计划有目的的规定方向的“臆测”，是以“无视时间空间的空想理论”而非现实本身为对象的<sup>①</sup>。在这一脉络上，我们应该可以理解，横光利一最初为何把《上海》的题目拟为“一个唯物论者”，很明显，他其实是要写一部比同时代的无产阶级文学更彻底的“唯物论小说”。但正如小森阳一指出的那样，横光的“现实的唯物论”，把“现实”限定在作为“单一民族国家”的日本，是“日本国土之内政治之下”的现实<sup>②</sup>，这表明，来上海之前，横光利一的“唯物论小说”构想，并没有考虑到多国势力聚集的殖民地都市的复杂性。就此而言，1928年的上海之行，不仅给横光利一提供了写作的素材，更给他提出了新的问题。

横光后来曾多次谈论过他的这次上海经历，尽管由于每次谈论的具体语境不同，他的叙述和阐释也不无变化，但总体说来，资本的流动和英美统治的租界的社会形态，给横光留下了特别深刻而感性印象的。他回忆说：“到上海的最初感觉是，这里所有的一切都在银钱上流动。”但即使同样是资本主义的风景，这里的货币流动方式也与日本国内大为不同，上海“满街挂着‘钱庄’招牌的货币兑换店”让他感到特别触目。横光还“曾到黄金交易所去参观，努力了解金银交易的波动和棉花的买卖方法”，后来，他的兴趣又逐渐转到“租界内各国的组织和关系”<sup>③</sup>。横光特别关注上海的公共租界，他说：“自从昭和三年写作《上海》以来，公共租界就是我的思绪经常重返的一个问题故乡。”<sup>④</sup>

① 参见《定本 横光利一全集》第13卷，第101页，东京，河出书房新社，1982。

② 参见小森阳一：《文字·身体·象征交换—流动体としてのテキスト〈上海〉》，《昭和文学研究》1984年1月。同氏著：《構造としての語り》第516页，东京，新曜社，1988。

③ 横光利一：《静安寺の碑文》，初刊《改造》第19卷，第11号（支那事变增刊号），1937年10月10日，引自《定本 横光利一全集》第13卷，第414页。

④ 横光利一《支那海》，《东京日日新闻》1939年1月5~8日、10~13日连载，引自《定本 横光利一全集》第13卷，第439页。

这也许与横光当时投宿的地址不无关系。当时横光借住的施高塔路千爱里45号,位于新公园(后改称虹口公园)附近<sup>①</sup>,是自19世纪末开始大批涌入上海的日本人集中聚居的地区。不过,尽管这里俗称“日租界”,其实属于英国主导的公共租界“越界筑路”部分<sup>②</sup>。而按照当时公共租界的规定,租界内外国居民须拥有一定地产、缴纳一定额度的税捐,才具有参加纳税人大会的资格;纳税人大会具有立法权,可以选举租界行政机关工部局董事,但董事候选人必须拥有比选举人更高的财产资格。也就是说,租界内选举权的基准是“物产”和“捐税”,而不是“人”<sup>③</sup>。这种由英美列强制定的所谓民主自治原则,不仅把中国人排斥在外<sup>④</sup>,也限制通过甲午战争、日俄战争挤入列强行列的后来者日本。1916年居沪日本人已经接近两万,在上海的外国人中位居第一,且有第一次世界大战欧美无暇东顾之机可乘,其争取租界参政权的结果,也仅获得工部局董事会一个董事的席位。到1927年,日本又增加了1席,在董事会中形成了英国5人、美国2人、日本2人的格局<sup>⑤</sup>。而横光利一借住的友人今鹰瓊太郎的宿舍,就是今鹰供职的东亚兴业株式会社为了增强日本人在租界的发言权,向日本政府借款修建的<sup>⑥</sup>。可以想见,居住在这里的横光,肯定会对各个国家的力量冲突与角逐有切肤感受。

文学史家加藤周一曾把1918年至1923年间的青年称为“一九〇〇年的一代”,认为他们是“通过进口的书籍”,而不是像森鸥外(1862—1922)、夏目漱石(1867—1916)一代是通过切身体验接触“西方”的。

① 参见井上谦《評伝 横光利一》,第231页,东京,櫻楓社,1975。

② 参见村松伸《上海——都市と建築 1842—1949年》,第76~81页,东京,PARCO出版,1991。

③ 参见费成康:《中国租界史》,第160~166页,上海,上海社会科学院出版社,1991;日本NHK取材班编《魔都上海 十万の日本人》,第38~40页,东京,角川书店,1996。

④ 有关租界排斥华人参与市政管理和租界华人争取参政权的斗争,费成康《中国租界史》有清楚描述,见该著第190~197页。

⑤ 参见日本NHK取材班编《魔都上海 十万の日本人》,第38~40页。

⑥ 井上谦《評伝 横光利一》,第231页。

新感觉派作家横光利一、川端康成无疑都属于这样的一代,他们所憧憬的欧美,其实是被翻译的欧美;“他们的所谓‘新感觉’,主要是翻译文学培育出来的第一代小说家对日本語的感觉”<sup>①</sup>。他们所以能对欧美形形色色的现代主义不加区分地照单接收,而没有不协调之感,就是因为,从一定意义说,他们所面对的是熟悉的“他者”,并不陌生的“异文化”。但横光利一在上海直接接触到的“欧美”,无疑与他原来的憧憬和想象大为不同。《上海》的序篇部分写甲谷在萨拉逊舞厅看到自己爱恋的舞女宫子在欧美商社高级职员包围中陶醉的情景(第4章),已经对此做了某种暗示,而在第11章,一向以相貌肖似外国人(欧美人)而自傲且能“操着流利的法语和德语”的甲谷,不得不在宫子面前承认自己无法“以肖似外国人的相貌去和外国人竞争”,愤慨而屈辱地“哀叹自己的腿短”。这些情景表明,横光已经意识到了“欧美”是需要重新确认的陌生存在。

小说《上海》显示出了横光利一处理新经验的努力。如果说,人物的社会身份、位置与人物性格、命运的关系,是横光同时代的无产阶级作家普遍关注的问题,那么,《上海》出场人物的社会身份上特别凸现的民族、国家的标记,则表明上海经验使横光获得了观察、思考这一问题的特殊视角。他企望重新确认作为外国人的“他者”,无疑同时也是在重新确认作为日本人的自我。《上海》序篇浓重描述的主人公参木的故事,已经明显透露出横光的关注重心更在于殖民地都市情境中日本人的身份和认同。参木对自己的顶头上司——银行主管侵吞存款的愤怒与大胆揭发,以及最终被解雇的结局,在同时代的社会批判小说里本是一个可以自足的情节,但在《上海》,这仅仅为参木思考自己的身份与认同设置了一个契机:

从明天开始应该怎样生活下去,完全无法预想。可是,回日

---

<sup>①</sup> 加藤周一《日本文学史序说》下册,第399~400页,叶渭渠、唐月梅译,北京,开明出版社,1995。

本去吗,那就更没有出路。好像哪个国家都是如此,集聚到支那这块殖民地的人,如果回到本国,是完全没有办法生活下去的。于是,这些被本国剥夺了生活途径的各个国家的人们便汇聚到了一起,建造了一个世界上没有前例的独立国家。但是,这些不同种族的人们,却又都成了为各自国家竞相吸吮支那富源的吸盘。因此,在这里,一个人的肉体,无论怎样无所事事,甚至只是糊糊涂涂的呆着,只要那个肉体占居了一个空间,除了俄国人,都将是爱国心的表现。——参木这样一想,便笑了出来。事实上,如果他呆在日本,肯定要消耗日本的食物,但只要留在支那,他的肉体所占居的空间,就变成了不停流动的日本领土。

——我的身体就是领土。我的身体,阿杉的身体,都是领土。  
(第9章)<sup>①</sup>

置身于殖民地都市里的参木,无疑属于“被本国剥夺了生活途径”的一群,是脱离了本土的离散者,所以,在小说的开篇部分,写他回望日本,思念的仅仅是故里、母亲和曾经的恋人,甚至认为自己的生存意义全部牵系于此:“我活着是为了尽孝道。我的身体是父母的身体。”(第1章)当然,作为开设于殖民地都市的日本银行职员,参木还保有和本国人的“种族”连带,但当他挑战自己的上司,宣布与供职的银行诀别时,显然也意味着要与具有“种族”连带的日本人群体诀别。而恰恰在这样的时刻,参木开始意识到了自己的身体和本国的关联,也就是说,对上司的反抗行为,最后竟导致了参木向更大的日本人共同体——日本国家的认同,其间的转折跨度可谓巨大。如果在新感觉派时期,横光也许会对此给予一个偶然性的解释,但在《上海》,他却希望

---

① 据《改造》杂志1928年11月号《風呂と銀行》译,在1932年改造社初版本里,此段文字有改动,如“竞相吸吮支那富源”(支那の富源を吸ひ合ふ),便被改为“竞相吸吮过剩的土货”(余りある土貨を吸い合う)。引文中的“支那”无论在当时的一般日语表达还是横光的小说中,都隐含着对中国的认识和态度,故保留原来的标记方式。

指出决定参木心理变化的社会原因。与甲谷的故事不同,在参木这条线索上,从小说开篇便闪烁出现的俄罗斯流亡者起了重要作用,这表明横光注意到了租界都市内“各国的组织和关系”的多层重叠,注意到了可以作为“他者”的“外国人”的复数存在。“参木思索着在自己周围游动的那些旧俄时代的贵族,他们的女人在各国男人胯下匍匐度日,男人们则沦落为各国人中最底层的乞丐。”(第9章)这些因国内爆发的革命而流亡的人们生活惨状,显然在警示参木:如果不想陷入同样境地,就不能不维系自己的身体和国家的联结纽带。

不过,在《上海》序篇将要结束的部分,横光也写道,当参木进一步追溯俄罗斯流亡者的沦落原因,认定造成如此后果的正是他们“自己的同胞”之后,也转而追问导致自己和阿杉陷入困境的原因,而此时,那个“可憎的银行主管的面孔便立刻浮现在眼前”。尽管接下来小说插入叙述者的评述说:“他忘记了,憎恨自己的上司,和憎恨自己的祖国结果相同。而在支那,一个日本人如果不承认自己的祖国,除了去做乞丐或妓女,别无其他生路。”<sup>①</sup>(第9章)但这恰恰表明,参木的焦虑还没有完全解消,向国家共同体的认同,并没有化解共同体内部不同阶层的矛盾与冲突。而从小说叙事的整体结构来说,至此也仅仅是序幕初启。横光不仅提起了同时代作家较少注意的殖民地语境下的身份认同问题,还将在帝国主义民族国家与社会阶层—一阶级的复杂纠结中,进行多层面的探究。

#### 四、共同体“正义”与历史事件的文本化

从《上海》序篇已经可以看到,被横光利一称为“世界缩图”的殖民地都市,并不是世界各地离散者的自由聚合之地。在这座由“各国

---

① 据《改造》1928年11月号载《風呂と銀行》译,杂志初刊本上被删掉的字句据改造社初版本增补。

建造起来的公共都市国家”里<sup>①</sup>，仍然体现着各个国家的力量对比关系。《上海》序篇所描绘的甲谷与欧美人围绕舞女宫子的竞争，隐喻地表现了“租界日本人”对帝国主义的欧美列强既恨又羡的矛盾心态，而俄罗斯流亡者的境遇，则成了他们认同帝国主义民族国家的正当化证明。但无论是小说的叙述者，还是主人公参木，似乎都对这种正当性的理由信心不足，小说第10章写一向持身严谨、恪守传统道德的参木在决定了自己的社会认同之后，竟然禁不住色情诱惑，走进阴暗堕落的弄堂，明显带有一种嘲讽。而当殖民地都市中另外一个群体——中国人（小说中写作“支那人”）浮现出来的时候，参木的选择的正当性就受到了更大的质疑。小说的第二篇，即第11章至第21章，在《改造》杂志刊载时题名《足与正义》（《足と正義》），表明作者也意识到，在参木确认自我认同关系的脉络上，社会伦理意义上的“正义”是一个无法回避的问题。

由于旧日恋人竞子的哥哥高重的推荐，失业的参木得以在日本人开设的东洋棉丝公司重新就职，并成为管理层成员，这使得他原来在日本人群体内部遭遇的阶层矛盾——也就是他与银行主管之类的冲突自然消解，小说中的这条问题线索也由此而中断。但从参木给高重提出的问题，可以看出，他又面对着一个新的道德困扰：“你既然在职工管理科工作，如果有时职工提出的要求，你自己也认为是正确的，是不是也会觉得为难呢。”也就是说，参木想到了面对被管理者——支那工人时必定遭遇的道德良心问题。当然，因为小说在参木提问之前，设计了高重发表的一套所谓“支那人以说谎为正义”的“哲学”议论，已经把作为普遍道德原则的“正义”相对化，将其视为任由各类共同体（国家、阶层）根据自己利益自行解释、可以朝向任何方向旋转的“转椅”，所以，高重可以洋洋自得地向参木传授自己如何按照“我们

---

① 参见横光利一：《支那海》，引自《定本 横光利一全集》第13卷，第439页。

的阶级习惯”，以软硬两手应对“支那工人”的心得和经验（第18章）<sup>①</sup>。

但小说也写道，高重的教诲并没有立刻奏效，参木只是将之视为一个年长者的信口开河。这表明，作为一个在人物心理刻画方面积累了丰富经验的小说家，横光清楚知道不能把参木的转变做简单处理。在接下来的情节里，小说描写参木在新的工作岗位——东洋棉丝公司交易部观察国际市场行情，特别是作为该公司最重要的原料——棉花价格的起落消长，从而看到“英国势力在东洋的崛起”，以及“东洋金融的支配权将完全落入英国银行手中”的趋势，继续为参木的思想变化提供了外在依据。就小说的隐喻意象脉络而言，参木在显示国际市场行情波动的揭示板上看到的英国与日本的经济角逐，应该是萨拉逊舞厅欧美职员和日本人甲谷形体对比的延展，但应该注意的是，“日本”在这里置换成了“东洋”。这应该不是随意而为的即兴修辞，这样的置换，可以使日本因“东洋”国家的地理位置而涂染上被“西洋”强国欺辱的悲情色彩，从而把争霸“东洋”转化为具有正义性的自卫。一直自称“虚无主义者”的参木，之所以在此生发出“忧国”情思，望着黄浦江里“各奉本国之命排开炮阵”的军舰（其实日本的军舰也在其中），心安理得地喊出“最急要的是先做东洋的统治者！”（第19章），无疑就是这一逻辑的产物。

而按照这样的逻辑，日本既在“东洋”之中又在“东洋”之外的位置，也决定了参木在思考自己认同的“正义性”时，不能不面对真正被包括日本在内的外国资本压榨的殖民地民众。《上海》第23章，也就是在《改造》杂志上标记为“长篇第三篇”的第2章部分，参木陪同高重巡查棉纺工厂时，他便被投置到了这样的情景中。当高重告诫参木：“在这个工厂巡查，虚无主义和正义之类，都是有害的。只有堂堂

---

<sup>①</sup> 在下铁坚的译本里，删去了高重的这段议论。

正正的恶,才是火车头!”<sup>①</sup>并要求参木“把手放在手枪上”时,参木无疑已经被推到了必须在善与恶、正义与不义之间做出明确选择的严峻关头。在《上海》的整体结构中,这无疑是相当重要的一章,作者以曲折摇曳的笔触,展示了参木的心理变化过程。这个经常陷入冥思的“虚无主义者”,曾经反抗过资本权力的象征——银行主管的“中世纪勇士”,不可能像高重或甲谷那样站在本国资本的立场上做本能反应,轻易把“正义”视为可以随意旋动的“转椅”,而这也正是他的思想痛苦之所在:

在一连串圆弧形摇柄中间,流动着男工们毫无表情的面孔。怒涛般的棉堆啮噬着瑟瑟颤抖的机械。

参木走进棉花堆中间,便想到一个经常思考的问题:这是为生产而设的工业,还是为消费而设的工业?参木的思想如同疲惫的飞蛾,在这两种旋转的动力之间翻滚。他同情支那工人,但是,埋藏在支那的原料如果因为这种同情而继续埋藏在那里不动,何来生产的进步,消费又怎样成为可能?资本为了进步,是要动用一切手段发掘被埋藏的原料的。工人们的劳动,如果憎恨资本的增大,那就反抗吧。

……参木紧握手枪枪柄,环视着四周的工人们。但是,突然他想起,自己也和工人们一样,是痛恨资本增大的队伍中的一员。

在环绕的机械中,他的气力突然消散。

① 此处据《改造》杂志1929年6月号载《掃溜の疑問》译,日文原文是这样的:「……高重は再び日本語で、彼(参木)に向かって力をつけた。「君、この工場を廻るには、ニヒリズムと正義とは、禁物だよ。ただ豪快な悪だけが、機関車なんだ。いいか。勝てば官軍、負ければ賊軍。押すんだ。」但在改造社初版本里,划横线的文字改为:「鋭さと明快さとは、禁物だよ。ただ朦朧とした豪快なニヒリズムだけが、機関車なんだ。」(敏锐和明快,都是有害的,只有朦胧而豪爽的虚无主义,才是火车头。)而到了书物展望版“决定版”,「勝てば官軍、負ければ賊軍。押すんだ」一句又改为「ぐっと押すんだ。考へちゃ駄目だぞ」(不动声色地去干,思前想后是不行的!)

自己应该朝哪里射击？如果射击，那应该是工人们所要攻击的目标。——归根结底，他必须朝自己的祖国开枪。

可是，他想：如果祖国不雇用这些支那工人呢？<sup>①</sup>

在此，横光利一又一次出色地运用了描写人物心理大跨度转换的技术，以一个转折段落，陡然把参木的问题引向另外一条思路：“如果祖国不雇用支那工人，那么，取而代之的肯定就是英国和美国。如果英国、美国雇用了支那工人，那么，日本随后似乎也不能不被他们所驱使。”沿着这样的思路，参木的思绪盘旋回到国际市场上的棉花行情，想到英国棉纺工业资本在该国政府“重商主义”政策支持下，对日本纺织业形成的“明显挤压”，同时，也想到美国资本在英日竞争中坐收渔利，以及苏联所进行的“革命”策动背后的企图；而一旦进入国际政治经济角逐的情景中，参木对“支那工人”的同情乃至认同情绪便自然消解，“支那工人”之间涌动的“马克思主义浪潮”，甚至成了促使他重新确认向自己的“祖国”认同的条件。小说写道，正是由于参木认识到“祖国的资本处于两面夹击境地”，所以，他才感到“无所适从”，“只能握着枪柄四处游逛，他能够射击的目标，已经只有头上的天空了”。

需要说明，在改造社初版本里，上面引文中划横线的文字，也就是参木想到“自己也和工人们一样”的那部分心理活动，统统都被删去了。这在作者，应该是另有意图，但这样的删节，显然淡化了参木内心的多层面内涵和剧烈起伏。而就参木的心路历程而言，这无疑是一个相当关键的时刻。在工人阶级的国际连带与帝国主义跨国资本利益冲突的复杂纠结中，他最终做出“举枪向天”的选择，表明他尽管认同

① 此段引文据《改造》杂志1929年6月号载《掃溜の疑問》译，横线为引用者所加，日文原文是这样的：「しかし、ふと彼は、彼自身が、その工人達と同様に、資本の増大を憎まねばならぬ一人であることを思ひ出した。と彼は機械の中に崩れ出した。何を自分は撃たうとするか。撃つなら、彼らの撃たうとするそのものだ—所詮、彼は母国を狙って発砲しなければならぬのだ。」

了“祖国的资本”，却还不能认同高重的“堂堂正正的恶”，因此，在随后和中国工人运动激流遭遇时，“无所适从”便成了参木的立场和姿态。

这里所说的中国工人运动激流，指的是1925年发生于上海的著名的“五卅运动”。《上海》第23章描写的东洋棉丝公司纱厂“骚乱”，应该属于运动的前奏，而第30章描写的工人“暴动”和遭枪击，则明显指涉的是1925年5月15日在日资企业上海内外棉纱厂发生的顾正红事件<sup>①</sup>，随后，横光便以此次工潮发展到“五卅事件”的过程为线索，展开了小说后半部的情节。这样的叙事构成，在同时代的日本与中国的小说中都是比较少见的，因此，《上海》与“五卅事件”以及“五卅运动”的关系，便成为有关这部小说研究所关注的重心之一。而自从小田切秀雄（1916—2000）批评横光把中国工人的罢工场面描写成了“非人性的”、“物理学意义上的力的冲突”<sup>②</sup>，《上海》作者表现中国工人罢工场面的方法，也成为研究者持续讨论的话题。如前田爱的那篇著名的论文，便在充分肯定小田切秀雄看法的基础上，进一步追问了横光采取此种描写方法的原因，认为《上海》作者“想象力的跃动起点”，其实受制于给他提供素材的内外棉纱厂（亦即小说中东洋棉丝公司的原型）日本劳务管理者的视点。前田援引了有关内外棉纱厂日本劳务管理者随意虐待中国工人的历史记载之后分析说：“那些随意殴打中国工人的管理者的感觉，与（小说中）把‘有血有肉的工人暴动’还原为物理学式的暴力的‘眼睛’，显然是有关联的。横光利一运用新感觉派的手法，洗练地表现了透过工厂管理者的‘眼睛’看到的暴动情景。”<sup>③</sup>他还特别举出小说第30章（展望版第31章）一位中国工人（顾

① 上海内外棉纱厂，日文名称为“内外棉株式会社”。

② 参见小田切秀雄：《横光利一〈上海〉》，《岩波讲座 文学の創造と鑑賞》，1954年11月；《〈上海〉解说》，《上海》岩波文库本，1956年1月。

③ 前田爱《SHANGHAI 1925》，同氏著《都市空間のなかの文学》，第381～382页，东京，筑摩书房，1982。

正红即其原型)被枪杀的场面,认为横光“把‘隶属于工部局的印度警察’描画成枪杀事件共犯者的‘虚构’,只能理解为是想把中国工人的正当主张矮化为无理取闹。这是不是横光的有意歪曲,无法确认,但其结果,却是把内外棉纱厂经营者极力回避事件责任的逻辑,混入到这一场面的上下文(context)之中”。

小田切秀雄和前田爱以后的研究者,大都认可他们从《上海》里的“历史事件”与“艺术表现”的关系分析作者视“人”为“物”的所谓“唯物论”的小说方法,认为他们的分析触及到了横光利一“历史认识”的核心。但近年也有研究者提出异议,争论焦点主要集中在小说第30章的枪杀中国工人事件,即横光把开枪杀人写成是印度警察和日本劳务管理人员(高重)的共同责任,是不是以“艺术虚构”歪曲了“历史事实”?滨川胜彦举出《大阪每日新闻》晚刊1925年5月17日的报道,广重友子举出《东京朝日新闻》同日的消息,说明有关顾正红死难事件,在当时的日本能够获取的消息是很受限制的<sup>①</sup>,而横光小说里的描写,在这“‘被限制的普遍认识’范围之内”,“并不是有意歪曲事实”<sup>②</sup>。井上聪还举出内外棉纱厂工会当时发表的《为日人惨杀同胞顾正红呈交涉使文》,首先肯定“这份史料是中国工人方面写于事件发生之后的报告书,具有很高的可信性”,然后说:“重要的是在这份中国方面的史料里也记录有印度警察开枪,这可以作为横光作品绝不是故意把印度警察描写成共犯的证明。”<sup>③</sup>

其实,从前引前田爱论文中的文字不难看到,前田的着眼点,主要不在印度警察开枪情节是否符合史实,而在于小说把受雇佣的印度警察描画成枪杀中国工人事件“共犯”的叙述笔法,其结果是隐蔽了真正的责任者;至于横光的如此描写是否属于“有意”行为,前田爱仅仅做

① 参见滨田胜彦:《論考 横光利一》第5章(和泉书院2001年)、广重友子《横光利一〈上海〉中的空间表现》(收《中国的现代性与城市知识分子》,上海,上海古籍出版社,2004)。

② 参见井上聪《横光利一と中国》,第251~252页,东京,翰林书房,2006。

③ 井上聪《横光利一と中国》,第252~253页,东京,翰林书房,2006。

了一个疑问式推断。但井上聪等人的“考证”，纠缠的恰恰是前田并未问题化的问题（亦即印度警察是否开枪），而对前田所追究的真正“责任”所在，却置之不顾。这不仅没有重新落入“纱厂经营者极力回避事件责任的逻辑”之嫌，也不可能没有生产性地推进前田的分析。

在我看来，更需要考察的是历史事件进入小说文本之后，在叙事结构中被赋予了怎样的功能和意义。就此而言，小说主要人物参木在开枪现场的“缺席”值得特别注意。“从暴徒闹事的那天夜晚起，高重就没有见到参木。”第30章开篇的这段交代，无疑是作者的有意设计。也就是说，尽管第23章写参木持枪陪同高重到工厂巡查，不无为后来做铺垫的意味，但横光最终还是没有把参木推到开枪与否的严峻关头。这固然可以说是小说作者本人回避选择的一种技巧，同时也表明，在他的构想中，参木和公然以恶为“正义”的高重之流还是有区别的。前田爱把《上海》称为“透过工厂管理者的‘眼睛’”的叙事，显然忽略了横光利一所做的刻意区分。

但小森阳一把在开枪事件之后参木在街头“寻找中国共产党员芳秋兰”的行为，解释为接近“‘革命’的浪潮”，认为“参木的身体所接近的‘革命’浪潮、将其裹挟进去的‘革命’、‘速度’=‘时间’，在消解那种把他的身体和国家超越性地合而为一的调和意识方面，发挥了作用”<sup>①</sup>，似乎也有些言之过急。不必说，所谓“‘革命’的浪潮”，是小森后设的分析概念，在《上海》里，无论叙述者还是主要人物参木，都没有表露出类似的认识。而按照小说的表述，开枪事件之后重新出现的参木首先感受到的是“令人恐怖”的经济波动（第33章），以及“日本人被袭击”、“日本人的货物被抢劫烧毁”等各种恐怖消息（第34章）；“五卅”之后，参木所感受到的情况更为恶化，“海港里流言谣言满天飞，将要被杀害的外国人宅门柱上都被画上了白粉记号”；“无论是谁，

<sup>①</sup> 小森阳一：《文字·身体·象徴交換——流動体としてのテキスト〈上海〉》，同氏著《構造としての語り》，第518～519页，东京，新曜社，1988。

都无法预料这座海港内外会混乱到什么程度”(第35章)。《上海》文本内的情节时间可以与“五卅事件”的历史时间大体对应的部分,亦即从第30章到结尾的第45章,正面写到事件本身和工人“暴动”场面的文字只有两章,而描述大罢工浪潮导致的恐慌、混乱和无序,特别是充溢整个海港的暴力“排外”氛围,则占了主要篇幅。由此能够看出,小说作者的着眼点,其实主要并不在中国工人的“暴动”或“革命”浪潮,而在“暴动”给租界里的外国人=日本人带来的困难和威胁。如果想透过小说文本考察作者的“历史认识”,这肯定是不可忽视的线索。

从《上海》的整体叙事看,作者对“五卅事件”做如此的文本化处理,无疑也保证了小说结构的一致性,呼应了“序篇”提起的有关殖民地都市中日本人的身份和认同问题,并给这一主题的深入展开提供了新的“历史”语境。正是在大罢工后的“混乱”情境中,参木又“重新意识到自己是日本人”,而这样的意识之所以产生,则因为“他曾经多次被告知自己是日本人”,并且,这种“被告知”,是通过他的“作为祖国的表现形式的肉体所遭遇的危险”切身体会到的。在参木看来,他所面对的危险就来自那些“突生长出獠牙的野兽”般的“排外”人群,所以,尽管他“可以让自己的心灵自由地脱离肉体,忘记祖国”,但“他的肉体却无法反对外界强行把他指认为日本人”(第35章)。渲染流落到殖民地都市的日本人向“祖国”认同的被动性,是《上海》后半部分叙事的突出特点,特别是在第40章以后,随着租界里“日本街的食品断绝”,这一色彩变得更为浓厚;参木、甲谷和宫子,无论他们的社会身份、性格、人生观乃至政治立场有多少差异,现在都因为身为外国人=日本人而被无差别地放置到了同样遭受饥饿和危险的境遇中。他们都和东洋棉丝公司纱厂高重等人的开枪事件没有直接关系,作为高重的弟弟,甲谷从自身利益出发,甚至咒骂“和印度人”一起用子弹把城市搞乱的哥哥是“混账”(第41章),但是,他们却必须共同承担高重的子弹和中国工人罢工浪潮带来的后果。可以说,《上海》的描写,给这群租界日本人的“连带”关系赋予了近似于丸山真男(1914—

1996)所说的“命运共同体”的意义<sup>①</sup>。而小说结尾所设置的情节：曾经在“五卅”之日冒险救出中国共产党员芳秋兰的参木再次准备向“秋兰所在的支那街”走去的时候，突然被不明身份的人从桥上抛到装满人粪便的船上(第45章)，则为参木期盼“日本海军陆战队登陆”的愿望提供了合乎情理的依据，并使他对帝国主义国家暴力的认同充满了悲情色彩。

## 五、语言“物质性”与“民族性”的纠结

如前所述，结构主义批评家时期的小森阳一批评前田爱等人把《上海》的文字符号与所指内容视为“一一对应的静止”比喻时，曾强调应该关注《上海》文本内部文字符号之间的相互转换，而正是在这样的视野里，他特别提起横光写作《上海》期间发表的理论文章《论形式与装置》(1929年3月)。小森认为，该论文所强调的“文学作品作为‘文字的罗列’，是独立于作者和读者的纯形式的物体”的主张，是“横光利一写作《上海》时的一个大前提”<sup>②</sup>。小森由这一线索切入《上海》，精致地分析了文本的内部结构，确实弥补了前田爱等人的不足，与此同时，他也相当深入地讨论了小说文本与相关社会历史的纠缠，表明他的分析实践实际上超越了“他所标榜的方法论”<sup>③</sup>。但必须看到，小森对横光理论主张的结构主义式的发挥，也确实潜含着把文

① 据丸山真男介绍，“命运共同体”是日本学术界解释“民族”(nation)概念时经常使用的定义，他还以自己在“二战”将要结束时遭遇的大轰炸为例，对此做了具体说明：“炸弹当然不会避开反战论者落下，不管你愿意与否，这是作为日本人必须承担的命运。”丸山真男《〈文明論概略〉を読む》(上)，第166页，东京，岩波书店，1986。

② 小森阳一：《文字·身体·象徵交換—流動体としてのテキスト〈上海〉》，同氏著《構造としての語り》第508~509页，东京，新曜社，1988。从小森氏此一时期的代表著作《構造としての語り》(《作为结构的叙事》)的标题也看得出来，他是在有意凸现自己作为结构主义批评家的色彩。

③ 榊敦子曾指出结构主义批评家时期的小森阳一的这一特点，参见同氏著《行為としての小説》第8页，东京，新曜社，1996。

字一文本视为纯粹的自足体的可能<sup>①</sup>，而堀井谦一正是从这一脉络上引申了他的思路，并进而把横光的“唯物论”概括为“物理主义”。在堀井看来，就横光把上海发生的所有事物都视为“物自体运动”这样的问题意识而言，《上海》把“中国民众作为‘物理’予以描绘”，本属理所当然，谈不上是蔑视。堀井斩截地反驳小田切秀雄等人的观点说：“《上海》里的政治和民族问题等等，不过是话题材料，有关物体（物质）与意识（精神）关系的非‘物理主义’的抽象问题，才占据着《上海》的中心。”<sup>②</sup>

准确地说，堀井谦一无视《上海》所指涉的社会内容，以去政治化的解读，将小说的主题虚化为抽象的哲学式问题，其实是承继了川端康成、保昌正夫等人的谱系<sup>③</sup>，其基本思路，有些近似萨义德（1935—2003）曾经批评的那种把加缪（1913—1960）关于法国殖民地阿尔及利亚的小说仅仅“当作关于人类状况的寓言来读”的方法<sup>④</sup>。就此而言，小森阳一的解读路向与堀井谦一并不相同，他不仅没有把“《上海》里的政治和民族问题”弃之不顾，而且始终注意分析这些“话题材料”与小说文本结构的关联。但令人颇感可惜的是，在当时小森过于热心标榜结构主义而未能对自己的分析实践做方法论的提升，后来当他转而进行文化政治批评时，曾重新讨论过《上海》，却没有对他影响甚巨的

---

① 小森阳一特别举出横光利一《论形式与装置》（《形式とメカニズムについて》）里这样一段话：“文字这种东西的物体，和文字所表示的实物物体，绝对不可能是同一物体。”小森认为：横光在这里把“作为符号表现的文字，和文字所指示的作为符号内容的‘实物物体’=现实做了严格区分”，小森还据此发挥说：“《上海》的表现特质，不是所谓的比喻。在这个文本里，如果说有一个‘应该被说明之物’，那便是作为‘物体’的文字，而非‘实物’。”（参见《文字·身体·象征交换—流动体としてのテキスト〈上海〉》，同氏著《構造としての語り》，第508～509页）。

② 堀井谦一：《思想小説としての〈上海〉》，东京，《日本文学》，1991年1月号。

③ 如前所述，川端等人的《上海》论，都回避了小说所指涉的社会内容，而把讨论集中到艺术表现方式亦即诗学问题上。

④ 参见爱德华·W. 萨义德：《文化与帝国主义》，第263页，李琨译，北京，生活·读书·新知三联书店，2003。

结构主义分析做正面检讨<sup>①</sup>。毋庸置疑,小森阳一结构主义批评时期的《上海》论今天仍然是研究者们重新出发的一个重要起点,但我们必须重新检讨他所设定的理论前提。换言之,我们不能像小森那样,把横光写作《上海》时期发表的理论文字当作《上海》写作的意图或底样设计<sup>②</sup>,而应看到二者之间相互呼应与相互矛盾的多重“互文”关系,这样,进入《上海》文本的更多路径才会在我们面前展开。

首先,如果我们不对横光利一写作《上海》时期发表的理论文字与《上海》文本做直接对应式的深度解读,自然就会看到,二者之间其实存在着明显的背离。从上海归国后的横光与无产阶级文学派重开战阵,双方纠缠的仍然是“形式与内容”、“主观与客观”、“政治与艺术”等话题,如同小森阳一指出的那样,横光此一时期的论文,在把文字符号所指涉的对象归结为文字“物体”本身的同时,抹除了他此前特别强调的“个性”一项<sup>③</sup>。此外,还应该看到,在这一时期的理论文字中,横光也未对自己曾经定义过的“现实”做出新的追问和解释。这不能简单归结为横光的理论贫弱,同时也表明,与横光论战的无产阶级文学家们,同样对帝国主义民族国家在殖民地争夺的“现实”缺少相应的敏感和理论把握能力<sup>④</sup>。当然,小说《上海》的前卫色彩,也因此而显得格外突出。

从一定意义上说,恰恰是小说《上海》延续了横光利一此前提起的

- 
- ① 有关小森阳一1990年代中期以后在批评方法和思想理路方面的转变,可参考赵京华《文本解构、文化政治与真实政治——小森阳一从文本分析到政治介入的历程》,收同氏著《日本后现代与知识左翼》,北京,生活·读书·新知三联书店2007年8月。转变后的小森阳一对《上海》所做的分析,可参见《〈ゆらぎ〉の日本文学》第5章。
  - ② 除了《论形式与装置》,横光利一在写作《上海》期间发表的重要理论文章还有《マルキシズム文学の展開》(《马克思主义文学的展开》,1929年1月)、《形式論への批判》(《对形式论的批判》,1929年2月)、《人間学的文芸論》(《人学的文艺论》,1930年6月)以及一系列《文艺时评》等。
  - ③ 结构主义批评家时期的小森阳一已经敏锐注意到了这一点,参见同氏《文字·身体·象徴交換—流動体としてのテキスト〈上海〉》,《構造としての語り》第515页。
  - ④ 飛鳥井雅道《日本プロレタリア文学史論》(东京,八木书店,1982年)第6章曾指出:“在昭和初年的日本普罗文学运动中,国内的‘阶级’主题处于不由分说的优先地位。”

“现实的唯物论”的讨论。《上海》是横光作品中少有的富有理论论争色彩的小说,其论争意识不仅弥散在情节和场面描写里,还通过小说人物参木和芳秋兰的争论,表现为直接的理论形态。从小说的情节发展来看,第24章所设置的参木和芳秋兰的长篇论辩,确实不无突兀之感,横光在后来的改稿过程中为芳秋兰增添笔墨,说明他已经意识到了结构安排的缺陷<sup>①</sup>,但是,这无疑也表明了他对参木和芳秋兰的论争场面不可割舍的重视。可以说,正因为同时代的日本思想界文学界未能为横光的“现实的唯物论”讨论提供可以展开的条件,作家才在小说里虚拟了理论论争的语境。

而《上海》把参木的论辩对象芳秋兰设定为活动于殖民地都市的中国共产党员,则意味着横光是在有意识地把原来限定在日本一国之内的“现实的唯物论”讨论,通过小说叙事,引申到多重交错的时间和空间中;特别是参木那番关于“西洋和东洋的文化速度”差异的言辞,既是对“马克思主义者”的批评,似乎也可看作是对横光此前仅仅局限于“我们日本国的现实速度”思路的反省。当然,更值得注意的是参木反驳“马克思主义者”的工人阶级国际连带论的理由:“中国人攻击日本的资产阶级,就结果而论,同样也是在损害日本的无产阶级。”很明显,这是参木进入纱厂之后,从“同情支那工人”转到认同“祖国资本”的思想历程的又一个发展。如果说,在此之前,参木从英美争夺“支那富源”、“挤压日本”的历史处境中说明“祖国资本”开发“支那原料”的正当性,所依据的是不得不为的被动的“正义”,那么,现在,包括无产阶级在内的“日本”共同体都成了被“攻击”、“损害”的对象,参木的认同选择自然具有了更多的理所当然的积极“正义”。从参木和芳秋兰这次论辩以后,在小说里有关“正义”的问题不再被追问,意味着困扰参木的良心危机已经基本解消。而横光利一让小说中与自己立场最

<sup>①</sup> 在《改造》杂志刊载时,芳秋兰第一次出现于第三篇《垃圾堆的疑问》(《掃溜の疑問》,《改造》,1929年6月号)第2章,相当于改造社初版本的第23章,而在改造社初版单行本里,芳秋兰的出场时间则被提前至小说的第4章,显然是在为后来的场面预做铺垫。

近的人物参木理直气壮地宣称是一个“不能像马克思主义者那样把自己视为世界一员的日本人”，并在小说的后半部分，细致描述了参木“被动”地向“祖国”悲情认同的过程，则表明，他的“现实的唯物论”的核心理念，亦即对以民族国家为单位的共同体的依赖，并没有在凝缩于殖民地都市的政治经济“全球化”情景里动摇，而是得到了重新确认和强化。

这不仅体现在《上海》的叙事里，也渗透到了横光此一时期的文学理论文字中。如果我们不是以横光的理论文字作为解读《上海》的依据，而是反转过来，参照《上海》阅读横光的理论论文，横光在把“文学作品”定义为“文字的罗列”，把文字的指涉对象归结为文字“物体”本身的同时，也把“国家”、“日本”作为限制性概念放到了“文字”之前的现象，就会显得格外醒目。如同十重田裕一曾经指出的那样，1928年11月，在与《上海》序篇（《澡堂与银行》）同月发表且引发了横光与无产阶级文学家新一轮论战的《文艺时评》一文里，横光曾明确提出：“既然一个国家有一个国家的文学，如果那个国家的形式论表现不出独特的优点，文学便不能发展。”而在他看来，正因为“日本的文学使用象形文字”，所以更“应该产生独特的形式论”<sup>①</sup>。1929年1月，在《新潮》杂志的座谈会上阐述自己的“形式主义文学论”时，横光又说：“我认为，关于形式的解释以及形式本身，都和民族的生理具有非常密切的关系”<sup>②</sup>；3月，在另外一篇《文艺时评》里，他继续强调：“日本文学的形式论，不能依赖使用拉丁文字的国民创造的形式论”，并呼吁文学家们重视“以视觉为本的日本独特的形式论”<sup>③</sup>。

据十重田裕一考察，伴随日本近代民族国家的形成而被创制出来

- 
- ① 横光利一：《文艺时评》，《文艺春秋》第6年第11号，1928年11月。引自《定本 横光利一全集》第13卷，第154页。
  - ② 横光利一等：《第六十六回新潮合评会》，1929年《新潮》1月号，引自《定本 横光利一全集》第15卷，第129页。
  - ③ 横光利一：《文艺时评》，《读卖新闻》1929年3月15日，为横光在该报连载的《文艺时评》之四，引自《定本 横光利一全集》第14卷，第138页，东京，河出书房新社，1982。

的日本“国语”，是从1904年起全面进入小学教科书的，横光利一恰好就是日本全面普及“国语”教育后第一代接受教育者。但非常有意思的是，横光曾长期有意在自己的文章里回避“国语”这一词汇<sup>①</sup>，而他所尝试的“新感觉”写作实验，则是在有意破坏“既成文坛”参与构筑的“国语”规范，用横光自己的话说，那一时期，他是在“与国语进行极不驯服的血战”；但到了1931年年底，情况发生了变化，横光不仅很显眼地使用“国语”一词，还在他的第一本评论随笔集的序言中明确宣布，自己已经进入了“服从国语的时代”<sup>②</sup>。恰恰在同一时间，《上海》的最终篇刊发，这应该不是偶然的巧合<sup>③</sup>。可以说，语言=文字的“物质性”和“民族性”，都是横光企图追求的目标，二者的纠结缠绕，构成了他的“唯物论小说”的基本特征。

\*     \*     \*     \*     \*

在日本现代思想史和文学史中，“转向”已经成了一个具有特殊内涵的词语，在通行的工具书上，一般都会说明，这一词语特指“共产主义者·社会主义者等在权力的强制下放弃自己的主义”。在这样的意义上，横光利一从来不会被列为“转向者”。但是，如果从与明治维新后形成的“近代”意识形态的关系考察，《上海》的顺从已经明显多于对峙，将其基本取向视为“转向”，也不无依据。确实，横光没有像当时流行的通俗文学那样，以抒写“回归明治”的“近代”乡愁遮蔽日本社会的矛盾，而是把同时代的最新“现实”：资本主义经济的全球化竞争、殖民地都市的社会矛盾和反帝国主义运动等，都纳入了《上海》文

① 参见十重田裕一的《横光利一にとって「国語」とは何か》，《昭和文学研究》第41集，2000年9月；据该文说，1903年日本确立国定教科书制度后，1904年颁行《寻常小学读本》，使国语（标准语）教育普及到了全国，而横光利一恰好是1904年入小学的。

② 参见横光利一：《〈書方草紙〉序》，收《書方草紙》（《写作手册》），东京，白水社，1931。

③ 《上海》的最后一篇《春婦——海港草》刊载于《改造》，1931年11月号。

本;但《上海》在“民族”与“阶级”交错的叙事中积极凸现前者,且矮化殖民地人民反抗斗争的意义,其实是以最“现代”(modern)的方式,呼应和拓展了日本“近代”意识形态中最核心的“民族国家认同”主题<sup>①</sup>。

《上海》写作和在杂志刊载期间,正值世界经济进入大萧条、日本资本主义陷入前所未有的危机时期,城市失业率剧增,农村经济解体,社会矛盾激化,但众所周知的史实是,被史家称为“昭和恐慌”时期的日本工人运动,不仅“未能整体激进化,反而在右翼势力不断强大的过程中,中间派停滞不前,‘左’派成为少数”。而就日本社会整体动向而言,则走向了通过对外侵略寻求解决经济恐慌的道路<sup>②</sup>。在这样的意义上,《上海》所展现的主题可谓具有“预见性”。萨义德在分析英国作家吉卜林时说:“在阅读《吉姆》时,我们能见到一个伟大的艺术家在某种意义上被他自己对阅读的认识所蒙蔽,混淆了他非常辉煌地、机智地观察到的现实与这些现实是永久性的、带根本性的观念之间的区别。”<sup>③</sup>这似乎也适合横光利一的《上海》。横光在小说中对殖民地语境下帝国主义民族国家凝聚能力的展现,也许比同时代普罗作家对“支那无产阶级大众和日本同志联合起来”解决时代难题的乐观期待更具现实洞察力<sup>④</sup>,但很明显,他同时也陷入了把自己观察到的现实视为“永久性”存在的谬误之中。这与其说是作为“现代主义者”的横光利一的退步或“转向”,不如说,正是日本“现代主义”特性的表现。

---

① 有必要说明,《上海》中也存在质疑认同民族国家的音调,如同小森阳一指出的那样,小说结尾处描写沦为妓女的阿杉对“日本海军陆战队登陆”的感受,就与参木大为不同。但这一不谐和音未能动摇《上海》的整体叙事结构。

② 参见隅谷三喜男:《恐慌と国民諸階級》,同氏编《昭和恐慌——その歴史的意義と全体像》,第251、313页,东京,有斐阁,1974。

③ 爱德华·W. 萨义德:《文化与帝国主义》,第230页,李琨译,北京,生活·读书·新知三联书店,2003年。

④ 参见前田河广一郎:《支那は動く》,该文连载于《改造》杂志1929年1、2、3月号上,是《上海》同时期的作品。

## 文献与阐释



# 《易经》身体、语言、义理的开展

——兼论《易》为士大夫之学

郑吉雄\*

## 一、前言

拙著《从卦爻辞字义演绎论〈易传〉对〈易经〉的诠释》<sup>①</sup>（以下简称《字义演绎》）提出一个诠释方法的观点，认为卦爻辞（《易经》）的作者扣紧各“卦”的卦名（亦即一卦卦爻辞围绕的主旨之一字），在卦爻辞的内容中作出演绎，用以引申各种新意义。然而，我在该篇论文尚未讨论到一个更根本的问题：何以卦爻辞的作者认为借由文字形音义的牵合和比附，可以让各个引申和演绎出来的新意义彼此连合无间，从而共同支撑一卦的卦义系统？也就是说，何以《易经》的作者会认为运用“多重语义”推衍出“多重意义”之方法可以成立，而不至于让经典的意义变成一团松散而无关联的“意义群”？譬如“革”卦之“革”，原指兽皮<sup>②</sup>，即初九所谓“巩用黄牛之革”；而作者引申为“虎变”、“豹变”，有更革之义，九四“改命”，更已透露出《彖传》“应天顺人”<sup>③</sup>的革命之意涵。何以作者认为兽皮之“革”可以与虎变、豹变之“革”以及“改命”之“革”合置于一卦之中，可以互通无碍，共同支撑“革”卦的卦义？

\* 作者系台湾大学教授。

① 刊《汉学研究》，第24卷，第1期，台北，汉学研究中心，2006年，第1~33页。

② 参见《字义演绎》，第19页。

③ 唐·孔颖达正义：《周易注疏》，台北，艺文印书馆《十三经注疏》本，1979年，第1册，第111页。

本文试图从《易经》的宇宙观切入,说明《易经》字义演绎原理的基础,与卦爻辞以“人”为宇宙中心的思想有关,也与《易》为士大夫之学的本质有关。本文将分别以“《易经》以‘人’为中心的宇宙观”、“卦爻辞语义的二重性”、“从身体到语言:论《易》为士大夫之学”三部分,层层切入探讨卦爻辞运用“字义演绎”之法的方法论依据,在于认为“语言”源出于“人”的身体,而人的身体因为得自于天地,效法于天地,因此反映天地阴阳的道理规律。换言之,“语言”的活动,语义之可以扩充延伸,均源出于“人”为中心的宇宙观。本文可以说是《字义演绎》一文论题的进一步发展。读者幸识之。

## 二、《易经》以“人”为中心的宇宙观

《周易》一卦六爻,爻辞每受到内、外卦(或称上、下体)卦象与卦德的影响,而有各种不同的系辞<sup>①</sup>。一卦之中,每有完整的喻象,六十四卦之间彼此又各不相同。大致而言,一卦自内而外,自下而上,通常有一个明确的方向性:或喻一事发展的先后过程,或喻人生行事的基础与发展,或就某一事而喻自身与国家之远近。故以占断而言,本卦为贞,之卦为悔;就一卦而论,则内卦为贞,外卦为悔;就错综之二卦(如“乾”与“坤”、“屯”与“蒙”)而论,则贞悔为一相对峙之循环。论者或以为,今本卦序为晚出,是后人对《易经》整理的结果;甚至认为卦爻辞源自卜筮,为筮术的记录,更无卦序可言<sup>②</sup>。那么也许让我们先就卦爻辞内容作考察。《易经》卦爻辞例,往往运用一个人的躯体来比喻

① 例如“坎”有陷阱、洞穴之象,故诸卦从“坎”的内卦或外卦,爻辞多系以洞穴,“坎”卦初六、六三均称“入于坎窞”,即是最好的例子(参见《周易注疏》,第1册,第72页)。又如“兑”卦有口舌之象,故六十四卦诸卦从“兑”者,多有刑狱之象。如“履”卦九二“履道坦坦,幽人贞吉”即为一例(参见《周易注疏》,第1册,第40~41页)。这些都是治《易》者通知的义例,毋须费辞。

② 如马王堆帛书《易经》即以宫卦的方式排列,与今本不同。

外在世界的某一种义理,具体而言,即以人的“足”“履”比喻初爻,而以人的“头”“首”比喻上爻。其间的微妙之处,值得深究;谨举数例,用供说明如下。

关于初爻有“足”、“履”之义,如“坤”卦,喻地或喻水<sup>①</sup>,初爻“履霜坚冰至”<sup>②</sup>，“霜”是固态的“水”，落于地面变为坚冰而成为“地”的一部分。但初爻讲的是“履霜”，所“履”的是人，因此初爻亦有人所穿着的鞋履的含义。又如“履”卦，初九爻辞“素履，往，无咎”<sup>③</sup>，“履”卦有践履德行之义<sup>④</sup>，“素”字义为白色，故“素履”之义，表层意义即白色之鞋履，深层意义即朴素地践履德性，也就是实践礼仪之意。又如“离”卦，初九“履错然”<sup>⑤</sup>，意指穿着华丽鞋履之人；“大壮”，初爻爻辞“壮于趾”<sup>⑥</sup>，意指趾高气扬<sup>⑦</sup>。以上都是十分明显的例子。

① “坤”卦喻水，就《帛书周易》而论，“坤”卦即作“川”。（邓球柏：《帛书周易校释》，长沙：湖南人民出版社，2002年，第259页。）据王引之指出，古本《周易》本作“𠄎”、“𠄎”或“川”。（雄按：《郭店楚简》字形略同。）我分析认为“坤”同时兼有“水”和“地”两种意义。说详拙著：《从〈太一生水〉试论〈乾·彖〉所记两种宇宙论》，将刊登于《简帛》2（武汉：武汉大学简帛学研究中心，2007）。

② 《周易注疏》，第1册，第19页。

③ 同前注，第40页。

④ “履”与前一卦“小畜”为反对之关系。“小畜”所谓“复自道”、“有孚挛如，富以其邻”，都含有自修德行之义，故《象传》诠释卦义为“君子以懿文德”。（又按：畜积懿德是为“小畜”，畜积贤者是为“大畜”。参见《周易注疏》，第1册，第39页）“履”卦与“小畜”相对，讲的是内在的文德、实践为外在的礼仪。故屈万里先生《周易集释初稿》说：“履，礼也。”，收入氏著：《读易三种》（台北，联经出版事业公司，1983年），第84页。黄沛荣师《易经卦义系统之研究》：“履本为鞋履之义，引申为践踏。……《易传》又引申为礼，盖因礼为人所共履之道。”收入氏著：《易学乾坤》，台北，大安出版社，1998年，第94页。

⑤ 《周易注疏》，第1册，第74页。

⑥ 同前注，第86页。

⑦ 注家多释初九爻辞之“壮”字为“伤”，即伤于足趾之意。拙见认为，“大壮”卦本指阳气壮盛，系于初爻，即指阳气自足趾壮盛，故为“征凶”之象。《春秋》桓公十三年《左传》：“十三年春，楚屈瑕伐罗。伯比适之，还谓其御曰：‘莫敖必败。举趾高，心不固矣。’……罗与卢戎两军之，大败之。莫敖缢于荒谷。”参见《左传注疏》（台北，艺文印书馆《十三经注疏》本，1979年），第6册，第526～527页。《左传》的内容实即与“壮于趾”相对应、呼应的故事。《易经》与经史子文献类以相呼应的例子颇不少。

关于上爻有“头”、“首”之义,如“比”卦,上六“比之无首,凶”<sup>①</sup>,从字面的意思讲,上六为阴爻,居九五之上,故称“无首”;从深层的意义讲,“比”卦卦义在于亲附,与前一卦“师”卦比喻军队或战争、意义为相对。“比”主要讲的是邻国、他国的亲附与否,故卦辞称“不宁方来,后夫凶”<sup>②</sup>。“比”九五以阳爻居尊位,爻辞“王用三驱”,特意系以“王”字,以喻诸侯或天子;上六则处于九五之上,而为阴爻。就二爻而论,九五以王者之姿可以获得亲附,符合“比”的精神;上六位居王者之上但无可亲附,故称“无首”。

一卦六爻自“初”至“上”,可以比喻人的身体;将卦名与身体自下而上各部位的器官结合在一起,引申出新的意义。如“咸”卦,初六爻辞“咸其拇”,“咸”义为感动,“咸其拇”即动其脚趾;六二爻辞“咸其腓”,“腓”为小腿肚<sup>③</sup>,九三爻辞“咸其股”,“股”为大腿。自初爻至三爻,即象喻人的下半身——由足趾之动至于大腿之动。九四“憧憧往来”,众人来来往往,是形体上的动;“朋从尔思”,则是心情上的动;九五“咸其脢”,“脢”为背上肉。然则,九四、九五扩及于腰部以上之躯体(心胸),而且由外在的躯体之动,渐及于内在的心性之动<sup>④</sup>。最后“感动”至于上六,则推扩及于头部的器官,爻辞称“咸其辅颊舌”,虽不言“凶吝”,但凶象已甚明显。摇动口舌,等于“颐”卦,所谓“舍尔灵龟,观我

① 《周易注疏》,第1册,第38页。《熹平石经》(参罗振玉:《汉熹平石经集录》,收入《历代石经研究资料辑刊》,北京,北京图书馆出版社,第5册,第741页)、《帛书周易》(《帛书周易校释》,第176页)、《上海博物馆藏战国楚竹书》(以下简称《上博简》,上海,上海书店出版社,2003,第3册22页)均作“比无首,凶”,宜从之。

② 甲骨文、金文中出现的“不宁方”一语,每指相争战、不服从的国家,说本屈万里《周易集释初稿》,收入氏著:《读易三种》,第488页。《周易注疏》,第1册,第36~37页。

③ 《说文解字》:“腓,胫腠也。”清·段玉裁:《说文解字注》(台北,汉京文化事业有限公司,1983),第170页。

④ 雄按:九五爻辞“咸其脢,无悔”,脢在胸腹之后,本不易动,现今则随双腿之动而动,表示身心一致的状态,故爻辞称“无悔”。《象传》释为“志末也”,可谓得其正解。《周易注疏》,第1册,第83页。

朵颐”<sup>①</sup>，恃口舌为感动他人之物，反而有凶吝之象<sup>②</sup>。“离”卦，初九“履错然，敬之，无咎”，上九“王用出征，有嘉折首，获匪其丑，无咎”<sup>③</sup>。初爻系以“履”字，上爻系以“首”字，亦是其例证。

“噬嗑”卦的情形非常特殊，它亦以一身为喻：初九爻辞“履校灭趾”，符合初爻以“足趾”为象之例，上九爻辞“何校灭耳”<sup>④</sup>，耳朵属于头部的器官，又符合上爻以“头首”为象之例。但就全卦卦象和卦辞通体而观，则“噬嗑”象征人的嘴巴咬着一物。从卦象的表层意义看，初九及上九象征嘴唇，九四则象所咬之物；如从爻辞内容深究其卦象的深层意义，则初爻和上爻喻指受刑之人，二至五爻喻指施行刑罚之事<sup>⑤</sup>。“噬嗑”字义本为咬合，《说文》：“噬，啖也。”<sup>⑥</sup>王弼《注》：“噬，啖也。”又拘缚的刑具，亦用金属咬合的原理，故“噬嗑”引申为刑具<sup>⑦</sup>，而与刑狱有关。“噬嗑”卦辞称“亨，利用狱”，即此意。至于“噬嗑”卦卦义，亦呈现一种以人身为主体的整体性。初爻“履校灭趾，无咎”，足趾受到刑具束缚，并不是重大的刑罚，有小惩大戒、期于改过之意；“何校灭耳”，头首负上大的刑枷，至于掩灭双耳，不但喻指罪名重大，而且含有受刑者无法聆听外界劝喻之意，故爻辞断以“凶”字<sup>⑧</sup>。

- ① 雄按：九五爻辞“咸其脢，无悔”，脢在胸腹之后，本不易动，现今则随双腿之动而动，表示身心一致的状态，故爻辞称“无悔”。《象传》释为“志末也”，可谓得其正解。《周易注疏》，第1册，第69页。
- ② 故王弼《注》称“咸道转末，故在口舌言语而已”。《周易注疏》，第1册，第83页。朱子《周易本义》：“上六以阴居说之终，处咸之极，感人以言而无其实。又兑为口舌，故其象如此，凶吝可知。”宋·朱子：《周易本义》（台北，大安出版社，1999年），第134页。
- ③ 《周易注疏》，第1册，第74页。
- ④ 《说文》：“校，木囚也。”《说文解字注》，第267页。“灭”，据高亨，义为“遮掩”。高亨《周易古经今注》（台北，武陵出版社，1983年），第76页。
- ⑤ 六二“噬肤，灭鼻”、六三“噬腊肉，遇毒”、九四“噬干肺，得金矢”、六五“噬干肉，得黄金”。四爻所“噬”之物即受刑之人，“噬”之主体即刑狱。《周易注疏》，第1册，第61~62页。
- ⑥ 《说文解字注》，第55页。
- ⑦ 并参拙著《从卦爻辞字义演绎论〈易传〉对〈易经〉的诠释》，第17页。王弼《周易注》：“噬，啖也。噬，合也。凡物之不亲，由有闲也；物之不齐，由有过也。有闲与过，啖而合之，所以通也。刑克以通，狱之利也。”《周易注疏》，第61页。
- ⑧ 《周易注疏》，第1册，第61~62页。

“颐”卦也是以身体为喻，但不是自足至首，而是更集中在嘴巴。原来卦辞“观颐，自求口实”已经指出。所谓“口实”，其义有二：一指食物，如六二“颠颐，拂经”指食物塞满嘴巴不能言语；一指言语，如初九“舍尔灵龟，观我朵颐，凶”，即指将神灵大龟之占断置之不理，反而聆听我之喋喋不休；上九“由颐，厉，吉。利涉大川”，“由颐”义指畅所欲言<sup>①</sup>。一个人畅所欲言，可以致福，亦可以取祸，故为“厉，吉”。如《尚书》训诂之属，即系言语可以致福；《大学》所谓“一言僨事”，即指言语可以致祸。从“颐”初九至上九，可知该爻是以“慎饮食”来譬喻“慎言语”，意指进食可以养生健神，亦易致病；言语可以兴邦，亦可以丧邦。二者都是君子所当注意谨慎的。“颐”之基础，以慎言而始，勿观人之朵颐；而“颐”的结束，“由颐”可用以治国，但亦有危险，亦必须谨慎。

以上提出几个例子，说明《易经》以“逆数”<sup>②</sup>为爻序、以六爻来比喻人类自“足”至“首”整个身体的例子。这些例子不可能遍及六十四卦，因为六十四卦有很多类喻象，并非只表达一类意义。但综观上文，以六爻比喻身体，已显然无疑，说明了卦爻辞的作者是企图借由“卦”与“爻”，来展现“人”的身体和外在世界之间，在具体的结构上和抽象的含义上，恒常存在互相交映的对应关系。再加上《易》原本是一部教育士大夫的典籍（详下文），也就表示：卦爻辞所展现的，是“君子”（卦爻辞之“君子”即指士大夫）以自身为宇宙中心，以修饬自身形体与精神生命为基础，以经纬世宙、博施教化为目标的学习。20世纪古史辨学者倾尽全力将《易经》形塑为一部问卜迷信的记录，那真是太小看了这部精深奥博的经典了。

倘若先确立了“卦爻辞已具有某一种世界观”的角度考察《易经》中的诸卦，就更不难看出其中所蕴含的道德义涵的内容。这些内容，

① 《周易注疏》，第1册，第69~70页。

② 即初爻至上爻自“下”而“上”的发展。

有时透过互为反对的一组卦在共同结构中展现,有时就在一卦之中展现。前者之例,如“小畜”卦与“履”卦:“小畜”就卦名而言,指水气之畜积,故卦辞以“密云不雨”为说,但爻辞则引申至讨论个人德行的畜积<sup>①</sup>,如初九“复自道,何其咎”,即回复、依循正道而行之意,故能无咎,这是属于个人之“畜”;九五爻辞“有孚挛如,富以其邻”,畜积德行至于建立坚实的“孚信”,则福泽能沾溉邻人或邻国。(倘至于“大畜”,所论之“畜”则超越于一己一身,而涉及“养贤”之事。说详下。)至于紧接著“小畜”卦并与其反对的“履”卦,指的是对于内在孚信、文德的外在践履。故初九为“素履”,即朴实无华的践履文德;上九“视履考祥,其旋元吉”<sup>②</sup>则指观察所履之处(视履)、研求其中吉凶善恶之征(考祥),能反省自复于道(其旋)则为大吉。两卦讲的都是君子践履道德之事,不过“小畜”以近于内圣而偏于自治,“履”卦则近于外王而喻指治民。

当然,有部分学者始终无法认同《易经》具有德性义涵,更不承认远古先民即已经有所谓以“身体”开展义理的观念。实则西周以前,远古先民早就有人与天地为合一的思想;撰著于西周时期的卦爻辞,就更不用说了。考古学者早已从古代墓葬的形制中,发现古人以身体部位与方位来体现人与宇宙之间的对应关系。中国社会科学院考古学研究所冯时教授就引述位于辽宁省凌源、建平两县交界处的牛河梁红山文化遗址为例<sup>③</sup>,说明考古文物所反映古人以身体反映阴阳交泰的观念。该墓内葬一人,头向正东,仰身直肢,两腿膝部相叠交,左腿在上,右腿在下,形成一个“交”的形态。冯教授根据《周髀算经》所讲之“髀”指的是人的大腿骨的长度,再结合墓葬的形制,指出“古人用以

① 《象传》称“君子以懿文德”即引申此意。《周易注疏》,第1册,第39页。

② 同前注,第41页。

③ 冯教授指出该处所是一处建筑有圜丘和方丘的礼祀天地的早期祭祀遗址,年代约为距今5500~5000年。方丘西侧的埤旁分布的墓葬却显然应与这两处天地祭坛有关,其中规模最大的一座墓葬M4尤为特别。该墓墓长1.98米,宽0.4~0.55米。

测定时间的表正是为模仿人体测影而设计,而直立的人体正是由腿骨所支撑”的原理。他分析并推论该墓主的两腿交叠的形态即体现一种天地交泰的思想<sup>①</sup>。此可见,远古先民以身体比附外在世界的客观规律,的确是证据确凿的事实。

回来再谈《周易》,试仔细考察我以下提出的两个例子,当可知拙见所谓的卦爻辞具有德性义涵所言不虚。第一是“比”卦,义为亲附,从六四“外比之”一语看,内卦三爻均喻指亲附的基础,也就是大人君子的“孚信”。故初六爻辞“有孚比之,无咎。有孚盈缶,终来,有它吉”,这段爻辞的意义,是说有孚信的亲比,则能无咎;若国君所拥有丰厚充盈的孚信<sup>②</sup>,则敌国终将远来亲附,且有其他吉庆之事。六二爻辞“比之自内,贞吉”,亦是以发自内心的信孚为基础的亲附,能有贞吉之结果。第二个例子是“谦”卦,卦辞“亨,君子有终”,训海的意义至为明显,意指君子能谦,则必能亨而有好的结果。“谦”卦内卦为艮,外卦为坤,初六“谦谦君子,用涉大川吉”,二三四爻为互体“坎”,初爻居坎之下,故有涉川之象,君子谦虚不矜意气,则虽身涉危险,亦能逢凶化吉。六二、上六均系以“鸣谦”二字,即以谦虚而鸣于世之意,故六二贞吉,上六可以利用行师。六三“劳谦君子,有终吉”,则是君子勤劳而能谦之象。六四“无不利,撝谦”喻以谦逊之道指挥于上下之象而无不利。六五“利用侵伐,无不利”<sup>③</sup>,是以谦虚服众之意。“谦”卦六爻的道德涵义明显如此,我们还能说《易经》仅是问卜的记录吗?

另一个例子是“恒”卦,该卦九三爻辞“不恒其德,或承之羞”,所谓“德”,倘不解释为道德、德性之义,实难索解。这也是《论语》明确

① 冯文收入叶国良、郑吉雄、徐富昌合编:《出土文献研究方法论文集·初集》(台北,台湾大学出版社“东亚文明研究丛刊”,2005年),第326~327页。

② 《周易注疏》,第1册,第37页。《经典释文》:“缶,瓦器也。郑云:‘汲器也。’”则“缶”是装水的器皿,“盈缶”指满溢。唐·陆德明:《经典释文》(台北,艺文印书馆《十三经注疏》本,1979年),第1册,第195页。

③ 《周易注疏》,第1册,第47~48页。

记载孔子曾加以诠释的两句话<sup>①</sup>。“恒”六五爻辞就说“恒其德，贞”。若以九三、六五爻辞为基础认识“恒”卦，则恒久之道，就是以“德性”为基础。恒久于德，则“亨无咎，利贞，利有攸往”。至于该卦初六“浚恒，贞凶”、上六“振恒，凶”，二爻皆凶，那是因为恒久之道，宜于平缓而不宜于刚躁<sup>②</sup>；故以“恒其德”而论，刚躁则不能恒于德性而致凶吝，静柔则能有恒而获亨吉。

卦爻辞也有一种现象：初爻为“内卦”之初，爻辞多论个人之修养问题；至于上爻为“外卦”之末，则多论国家对外之事。如“蛊”卦之“蛊”，卦爻辞作者演绎为“故”，又引申指“事”，也就是惑乱之事。初六“干父之蛊”、九二“干母之蛊”，都是讲的修正父母所做的不正之事。有趣的是，上九爻辞“不事王侯，高尚其事”<sup>③</sup>，贤能之士接受王侯的豢养，但王侯自身行为不正，贤能之士如不能端正他们，则最好的方法就是离他而去。“不事王侯，高尚其事”两次用“事”字来演绎或引申“蛊”的卦名，运用的方向却不相同，词性亦不相同：前一“事”字为动词，后一“事”字为名词。拒绝事奉王侯，也许才是最理想、最高尚的“乾”王侯之“蛊”的方法。“遁”卦也阐发了近似的道理，“遁”内卦三爻仍未逃遁，外卦三爻则已能逃遁——九四“好遁”、九五“嘉遁”之上，上九爻辞系以“肥遁”，即飞遁，指出了遁隐的最高境界，就是远远地逃离，也就等于孔子“乘桴浮于海”之志了。“蛊”、“遁”二卦的两个上爻，纯粹是以自身德性为基础的人生选择。若不循德性内涵去理

① 《论语·子路》：“子曰：南人有言曰：‘人而无恒，不可以作巫医。’善夫！‘不恒其德，或承之羞’，子曰：不占而已矣。”邢昺《疏》：“‘不恒其德，或承之羞’者，此《易》‘恒’卦之辞，孔子引之，言德无恒，则羞辱承之也。子曰：‘不占而已’者，孔子既言《易》文，又言夫《易》所以占吉凶，无恒之人，《易》所不占也。”参见《论语》（台北，艺文印书馆《十三经注疏》本，1979年），第8册，第119页。雄按：孔子“不占而已矣”，就是在讲解“恒”九三爻辞，意思是无恒之人，必然遭遇羞吝之事。这纯粹是道德的问题，根本不须占问。

② 《周易注疏》，第1册，第83~84页。“浚恒”之“浚”为深浚、疏浚之意；“振恒”之“振”为振动之意。

③ 同前注，第57~58页。

解,此二爻实无法解释其文义。一位士大夫倘若没有充实的内在德性涵养,必然只懂得巴结奉承位高权重的主政者,又焉能领悟到“不事王侯”、“肥遁”竟然也是端正王侯的好方法,甚至是最好的自处之道呢!

外在的祸福安危,是否影响及于自身,其契机正在于自己。这个道理,“需”卦早已有最好的说明。初九“需于郊”为“利用恒”,离坎险尚远;九二“需于沙,小有言”,则有言语的冲突,而未至于切近己身的危险。至于“需于泥”则“致寇至”<sup>①</sup>,灾祸之所以近及于身,问题的根源主要还是由于自己站立在危险的地点所招致。“需”卦借由危险自远至近,愈切近于己身,说明了士大夫外在的际遇,恒常与自身之德业行为相关涉。

拙著《字义演绎》说明了《易经》诸卦名或卦爻辞所出现的卦名之本字,大部分都不是用该字的“本义”;卦名与卦爻辞之间,存在着多种方向的字义演绎引申的关系。这种透过字义、语义演绎而呈现的张力,让卦爻辞的义理得以广阔地开展。《易经》的作者的确利用语言作为其衍伸义理的工具。但正如本文“前言”所提出:为什么语言可以作为真理铺陈、开展的媒介?这与《易经》以人为中心的宇宙观,又有什么关系?

我认为:《易经》作者既将人视为与世界秩序相对应,也就代表人就是宇宙的中心<sup>②</sup>。人得天地之灵秀而生,与外在世界是互为主客、密不可分的关系,同时,人类发明“语言”、运用“语言”,以建构社群秩序、奠立道德价值。换言之,人类所建构的秩序和价值,根本上是凭借

① 《周易注疏》,第1册,第32页。“浚恒”之“浚”为深浚、疏浚之意;“振恒”之“振”为振动之意。

② 我所说的“人”有两个意思:第一个意思是,在《易经》的年代,应该是专指“大人”(统治者,即天子或诸侯)和“君子”(士大夫)而言,而并不涵括一般的农民和下层社会的工人徒隶;第二个意思是,就“大人”、“君子”阶层中每一个个体之人而言,其自身就是他的宇宙的中心,正如“咸”卦“咸其拇”所感之人,可以是大人、君子中的任何一人,而不必然特别指某一个人。这是因为,《易经》编撰之世,思想尚未成熟到像华严宗法藏大师那样讨论到具主体性的“人”与“人”之间如何互相接触、形成一个共同的世界,即所谓“帝释蛛网”、互相映现的境界。

语言<sup>①</sup>，而语言又源出自人类的心灵，而心灵又是源自天地、成为人类生命与行为的主宰。语言、身体、心灵、外在世界，共同构成一个整体。古代中国的哲人早已了解，人类本来就是一个整体性世界的一部分，自始至终，未尝与世界分离，故一卦可以喻身体的功能，同时可以喻客观世界的规律。在人与宇宙合一的前提下，语言就不只是一种人与人之间沟通思想的工具而已。根本上，语言是人的精神生命感发了宇宙真理以后，透过肉体生命向外抒发的结果。我们也可以说，语言是宇宙“抽象之理”透过人这个宇宙之核心感应以后，发而在外，音义兼具的“具象之理”。这种具象之理蕴含着无可言喻的神圣性。在人与宇宙合一的关系下，语言当然可以被理解为从人的“声带、口腔”发出，也当然可以被理解为从人的“心性”发出，更可以被解释为由“宇宙之真理”发出。正是由于《易经》作者具有身体→语言的自觉，而语言→义理又具有发展关系。身体→语言→义理的三个层次的开展，便成为《易经》哲理系统最重要的指针性架构。

### 三、卦爻辞语义的二重性

回来谈“字义演绎”的问题。有了身体→语言这样的关联性思维以后，演绎语言，衍伸语义，便成为《易经》与《易传》作者视为理所当然之事。这是《易传》作者模仿《易经》之法，演绎引申字义、申说义理的主要原因。因为在整体性思维(holistic world view)的观照下，卦爻辞的一字一词之意义，固然具有多重性，可以步步衍伸；但延伸所至，也不会变成毫无道理的、附会出来的“意义群”，因为语词意义的演绎，就是世界秩序的呈现(manifestation)。这种语义的衍伸，我已在《字义演绎》一文具体指出，以下让我再引若干例子，说明卦爻辞语义的特殊情况：卦爻辞的用语往往具有两层意思，一为浅层（往往较贴近字面

① 《尚书》典、谟、训、诰，都是以语言训诲为主的历史档案，可以为证。

的意思),另一为深层(往往是引申譬喻的意思)。我称此一种情形为“语义的二重性”。

### (一) 卦爻辞的例子

所谓语义的二重性,在不同的卦之中有不同的发挥,前文举“小畜”,表层义涵为水气之畜积,深层义涵为德行之畜积,即为一例。例如在“乾”卦,自初爻至上九、用九皆系以“龙”字;九三“君子终日乾乾,夕惕若,厉,无咎”<sup>①</sup>,系以“君子”而未系以“龙”字。故就“乾”卦六爻而言,“龙”就是“君子”的自然喻象,“君子”就是“龙”的人文喻象。卦爻辞中这一类自然形象与人文形象互喻的例子很多<sup>②</sup>。用两个不同的形象来比喻“乾”的卦义,一属自然,一属人文,这是语义二重性的一种表现。

读者若仍然不信,则请看“晋”卦卦辞:“康侯用锡马蕃庶,昼日三接”<sup>③</sup>。“晋”卦是与“明夷”卦相对之一组卦,是太阳上升、明出地上之象,故“晋”字即蕴涵“上进”之义。卦辞“昼日”即由外卦“离”居内卦“坤”之上的形象而来。日出东方是自然之“晋”,“昼日三接”则是人事之“晋”。以人事之“晋”为卦辞,与“明出地中”的自然之义互相比喻,那很明显就是以人文来印证自然。

又如“井”卦卦辞:“改邑不改井,无丧无得,往来井井。汔至,亦未繙井,羸其瓶,凶”<sup>④</sup>,出现了三次“井”字,很显然是演绎“井”的卦名。“往来井井”,“往来”二字,承“改邑不改井”而言<sup>⑤</sup>,既指《易》义内外卦之往来,亦指迁往他处之人及迁来此处之人。又“井”卦初六爻辞“井泥不食,旧井无禽”。王引之《经义述闻》:

① 《周易注疏》,第1册,第9页。

② 因为《易经》作者认为“自然”、“人文”是一体的。个人另一篇撰写中的论文《易理的二元与一体》有说。

③ 《周易注疏》,第1册,第87页。

④ 《周易注疏》,第1册,第109~110页。

⑤ 屈万里《周易集释初稿》“井”卦条,收入氏著:《读易三种》,第291页。

“井”当读为阱，阱字以井为声，故阱通作井，与井泥不食之井不同<sup>①</sup>。以无水之井为陷阱，故称“井泥不食”。“旧井无禽”，“旧井”既是水井，亦是陷阱，字带双关，不烦改字。

又如“比”卦六二爻辞：“比之自内，贞吉”；六四爻辞：“外比之”。六二居内卦而系以“内”字，六四居外卦而系以“外”字，两两相对。又六二与九五阴阳相应，刚柔中正，九五为“显比，王用三驱，失前禽，邑人不诫，吉”<sup>②</sup>，有王者之喻象，反观六二“比之自内”一方面指自内卦阴顺中正之爻、向外与外卦“显比”王者之象相应，有贞吉之占；另一方面“比之自内”也有自内心亲附王者之意。“比”卦的“内”字，除扣紧内卦而言以外，也蕴涵了“内心”的意义。这也是意义二重性的例子。

又如“大有”，原指丰收，但“大有”上九爻辞：“自天佑之，吉，无不利。”<sup>③</sup>上爻为天位，“佑”字即从“大有”之“有”字取音义。人生之大有，若为上天助佑而有，则必吉无疑。其实“丰收”不就是一种天赐的“助佑”吗？“自天佑之”，是由“自天有之”的含义引申而成。

所谓“语义的二重性”，其最初的动机，不过在于延伸意义；延伸所至，则成为六十四卦的一个定例，字义、辞义、卦义、象义都常常含有二重性。如“随”卦，卦辞：“元亨，利贞，无咎。”“随”卦卦名本义，是用“追随”、“跟踪”之义，故爻辞以“系小子，失丈夫”、“系丈夫，失小子”、“拘系之，乃从维之”<sup>④</sup>而论，即指战争中追逐、拘系俘虏而言；但引申于《易》理，《易》以时变为本，故“追随”引申为“随时”。“追随”俘虏不能得元吉而无咎；待人处世，能随时而改变，则可以元亨而利贞无咎。

又如“蹇”卦，六二爻辞“王臣蹇蹇，匪躬之故”<sup>⑤</sup>，“蹇”字即兼有“蹇”与“蹇”二义。《经义述闻》解释说：

① 清·王引之：《经义述闻》（南京，江苏古籍出版社，2000年），第1卷，第42条，第27页。

② 《周易注疏》，第1册，第37～38页。

③ 同前注，第47页。

④ 同前注，第1册，第57页。

⑤ 同前注，第92页。

故,事也;言王臣不避艰难尽心竭力者,皆国家之事,而非其身之事也<sup>①</sup>。

屈万里先生说:

《离骚》:“余固知謇謇之为患兮。”王《注》:“謇謇,忠贞貌也。”引《易》此句<sup>②</sup>。

爻辞以“蹇”为名,演绎字义引申为“謇”,从言,即进谏言于君主之意;但“謇”字其实也是一种“蹇”,表述了臣子劝谏君主之困难。六二为臣,九五为王;二爻相应,君子(士大夫)虽“謇”而“蹇”,但能如此坚持,则国家可以不蹇,因为士大夫竭力的是国家之事,而非个人之事。《易》卦爻辞遣词用字之巧妙,往往如此。总之,这一类语义之引申而至于有双重的意义,卦爻辞的作者常用以联系自然与人文的两个世界。《易》卦爻辞这一类巧妙的意喻,俯拾皆是。自然与人文的关系,并非至《易传》始有所阐发,卦爻辞中早已蕴涵。

## (二) 抄本异写的问题

我们从事经典研究的人,遇到卦爻辞的若干文辞内容在不同的本子中出现不同的写法,或者遇到其他古籍相同的异文问题时,较单纯的想法,一般会认为古人进行文献抄写时,因为字形、字音的相近相同,由于种种缘故而发生“异写”情形。从这个角度去理解,“异文”不过是“异文”罢了,很难说还有什么更深层的意义。

但事实上,这种情形并不完全单纯。有些经典的异文,实质上是抄写者(或诠释者)根据原文形音义的线索,故意改换为形音相近,或音同形不同,或形近而音不类,或形音近同但义不相属的另一个字,目的是要朝不同方向将原文的意义延伸扩大。《周易》卦爻辞所开展出

<sup>①</sup> 清·王引之:《经义述闻》,第1卷,第38条,第25~26页。

<sup>②</sup> 《周易集释初稿》,收入氏著:《读易三种》,第240页。

来的“字义演绎”的模式就属于这样的情形。《周易》的异文,往往不能被视为一种单纯的语言技巧或诠释策略,而是植根在“以人为宇宙之中心”的思想。原因很明显:卦爻辞中“字义演绎”和“身体→语言→义理”的两种情形是并存的。换句话说,卦爻辞中有一种特殊的语言策略,也有一个特殊的意义系统,二者相须为用,互相依存。面对《周易》的异文现象,我们也不应只比较其文献内容的异同,而应该研究这种现象形成的思想背景。

芝加哥大学夏含夷教授《重写〈周易〉:谈谈在中国古代写本文化中抄写的诠释作用》的论文中<sup>①</sup>,特意引用了拙著《字义演绎》的论点,提出了另类的思考。该文一针见血地提出反省“定本”的意义何在的问题:

我们经常以为“经”是永久不变的事物,当它写定了以后,诠释者的理解尽管不同,但是所诠释的原文不会改变。但是问题是什么叫做“写定”,什么叫做“定本”,定本在什么程度上固定?最近几十年以来,在中国和西方都曾有众多古代写本出土了,其中也有不少“经典”。这些经典写本和传世的经典往往有各种异文。这些异文很多仅仅是由于不同的书写方式而产生的,不一定有什么思想意义,但是也有不少可能含有不同的内涵。

含夷兄所提出的几种可能,包括不知不觉的“抄错”(其实不是“抄错”,应该说是用另一种写法。下同)、故意“抄错”和介乎二者之间的“抄错”三种。他说:

不同的内涵可以分成不同的类别。有的是由于抄写者不知不觉地抄错了,将某一字写成音近还是形近的字,也会漏出还是

---

① 该文为2006年9月夏含夷教授莅临中央研究院中国文哲所发表之演讲论文。

重写某些字。除此之外,恐怕也有抄写者故意地改变原文,便以把“经”的内涵和他自己的思想弄同了。还有一个可能,抄写者的抄错还是改变是在不知不觉和故意之间。那就是说,抄写者在抄写的时候一定会受到他自己的教育和思想背景的影响,看书的时候看不见所写的字而看见他要看的字。无论是在中国还是在西方都可以找到这样的例子。在中国也有特殊情况,使这个过程更复杂。因为古书平常是写在竹简上,然后用某种绳子将很多条竹简编连在一起,而过了一段时间以后,编连的绳子往往毁掉,竹简的次序就会弄乱。抄写者有的时候能够按照原文的上下文恢复次序,可是也有时候他只好根据他自己的理解将竹简再编连。

含夷兄非常体贴古人“重抄”(rewrite)活动的种种心理背景。从这样的角度去观察古书的异文情形,一定会得到很有趣的收获。但我在会场上向他提出了一点补充。我指出的是中国语言文字的多义性:在汉语中,有时一个以音表义、音义兼具的语言,可以产生出不同的书写字形(如“彷徨”或作“方羊”);有时一个字的形音不变,意义即可扩充(如“行道”之“行”转化为“行列”之“行”);有时一个字不需改易字形,也可以转化作另一字来用(如“然烧”字转化为“虽然”字)。音义辗转、孳乳变化,遂使中国文字愈来愈多。及至古人撰著经典,或以“蹇”为“蹇”,或以“咸”兼具“感”、“速”二义,其例极多(详拙著《字义演绎》一文)<sup>①</sup>。这种多义性的情形,并非《易经》所专有,在先秦经典中俯拾皆是。试想如果汉字每字都只有一种写法、一种读音、一个意义,那么字与字之间、语言与语言之间彼此远相隔绝,像《易经》这样的文献就绝不可能出现。从这个角度看,我们面对数十年来出现的几种重要的《易》出土写本,对于其中抄写的不同,实在不宜轻易地说某一种一定是对的、另一种一定是错的,或者说某一种写法才是原形原义,

<sup>①</sup> 参见《字义演绎》,第17~18页。

其他的都是晚出的写法。譬如说“履”卦《帛易》本作“豊”<sup>①</sup>；“姤”卦《帛易》本作“狗”<sup>②</sup>，难道《帛易》本一定就较近原义，今本反为后出；抑或说今本一定是原义，《帛易》本较晚出？也就是说，抄写者在抄写时，本来就只能选择和呈现某一种写法，这就注定不可能将所有某一字词所蕴涵的多重意义，全部呈现出来（譬如说他抄“豫”卦时，一定得在今本的“豫”、《帛书》的“余”<sup>③</sup>和《归藏》的“分”<sup>④</sup>三种写法中，选择一种写法）。所以我们可以推断，当抄写者选择某一种写法时，其实等于将其他同时并存的众多写法（也许包含众多意义）舍弃了，也就等于泯灭了经典文本之中语言的多义性。这是以抄写作为文献流传方法的一种限制。

我们从这个角度看，古代文献的传抄，常常出现异写、异文的情形，恐怕不能解释为古代学者的不严谨，或者有意无意地掺入自身的思想。我们看到古人这种抄写的限制，也不能用排除法在异文中论断是非，反而应该理解为古人留存了不同的写法，其实是不约而同、借由各种异写，而保存了经典的多义性。此一态度对于出土文献研究而言，至为重要。作为研究经典、诠释经典的我们，应该觉察语言多义性的事实，用一个宽松的态度去综括所有异文，尽量发掘其中的意义群组，而不是狭隘地刺取此义而舍弃彼义，或硬要在异文中判别优劣，而不知不觉地忘记或忽略了其他众多的写法。当然，从此一角度看待《易经》也需要高度的方法论自觉，也不能无限上纲地将所有异文均视为有微言大义在背后。

### （三）语义的二重性与文义的二重性

所谓语义的二重性，其实不但表现在语词之上，它根本就是《易

---

① 《帛书周易校释》，第88页。

② 同前注，第106页。

③ 同前注，第218页。

④ 《归藏》，收入无求备斋《易经集成》（台北，成文出版社，1976年），第185册，第15页。

经》(卦爻辞)文义二重性的表征。我的意思是,《易经》文本在表层涵义之下,隐藏了另一个深层涵义,这种现象和卦爻辞语义的二重性是相为表里的。换言之,《易经》文义的二重性,和《易经》语义的二重性是互相支撑、互相体现的。试以“大畜”卦为例,“大畜”卦九三“良马逐”、六四“童牛之牯”、六五“豮豕之牙”<sup>①</sup>,提到了许多形体庞大的牲畜,因此近当代学者往往将本卦解释为与农业社会畜牧之事有关<sup>②</sup>。但究竟卦爻辞平白无故记载古代农业社会畜牧之事,目的何在?我们也不能不加以说明。可见畜牧云云,仅能解释卦爻辞的表层意义而已,此卦的深层意义则取“豢养牲畜”的引申义,喻指国君的“养贤”。

首先,以卦与卦的关系而言,与“大畜”为反对即同一组卦的前一卦为“无妄”;与“大畜”相关的另一卦为“小畜”。“无妄”指未经计划的行为,纯粹出于自然<sup>③</sup>,引申而言,即古语所谓“诚”。能“无妄”则元亨,“匪正”则有眚而不利攸往。则“无妄”之义十分明显。“大畜”卦义与之相对,指超越一身以外、畜养贤者之意。贤者必有过人的能力,

① 《周易注疏》,第1册,第68页。

② 如高亨《周易古经今注》均以农业社会之名物器仪来解释各爻。又周振甫指该卦“卦爻辞讲的大畜靠养牛养猪和农业及出外谋生”(氏著,《周易译注》,第95页,北京,中华书局,1984。)黄沛荣师称“马、牛、豕皆古代社会中重要之牲畜,‘大畜’之名,盖取此义。然则本卦所述,实为古代畜牧社会之写照”。(氏著:《易经卦义系统之研究》,《易学乾坤》,第101页。)

③ 黄沛荣师《易经卦义系统之研究》:“‘无妄’应为‘意料不及’或‘未经计画’之意。”(《易学乾坤》,第101页。)(《帛易》作“无孟”,《阜阳汉简》,作“无亡”(韩自强:《阜阳汉简〈周易〉研究》,[上海,上海古籍出版社,2004年],第59~60页),《史记·春申君传》作“毋望”。《经典释文》:“马、郑、王肃皆云:妄犹望,谓无所希望也。”(《经典释文》,第1册,第198页。)

《史记·春申君列传》引朱英谓春申君曰:“世有毋望之福,又有毋望之祸。今君处毋望之世,事毋望之主,安可以无毋望之人乎?”《史记正义》曰:“无望,谓不望而忽至也。”(参唐·张守节:《史记正义》,收入《文渊阁四库全书》,[台北,台湾商务印书馆,1986年],第248册,第78卷,第68页。)又《史记索隐》称:“《周易》有无妄卦,其义殊也。”(参唐·司马贞:《史记索隐》,收入《百部丛书集成》,[台北,艺文印书馆,1964年],第3册,第19册,第7页上。)其实“无妄”本义正是“毋望”,但《索隐》从卦爻辞的引申义“诚正”之义看,则当认为二义相殊。

又各具特殊的个性,正如马、牛、豕之体形庞大,行为模式不同,国君豢养贤能之士,必须以不同的方法驾驭,始能用贤。这是“大畜”卦要传达的深层意义。故卦辞“不家食”<sup>①</sup>,即求食于外。庞大的牲畜,须自家门以外的地域捕捉而豢养;犹如王侯求贤,贤者亦须自外寻觅,以利于己身己家。对大人而言,一国之主,闭门深扃,固不可能求得贤者<sup>②</sup>。故“小畜”卦为个人文德之畜积,“大畜”卦则为国君畜养贤者。我们看九三“良马逐”、“童牛之牯”、“豮豕之牙”,讲的都是豢养牲畜的艺术,也就是如何饲养大型牲畜而不为所伤,正如一国之中如何维持良臣良将相互竞逐但不致互相伤害。(原本爻辞所述,或仅记录本义,有以喻指,如同《诗经》比兴之法,不宜用实证的方法推求本义。)也就是说,贤者或智或勇,或二者兼备,或刚强奋进,容易与大人(延聘贤者的人,即国君)发生冲突。本卦强调“利己”、“闲舆卫”、“童牛之牯”、“豮豕之牙”,均说明大人贤者相互之间如何建立合作关系、不致发生冲突的道理。至于上九“何天之衢亨”应读为“何?天之衢!亨”,意谓“将要畜养贤人于何处呢?就畜养在如天般开阔的大道吧!”<sup>③</sup>此一辞例,就如“遁”卦和“蛊”卦的上爻,都是以最理想的状态,诠释该卦意义发展至于最终极之情形。

所以,就语义的二重性而言,“畜”字本指具体家畜的畜养,引申而有抽象的“畜积”之义,前一语义发展出后一语义;就文义的二重性而言,各爻多以大型的牲畜为喻,这是表层意义,深层意义则是国君的养贤。

① 《周易注疏》,第1册,第67页。

② 再进一步引申,就可以推论到《象传》作者释为“养贤”,《象传》作者衍释为“多识前言往行”,引申指士君子蛰居家中,难以亲炙贤人的范式,故强调向外界的型范学习、尚贤养贤、有所畜积之意。

③ 王弼《周易注》:“处畜之极,畜极则通,大畜以至于大亨之时。何,辞也。犹云:何畜?乃天之衢,亨也。”《正义》曰:“处畜极之时,更何所畜?乃天之衢。亨,无所不通也。故《象》云:‘何天之衢,道大行也。’何氏曰:‘天衢既通,道乃大亨。’”参见《周易注疏》,第1册,第69页。

就文义的二重性而言,因《易》理依身体→语言而开展,故凡卦爻辞之义理,多属于切近己身、明晰可晓的义理,也可以说是普通生活中的日常智能。近世治《易》者多指卦爻辞没有义理,不悟今人所讲的义理,其实多属于高层次的义理,如性、命、仁、义、天道之类抽象的概念。从思想史的发展轨迹看,在《易经》撰著的年代,当然没有这一类玄奥之言;但话说回来,即使没有这一类的玄奥之言,又岂可以断言古人没有这一类的智能。事实上,正因为近世学者总怀著历史进化的观点,有意无意地视《易经》之撰著时代为距茹毛饮血之世不远,或视古人不离巫术迷信之陋,遂使卦爻辞中所蕴涵古人的智能(正不妨可以称之为“义理”),隐而不彰。《易经》之中,如“需”卦上六爻辞:“入于穴,有不速之客三人来,敬之,终吉。”<sup>①</sup>坎体之终,有穴之象;“不速之客”指内卦三阳。“敬之终吉”,亦为“有孚光亨”引申之义。就人生的境遇而言,有不速之客三人来,不免在情境上为突兀、尴尬之事,但若恭敬接待,则终必能吉。这并不是高层次的、讨论仁、义、诚、命之类观念的义理,而是切实于人生境遇的及身之智能。但话说回来,倘没有切近己身的平实之义理,又焉有幽深致远的抽象之义理可言?《易经》在平凡中见伟大,正是在诸卦爻辞之中,充满这一类平实而蕴藉的智慧,涵括国家政治以至于修身治事各个层面的缘故。这是我辈《易经》研究者所不可不知的。

#### 四、从身体到语言：论《易》为士大夫之学

##### (一) 卦爻辞所记大人君子应具的智能

《易》卦爻辞以人的一身为宇宙之中心,视语言为源出宇宙客观之真理,而抒发自人的身体的一种力量。故语义不妨可以变迁,可以引申,可以演绎,因为语言即系真理贯彻于身体、发抒在外的结果,只要

<sup>①</sup> 《周易注疏》,第1册,第33页。

语言的根本——身体，未尝有丝毫改变，语义即可以围绕此一中心，作种种不同向度的诠释与演绎。上古知识并不普及，是贵族士大夫的专利。而语义演绎之思维之所以贯串《易经》，正是因为《易经》本为教育士大夫的学问。我在这里用“士大夫”一词，取其最宽泛的意义，也就是《尚书》所谓“多士”，不论其爵位高低、属文属武，均包括在内。就《易经》而言，最普通的用语是“君子”。卦爻辞中“君子”一词凡出现二十次：

1. “乾”九三：君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎<sup>①</sup>。
2. “坤”卦辞：元亨，利牝马之贞。君子有攸往，先迷后得主。利西南得朋，东北丧朋。安贞，吉<sup>②</sup>。
3. “屯”六三：即鹿无虞，惟入于林中。君子几不如舍，往吝<sup>③</sup>。
4. “小畜”上九：既雨既处，尚德载。妇贞，厉。月几望，君子征，凶<sup>④</sup>。
5. “否”卦辞：否之匪人，不利君子贞，大往小来<sup>⑤</sup>。
6. “同人”卦辞：同人于野，亨。利涉大川，利君子贞<sup>⑥</sup>。
7. “谦”卦辞：亨。君子有终。
8. “谦”初六：谦谦君子，用涉大川，吉。
9. “谦”九三：劳谦君子，有终，吉<sup>⑦</sup>。
10. “观”初六：童观，小人无咎，君子吝。
11. “观”九五：观我生，君子无咎。
12. “观”上九：观其生，君子无咎<sup>⑧</sup>。

---

① 《周易注疏》，第1册，第14页。

② 同前注，第18页。

③ 同前注，第22页。

④ 同前注，第39页。

⑤ 同前注，第43页。

⑥ 同前注，第44页。

⑦ 同前注，第47~48页。

⑧ 同前注，第60页。

13. “剥”上九：硕果不食，君子得舆，小人剥庐<sup>①</sup>。
14. “遁”九四：好遁，君子吉，小人否<sup>②</sup>。
15. “大壮”九三：小人用壮，君子用罔，贞厉<sup>③</sup>。
16. “明夷”初九：明夷于飞，垂其翼。君子于行，三日不食。有攸往，主人有言<sup>④</sup>。
17. “解”六五：君子维有解，吉。有孚于小人<sup>⑤</sup>。
18. “夬”九三：壮于頄，有凶。君子夬夬独行，遇雨若濡。有愠，无咎<sup>⑥</sup>。
19. “革”上六：君子豹变，小人革面。征凶，居贞吉<sup>⑦</sup>。
20. “未济”六五：贞吉，无悔。君子之光，有孚，吉<sup>⑧</sup>。

从一般语义考察，“君子”当指属于贵族阶级的从政者而言。从政者与不属于贵族阶级的平民——“小人”——为相对。这些属于贵族阶级的从政者，即包含古代所谓“士”、“卿士”、“大夫”等而言。卦爻辞的本质，多言战争、建国、政事、修身之事，而所涉及的人物，大多为具有阶级地位的贵族。此类例证在六十四卦中太多，实难一一细述，前文所论已引述不少例证。又如“讼”卦九二爻辞“不克讼，归而逋，其邑人三百户，无眚”。爻辞是以地位较卑微的封邑者、向地位尊崇者兴讼为譬喻，认为以小讼大，若能及时归返逃窜，则大患可以变为小患。又“讼”卦上九爻辞：“或锡鞶带，终朝三褫之。”<sup>⑨</sup>“鞶带”为命服之饰，非卿士或大夫不能穿着。又如“师”卦九二爻辞：“在师中，

① 《周易注疏》，第1册，第64页。

② 同前注，第85页。

③ 同前注，第86页。

④ 同前注，第88页。

⑤ 同前注，第94页。

⑥ 同前注，第103页。

⑦ 同前注，第112页。

⑧ 同前注，第138页。

⑨ 同前注，第34～35页。

吉,无咎。王三锡命。”<sup>①</sup>“王”有“锡命”,则必为卿大夫无疑。当然,我们还要更进一步问,《易经》论君子,究竟只是泛指职位、爵位或身份的意义,还是有赋予内在的义涵?我们从卦爻辞中的“君子”,可知其必然有道德义涵。如“讼”卦六三爻辞:“食旧德,贞厉,终吉。或从王事,无成。”<sup>②</sup>“讼”事本身即不属于吉事,然而若兴讼者有“旧德”可“食”,则虽贞而危,而可以吉事终了。卦爻辞的这个“德”字,应有道德、德行之义。此可见卦爻辞有“尚德”的思想,否则此“德”字终无解。然则《易经》所谓“君子”,并非仅仅为身份职等的描述,而是蕴含德性上的要求。凡治国之士,必先累积自身的德性,“讼”卦所谓“食旧德”即指此,亦须先考求自身的德性,正如“观”卦所谓“观其生”,亦必以“观我生”为基础。(雄按:“观”卦九五:“观我生,君子无咎。”即指君子观自己的“生”;上九:“观其生,君子无咎。”<sup>③</sup>即指君子观人民之“生”。)若以“临”、“观”二卦为例考察,“临”卦初、二两爻均系以“咸临”,王弼读为“感临”<sup>④</sup>,证之以“咸”卦之“咸其拇”、“咸其腓”<sup>⑤</sup>诸爻辞,王《注》应符合经旨。以相感的原则君临天下,当为“贞吉”。六三“甘临”,居于“临”内卦“兑”之上爻。由于“兑”有口舌之象,故六三之“甘”即甘甜的言辞。鼓如簧之舌、以甘美之言取悦于人民,当无所利;治民之君子若能以此为病,并以此病为忧,则可以无咎。上三爻“至临”、“知临”、“敦临”<sup>⑥</sup>，“至”即亲至,注家或释为“至善”,亦可<sup>⑦</sup>；“知”即“智”，以睿智临民，唯伟大之君主能为之（爻辞称“大君之宜”）。至于上爻则为“敦临”，即以敦厚之态度临民。“临”卦之主，都是指治民之人，也就是大人君子。而“观”卦之“观”与“临”卦之“临”

① 《周易注疏》，第1册，第36页。

② 同前注，第34页。

③ 同前注，第60页。

④ 同前注，第59页。

⑤ 同前注，第82页。

⑥ 同前注，第59页。

⑦ 孔颖达《正义》：“能尽其至极之善而临。”《周易注疏》，第1册，第59页。

又属于互相发明、互相支持的意义,因为“观国之光”,正与观察人民以及治民者自我省察,均有密切的相互关系。

## (二) 占卜、义理必然并存的理由

《易》与占卜有关,在《左传》、《国语》诸筮例中已可见。近世《易》家每谓远古之《易》用于占卜,并无义理于其中。上文已说明“义理”即有切近己身之义理与抽象玄远之义理二种,二者本为一体,不易遽分。再进一步讨论,其实凡言占卜,皆不能没有义理,义理占卜,必定相须为用。凡占卜,结果不论为吉凶悔吝,必须有人事的解释,始有意义;而所谓人事之解释,必不仅止于吉凶悔吝而已。倘若说占卜可以不需要运用人事以解释,则等于占卜之活动与人生可以无关系,人类亦不需要占卜矣。因此,凡占卜而有待于人事解释,解释之人,不论是“覡”、“巫”或“史”,必不能远离人生、人文的价值而给予解释。换言之,世间并没有可以脱离义理、独自运作的卜筮。这种情形尤以《易经》为然,因为正如上文所论:《易》为士大夫之学,六十四卦三百八十四爻,卦辞、爻辞均未尝脱离现实人生伦理、社会国家,其中且充满教育训海的意味,则更可见《易》之为书,必非占问吉凶悔吝之后,而盲目进行祈禳之事,以趋吉避凶的迷信活动,而是广泛地运用人生智慧,以印证天道之规律。(此详上文各卦之分析,不再举例。)尤以《易经》强调人为宇宙之中心,人之结构与自然世界为一致,则德性的“自律”(autonomy),本来即与自然规律亦即客观之“他律”(heteronomy)为一体。因此,占问以决疑,其结果所反映的义理,必然与占问者的“心”与“身”所体验、感知的义理一致。职是之故,我们当然可以说卦爻辞源出于占卜,但绝不能说卦爻辞仅为占卜之记录。卦爻辞字义、词义、语义、文义所引申的种种新意义,几乎从未脱离个人、众人或政治之事的道理,而且充满人生价值的理解与判断。此等理解与判断,固非高层次的玄远义理之词,也绝不可能是巫术迷信之产物。

尤有进者,《易》之原理,本为日光的显隐,也就是源出“阴”、“阳”

二字的本义,并未标举一个具人格的神祇或上帝。《易》占的基础,既涉及自然界的动植飞潜之物,又涉及人文界的人类社群,则“卜筮”的基础,实即指自然与人文之间的关系,而非一切归诸不可知的天神意志。“义理”的基础,亦系指人文之不得不依循自然规律而言,而非盲目崇奉不可知之上帝。

如以自然之《易》理印证人生,人生的际遇,人人不相同——有先天的不同,也有后天的不同。先天的部分,非人力可改变;后天的部分,则可借人力以改变。义理强调道德实践,道德实践是人类依据其自身能力、践履心性之价值而成,所谓“我欲仁斯仁至矣”即指此,当代儒者所谓道德之自律,亦即德性主体之“绝对自由”,即指此种非由外铄、纯循心性而行的道道德主体性而言。

但相对上,我们生命中也有许多人力所不能掌控的部分:每个人甫出生,贫富寿夭,均非自身所能选择。有些人天生体魄强健、过目不忘,自然能成功而美满。这本来就不值得自豪,归根究底不过运气不错而已。也有的人身体残障、智力低弱,则不免坎坷卑贱、贫病交寻。这种先天条件的差异,再加上社会群体、人际权力的消长变化,贵贵贱贱,遂使古人不得不求诸卜筮,希望能逆知自身际遇<sup>①</sup>。倘若我们回归古代文献,凡深于《易》者,即使其人并非圣哲,亦不致盲目崇奉占问的结果,而往往用自身的道德价值观作为吉凶悔吝的判准。经典具在,不容否认。最有名的,莫过于《春秋》襄公九年《左传》所记占筮之例:

穆姜薨于东宫。始往而筮之,遇艮之八。史曰:“是谓艮之随。随,其出也。君必速出!”姜曰:“亡!是于《周易》曰:‘随,元、亨、利、贞,无咎。’元,体之长也;亨,嘉之会也;利,义之和也;贞,事之干也。体仁足以长人,嘉德足以合礼,利物足以和义,贞

<sup>①</sup> 《庄子》云:“吾生也有涯,而知也无涯。”人之所知,本来就有限。

固足以干事。然，故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人，而与于乱。固在下位，而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎。我皆无之，岂随也哉？我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”<sup>①</sup>

这段文字最常被引用以证明《文言传》为晚出文献。但我们若从文献时代的问题提升出来，游心于古人用《易》的原则：穆姜以一女子，所解“随”卦之义与史氏所论完全相反，而且，双方都没有牵合其他经书或《易》的典故，作为判读的依据，则很明显地，如果没有适切的道德价值横亘于心，不但吉凶悔吝的原理无从解释，甚至连吉或凶、悔或吝都会完全解错。正如前文解释“蛊”卦，上九爻辞：“不事王侯，高尚其事。”蛊卦之终，“不事”王侯，看似与“干父之蛊”、“干母之蛊”亦即“蛊”的精神相违悖，实则爻辞直指对于有蛊惑而不正的王侯，能“不事”奉之，其“事”反而最为“高尚”。这就是卦爻辞中以人类道德主体之价值，决定行为之方向的证明。

## 五、结论

本文揭示的一个主旨，是认为《易经》的作者，或者说《易经》成书的年代，其实已经存在一种思想，一方面以“卦”的初爻喻足部，以上爻喻头部，也就是利用“卦”来作为“身体”的譬喻，展现出一种以人身为中心的宇宙观；另一方面认为人类运用的语言文字，与宇宙的规律与真理之间，有一种神秘的契合关系。语言文字，并不只是沟通的工具而已，而是自然之“道”透过人的身体、逐渐抒发于外、发而为“有形”、“有声”而“含义”的符号。这些符号和人类的行为应该是一致的，小

---

<sup>①</sup> 《左传注疏》，第526~527页。

则足以治身,大则足以治民安国,具有无穷的力量。故卦爻辞的字义,可以演绎,可以引申;但回归到最根本,语言文字是由身体发出,身体与宇宙的真理之间又具有一种特殊的关系。身体→语言→义理,是一种层层开展的关系。

本文在个人已发表的研究基础上,探讨《易经》的哲理架构,是以人为宇宙的中心、以语言为经由身体感知世界真理之后所发抒义理的行为,复以语言的演绎架构出文献的意义内容。这一套将主观生命与客观世界统一起来的学问,可以说相当成熟,应该是一套蕴积相当长时间而形成的士大夫之学。这套学问的文献依据,的确和原始占筮息息相关;但这些记录也仅仅作为原始材料而已,就像《诗经》以民歌为素材,经过改编,而为含有政教意义的经典一样。这些素材经由编辑重纂后,成为一部首尾具足、体统细密的训诲之书,用以教育士大夫治身治国所应该具备的生命(兼摄人文生命与自然生命)知识。这种知识,是通过身体→语言→义理三阶段逐步开展的。

传统学者视《易传》和《易经》为一体,以经传混合相释证,固然让他们难以认识到《易经》的真实内涵;而近百年来视《易经》与《易传》为毫无关系的“经传分离”之说,也让学者心中先横亘了“《易经》仅为卜筮巫术之记录”的偏见,遂致鄙视了古人的智慧。唯有直接切入卦爻与卦爻辞,在高度谨慎参酌《易传》义解的前提下,从中着手分析卦爻辞,才能同时破除上述两种偏失,而揭开《周易》经传的神秘面纱。

# 五代至北宋时期墓志数据的运用思考

——文物·文本·语境的解读\*

刘静贞\*\*

我对墓志资料的注意始于多年前撰写《女无外事？——墓志碑铭中所见之北宋士大夫社会秩序理念》一文。在研究过程中发现，一般认为个人资料极为丰富的墓志数据，由于其本身书写目的限制，有着太多的隐讳、渲染与不实。因此，虽然在北宋士大夫的文集中找到560篇以女性为对象的墓志，但是透过阅读这些墓志所观察到的各种现象描述，并不能直接理解为当时妇女的真实形象与社会人事的实际样态。正因为所有墓志几乎一面倒地称扬墓主“女无外事”，才更令人质疑其通行于现实社会的可能性与可靠性。因此，文章所关注的，虽然是墓志中各种有关女性的记载，最后观察到的，其实是北宋士大夫在墓志中所展现的社会秩序理念——当然，是有关女性社会位置的秩序理念<sup>①</sup>。

但是，这样的思考取径却也引发了我自身研究上的焦虑：墓志作为社会史的资料，究竟存留了多少真实？又有几分可信？如果墓志所映现的只是人们愿意让他人知见的表面，那么我们要如何才能得悉背

---

\* 本文初稿原以《文物·文本·语境——五代至北宋时期墓志的资料性质与研究思考》为题，于日本大阪市立大学主办之《国际シンポジウム「文献资料学の新たな可能性」》上宣读（2006年1月），日文译稿《文物·テキスト·コンテキスト——五代北宋期における墓志資料の性質とその捉え方》刊载于《大阪市立大学东洋史论丛别册特集号·文献资料学の新たな可能性》（2006年5月）。本稿内容略作增删。

\*\* 作者系台湾东岩大学教授。

① 该文发表在《妇女与两性学刊》4（1993），第21~46页。

后真实的人生与社会呢？

## 一、理想与现实交合之际——作为社会活动的墓志书写

公元2000年，台湾的“宋代典籍史料研读会”开始逐一点校释读台湾可见之拓片墓志史料，并于2003年10月间举办了“宋代墓志史料的文本分析与实证运用”国际学术研讨会。研讨会上所发表的23篇论文，大抵可分为两类，一是直接利用墓志内文所提供的相关讯息，对历史事实进行补白或相印证。如分析宋代职官的调度任免，讨论政治人物之联系往来，说明士人举业之从事，检视家族兴衰之历程。二是从墓志书写方式的考察入手，解明其被赋予的意象与背后的理念。商人、女性乃至朋友之伦或报偿观念在墓志中如何被表述与被评价，即属于此类课题。

研读会逐字点校释读的过程，让实际参与的师生们清楚地看到墓志史料偏颇不实，利用之时必须仔细考订厘清，绝不容掉以轻心的事实。而齐聚中国内地及中国台湾、日本、美国学者于一堂的研讨会，则明白展现了墓志史料在宋史研究上的多重可用价值<sup>①</sup>。

至于我自己，也在这种逐字逐篇的细密阅读中，对于各书写者因着不同身份背景、不同书写目的、不同时代，而在书写之中使用各种不同书写手法的现象，有了比较深入与清楚的认识。墓志数据本身固然有诸多溢美不实之处，但部分书写者仍有他的坚持；而各种书写重点甚至书写取径与文体的变化，则在提醒着我们，社会人际关系运作的复杂性与多样性。其中诸多非死者讯息的带人，更让我不能不将关心的对象由墓主与执笔的书写者本人扩及所有与墓志书写活动相牵连的人们。

---

<sup>①</sup> 关于宋代典籍史料研读会的成果，请参见 <http://www.ihp.sinica.edu.tw/%7Etwung/song/index.htm>。研讨会中发表的23篇论文，有17篇刊登在《东吴历史学报》第11期(2004,6)、第12期(2004,12)。

换言之,透过墓志数据,我们可以看到的不仅是死者的一生,不只是书写者的理念,而是各种社会关系在此交错迭置,各种秩序理念在此或折冲或妥协的社会情状。所以,墓志资料可以提供给我们的,当然就不再只是文本记述内容所直接呈现的那些社会现象,也不只是单一的社会价值理念的独白,而是整个墓志书写活动作为一种社会现象所展露出的历史动态。于是我以《北宋前期墓志书写活动初探》为题,借着北宋前一百年墓志资料,将墓志书写视作一种社会活动,作了初步的探索。

作为一种文类,连接着生死两端的墓志书写,其主要脉络乃是以墓主的一生,还有他与社会的互动关系,连缀而成。因此,墓志内容的涵盖面的确有可能包罗万象,不但可以填补史事的空白,也有助于了解政治、社会、经济、文化、宗教等各方面的变化情状。但是,也正由于墓志所面对的乃是生死的交替,故在其本身书写目的导引下,志文内容对墓主也的确多有回护,甚至隐恶扬善,矜夸不实。无论是直接利用墓志书写内容与其他相关历史记载相比对、印证,或是搜寻并借以勾勒时代风貌的做法,始终都无法脱离因墓志书写溢美不实所造成的疑虑和忧心<sup>①</sup>。

平心而论,所有被书写可见的历史与历史人物,皆有其为完成历史叙述而被工具化的问题。历史学者原本就只能透过数据记录者的眼睛进行观察,这注定了历史数据的不完全与带有偏见。如何厘清数据提供者在有意识或无意识间带入的自身价值理念,从他们所提供的历史印象深入,论证浮面表象与真实底层间互为表里又虚实掩映的纠葛关系,乃是研究者欲还原并刻画彼一时代所不能不面对的挑战与

---

① 赵超:《中国古代墓志通论》(北京,紫禁城出版社,2003,1)在介绍历代墓志史料研究概况的同时,指出了通过墓志史料可以解决的各种历史问题。黄宽重,《宋史研究的重要史料——以大陆地区出土宋人墓志资料为例》,《墓志资料的史料价值与限制——以两件宋代墓志资料为例》两文,则以具体的实例讨论了墓志在宋史研究上的价值以及使用墓志史料时必须注意的问题。分见于《新史学》9:2(1998,6),第143~185页;《东吴大学历史学报》10(2003,12),第19~37页。

功课。

或许,撰述者在下笔之时,并未刻意歪曲,但却往往随着文类与书写目的,在有意无意之间夸大或省略了某些状况。例如欧阳修笔下的宋代女性,就会因着他书写时所处的情境,所用的文类形式,被书写者的身份、角色、地位,还有他与被书写者间关系的亲疏远近,而有不同的着重与呈现。当我们尝试辨识之时,自然要先厘清其在书写间论断女性举止行径的原则,所试图展现的理想女性形象,并且辨明“作为数据提供者的欧阳修”——“欧阳修的书写”——“欧阳修书写中呈现的女性”——“实存的宋代女性”这四者之间连锁相牵的关系<sup>①</sup>。

由此再反观墓志,我们或许不用也不必只执着于如何辨析记述内容的溢美与失实,反而可以进一步思考如何穿透此种数据特质,发掘并进而捕捉其表面文辞背后的历史情境与思想文化。因为无论墓志所记所述是如何地夸大失实,那其实都是当时人相信:应该会被当时甚至后世所肯定、效法、表彰的懿德佳行,或是足以炫耀的社会资本。换言之,墓志数据固然有其虚构不实的本色,但是在这虚构的现象之中,其实存在着另一种真实的企图。社会成员对于某些人生意义与价值取向的执着与坚持,有时正是透过墓志书写这种溢美虚夸而又护短的书写特质得以映照出来。宋朝士大夫们为了维护“女正位乎内”的“天地之大义”,不得不以善治家事、襄助家业的角度,描写女性墓主治生有道,旺产兴业的成就;以扩大解释“家事”的救济方式,为女性墓主刻画“妇人无外事”的社会形象。恰恰展现了人们在理想与现实交合

① 《欧阳修笔下的宋代女性——对象、文类与书写期待》,《台大历史学报》第32期(2003, 12)第57~76页。我近年来在妇女史方面的研究大抵多由此思考出发,所追究及厘清者,是女性在作者笔下被赋予的意象及其背后隐含的秩序理念。如:《刘向〈列女传〉的性别意识》(《东吴大学历史系学报》5,1999)、《书写与事实之间——〈五代史记〉中的女性像》(《〈日本〉中国史学》第12卷,2002年10月)、《依违于私情与公义之间——孟姜女故事流转探析》(收入熊秉真主编,《欲掩弥彰:中国历史文化中的“私”与“情”》,台北,汉学中心,2003)、《正史与墓志资料所映现的五代女性意象》(《唐研究》11,2005)等文的主题与时代虽然有别,但基本上皆是经由各文本表面的人事叙述,分析作者的写作意图、书写手法,以解明其思考取径。

之际,一方面希望有所坚持,另一方面又不能不迎合现实的挣扎<sup>①</sup>。

尤有进者,正因为墓志的书写是一种社会价值理念与个人生命经验的交迭展现,遂提供了我们一个可以对社会活动与思想文化理念同时进行观察的场域。尤其是在社会变迁过程中,墓志书写活动的参与者们既望维系旧秩序理想,又受现实社会新发展所牵扯,他们往往竭尽所能地运用不同的书写形式、调整书写的内容方向,以表达墓主的社会人生际遇。他们的努力与挣扎,留存于文字之间,蕴藏着可用以检讨社会变迁与秩序理念变化间联系关键的讯息。换言之,一旦改换思考取径,在追索社会关怀与价值观渐进却具关键意义的变化之时,不可能可靠的墓志反而成为极佳的材料<sup>②</sup>。

## 二、五代至北宋时期墓志数据的时代意义

选择以五代与北宋时期为断限,当然是因为这正是我自身从事的研究领域。但是无可否认,墓志书写活动的社会意义,在这段时间中,的确随着现实社会的种种变化也起了相当的变化。虽然从表面上看,这是以朝代为时代,是一种承袭政治史的分期方式。不过,因统治者轮转起落而造成的政局兴替,虽然不必然与社会思想文化性较强的墓志书写活动变化起伏相合拍,但是换一个角度看,因朝代转换而有的

---

① 《女无外事?——墓志碑铭中所见之北宋士大夫社会秩序理念》,《妇女与两性学刊》4(1993),第21~46页。

② Beverly Bossler 曾经指出墓志如何显现出唐宋之时社会价值观的转变。如唐的悼词较为关心先人们的成就,以及祖先的政治或社会地位;宋代墓志则较关心子孙和姻亲的成就。参见 Bossler, *Powerful Relations: Kinship, Status, and the State in Sung China (960-1279)* (Cambridge: Council on East Asian Studies Publications, Harvard University Press, 1998), 12-24。她最近的《宋元墓志中的“妾”在家庭中的意义及其历史变化》一文,亦由此着眼,见《东吴历史学报》12期,2004,12。

Angela Schottenhammer 亦曾试着从内容、结构、作者和墓主的身份检视宋代墓志铭文的写作特色。可惜她所取用的样本不多,对于某些个案的解释,以及历史实况的反映,或有待验证。见 *Characteristics of Song Epitaphs*, in *Burial in Song China*, ed. by Dieter Kuhn, Heidelberg, 1994, pp. 260-275。

政治动作,不见得对社会文化不构成影响,更不可能全然没有意义。政治、社会、经济与文化之间,是否有所交合,如何相互交合的问题,有待细心的研究者条理解析。再者,让唐王朝正式宣告结束的五代,究竟是前一个时期的终章,还是后一个时期的序曲?墓志书写是否有它自己的五代时期,抑或已被消磨在两个时代之间,失去了自己的身份?宋初主政者的古文措施对于墓志书写内容方式的变化是否具有某种诱导的效果?在唐宋八大家中居宋代六位之首的欧阳修(1007—1072)于嘉祐二年(1057)主试进士,借考试倡导古文,是古文运动在宋代开展的关键,“文格遂变而复古”<sup>①</sup>。墓志书写的文体形式是否会牵动其内在理路,甚或连外在形制也呈现出相对应的变化呢?

上述问题的背后,隐伏着唐宋变革当如何解读,五代与北宋的时代特色又当如何定义的思考,不是此时立刻能够全面回答的。不过,可以确定的是,自唐宋以降,随着书写与印刷工具的发展和变化,墓志写成以后,除了志石被藏埋墓中,志文往往被收入文集,或直接描摹钐刻以广流传。这种墓志撰述活动走向公开化的发展,以及墓志铭文因载体变化而得以在现世社会中流传的事实,使得墓志撰述活动与现实社会间的关联性更为增强,同时也影响了参与墓志书写活动的人们对于墓志书写的看法与做法。

举例而言,墓志既然流传于世,其书写的意义和目的自是不同于之前志石、志文之深埋墓中。日本学者福原启郎曾经由墓志书写结构、内容,甚至墓志存放地下的位置等信息,解读西晋时期写作墓志的理念与意义,认为制作墓志的原动力当在于孤独的生者对故人的镇魂之思<sup>②</sup>。但就宋人所存文集看来,他们对于书写墓志的意义和目的,看法其实颇为纷歧。无论是欲传久远、慰哀思、保陵墓,或是向死后世界

① 关于欧阳修此举与古文运动发展的关系,见刘子健,《欧阳修的治学与从政》(香港,龙门,1963),第90—91页。

② 福原启郎:《西晋的墓志の意義》,收入礪波護主編《中國中世の文物》(京都:同朋舍,1993),第344页。

引介亡魂等说法,皆曾有人道及。而且无论是求祖德流芳、令名久存,还是担心陵谷变迁、史书失载,也都可以混成一气,同存并列<sup>①</sup>。这种不一致性,让我们不能不好奇,从唐到宋,是否发生了某种知识传递上的断层。遂使得宋人只是将前人的各种说法模模糊糊地概括承继,然后在知其然未必知其所以然的状态下,依循着他们仅知的旧日规矩,勉力完成该有的行事。

对于墓志原初写作理念的认知歧异,也影响了宋人对于墓志内容书写重点的处理。虽然有不少墓志撰写者急于证明自己写作内容的真实性,并且为此而显现出紧张与焦虑<sup>②</sup>。但也有如韩琦者,理直气壮地表示:“前贤行状必求故人故吏为之者,不徒详其家世事迹而已,亦欲掩疵扬善,以安孝子之心。”<sup>③</sup>韩琦的说法至少得到丧家的支持,尹洙家人不满于欧阳修为了传久远,“纪大而略小”的书写方式,即改邀韩琦撰写墓表。至于范仲淹的后代,则干脆将欧阳修所写的神道碑文“擅自增损”<sup>④</sup>。

撰写者与丧家的争执,还有不同撰写者之间的歧见,并不只是存实与否的问题;该将什么样的事情写入,或是该采取什么样的写法,他们都各有主张。王安石(1021—1086)与钱公辅对于墓志内容的争执,就起因于身为墓主之子的钱公辅希望将他所任通判之署有池台竹林之胜一事,亦列入墓志内容,而身为墓志撰写者的王安石则严词反驳,因为他实在看不出池台竹林之胜“何足以为太夫人之荣”。王安石还说那都是市井小人、街中之士的看法<sup>⑤</sup>。他们的想法以及彼此间的争

① 见拙作,《北宋前期墓志书写活动初探》,《东吴历史学报》11(2004,6),第63~67页。

② 《北宋前期墓志书写活动初探》,第68~71页。

③ 韩琦:《与文正范公论师鲁行状书》,《安阳集》(文渊阁四库全书)第37卷。

④ 欧阳修为范仲淹、尹洙撰写碑铭,因吕范解仇以及尹洙古文成就二事所引发的争议,不止在于他与家属之间,就连为范仲淹写墓志铭的富弼,他对此事的看法也与欧阳修不尽相同。刘子健,《欧阳修的治学与从政》,第83~84页;第150-153页分别对这两件事及其引发的争议做了讨论。

⑤ 王安石:《答钱公辅学士书》,《临川先生文集》第74卷,第787页。台北,华正书局,1975。

执甚至被写入笔记之中,成为社会议论的话题<sup>①</sup>。

这一连串的争执,再次提醒了我们,墓志书写原本就不只是书写者与其书写对象的个人之事,志文公开流传以后,为死者而写的墓志,对于生者的意义似乎更为重大,墓志书写的中心,表面上是墓主,但墓志书写真正要去满足的,还是活着的人的关心。

决定如何书写死者之事的,原本就是生者。在死者的墓志铭文中原本便会也必须会出现这些生者的讯息,只是这方面的讯息会出现多少,或以何种形貌出现,正如死者一生的记述那样,既有繁简之别,也受到时代价值观念变换或社会人际网络离合的影响<sup>②</sup>。钱公辅的要求,不能只看做他个人的执念,因为将府第园林写入墓志,已是当时某一类人不同的人生期许与价值判断<sup>③</sup>。不过,这种犹如现代人以房产购置地点或装潢风格价位为夸富取胜之资的价值观,在王安石眼中,乃是不值一哂的市井小人、街中人士之见。

这又让我们警觉到,墓志书写不但会随着历史情境的推移,在表现的形式、实质的内容或是所传达的理念意义上,发生方方面面的变化,而且这种变化亦非均质一致的。不同时点的人们,可能认同于某种墓志书写理念及其相关社会秩序;同一时点的人们,却反而彼此分歧殊异。另一方面,范氏子孙将欧阳修所写神道碑文“擅自增损”的举措,则让我们不能不揣想:钱公辅是否也会在刻石之时,改易王安石的原稿。

换句话说,墓志碑文内容对于生者的意义既然如此重大,那么,文集中所收录的墓志书稿史料与志石上实际刻写的石刻墓志史料之间,

① 近藤一成:《王安石撰墓志を読む——地域、人脉、党争》,《中国史学》7(1997)第184页。

② 中砂明德在谈及唐代墓志撰者公开化的议题时,曾经注意到有些撰者会在墓志中提及自己和死者曾有的联系关系。而且墓志并不是只为墓主一人而写,因为其中不时会提到和墓主有关的其他人物。《唐代的墓葬与墓志》(收入礪波護主編《中國中世の文物》,京都:同朋舍,1993),第404~405页。

③ 《北宋前期墓志书写活动初探》,第72~73页。

就可能有着极大的差异性。那可能代表着两种价值观的展现,而且是极具冲突性的两种价值理念。换言之,一般文集所搜罗的既是作者手上的文稿,文集墓志史料所透露的,便只是书写者个人的认知与思考,而刻写在志石上的才是当时经过整个墓志书写活动参与者所共同认可存留的讯息。

### 三、石刻墓志数据的重要性

石刻墓志史料与文集墓志史料可能有的歧异,以及彼此间的关系,唐代墓志的研究者早有所觉。白居易的《会王墓志铭》,以及魏徵撰《李密墓志铭》都因为新出土的石刻墓志与文集内容有别,而有专文讨论<sup>①</sup>。台湾学者叶国良曾分析石本与集本产生异同的原因,并论说二者互校宜注意的事项,他从校勘学出发,认为当以石刻为底本,因其时代较各集本为古,又少传刻讹误;不过他也特别声言:“石本与集本若有重大不同当慎求其平。”所谓“慎求其平”,其实也正是岑仲勉校读墓志、墓碑与史书的心得。岑仲勉并不是就同一篇碑志相校,而是就史书与碑志之异同为论。他从史学立论,指证清代金石家之蔽,即在于过信石刻,他说:“石刻之可贵,在一经刊上后,难于挖改”,但是“碑志之太半,皆假手于学术寡陋之士”,因此“须斟酌而后成定论也”<sup>②</sup>。

追求历史的真相,的确是历史学家不能不关心的主题,但或许我们应该先弄清楚,我们所解读的,究竟是撰写者抑或是其他社会人士

---

① 平冈武夫:《石刻と文集との间——白居易の会王墓志铭を読む》,收入《鸟居久靖先生华甲纪念论集——中国の语言と文学》(奈良县:鸟居久靖教授华甲纪念会,1972)。礪波護,《魏徵撰の李密墓志铭——石刻と文集との间》,《东方学》103(2002,1)。又见刘健明,《李密死事考析——兼释〈李密墓志铭〉及〈李密墓铭〉有关记载》,《出土文献研究》4(1998);黄秀燕,《石本与集本〈李密墓志〉之比较及其意义》,《中正中文学术年刊》2(1998)。

② 叶国良:《石本与集本碑志文异同问题研究》,《台大中文学报》第8期(1996)。岑仲勉:《金石论丛》第76~81页,上海,上海古籍出版社,1981。

的理念,还是社会的实况;而我们所能还原的,又是哪一类人的想法,或是哪一类人的生活<sup>①</sup>。

以往我们对于历史的理解,曾经是透过政权掌控者如帝王将相所主导的正史书写,曾经是透过文化思想主流推手如上位士大夫所传世的文集描述。引用正史书写资料时必须留意其政治色彩的问题,早已成为历史研究者的共识。但是出自士大夫文人笔下的众多文集,究竟是因为市场机制的检择,还是由于某些政治社会力量的介入,决定了其或传世或不存的命运?该如何才能还原他们在其所属社会中既有的位置?目前尚未见有学者探问。因此经由文集数据映现的社会历史现象,到底应该摆放在历史拼图的何种位置,也就少有研究成果能对此有所说明。

石刻墓志史料的出现,正提供了一条可供比对的线索,让我们在安排历史拼图时,能因著资料性质的相对关系,更加清楚地掌握各个历史现象的相对位置。因为至今仍在不断出土中的石刻墓志史料,虽然仍是具有书写能力者所撰写的的数据;但相对于有文集传世的作者群,甚至具有文化思想指标意义的唐宋八大家,原本几近无名,透过石刻墓志史料始为我们知见其文的作者们,以及他们所服务的对象们,或许更能提醒我们,在主流意见之外,还有其他价值取向存在于当时的社会中。也就是说,如果我们可以注意到文集墓志史料与石刻墓志史料之间可能具有的这种差异性,我们或许可以多拥有一副看清楚过去社会历史真相的眼镜。

石刻墓志的史料价值,当然也可以从墓志书写活动的实际进行方式来设想。随着书写工具等物质文化的发展,以及社会经济力的整体变化,社会中能够负担墓室营建与志石制作等开销的人,不再只局限于最上层的贵族。这又反映了整体社会发展趋向的复杂化,以及社会

---

① 须江隆解析碑文史料,希望从其被制作的经过着眼,强调应对碑文制作者的目的、意图进行解读,并由此解明当时的社会结构、特征以及时人的理念。见《作为された碑文——南宋末期に刻まれたとされる二つの祠廟の记录——》,《史学研究》236(2002,6)。

价值与秩序理念趋向的多样化。虽然相对于社会全体,有力量参与墓志书写活动的仍是少数人;但至少书写的内容,已然从如何表达贵族所最关心的家族关系和政治位置这两层意义,延伸、扩展开来。

因此,石刻墓志史料不但可以提醒我们文集中被隐藏的许多事实,也使我们所能掌握的社会层面远超越现有文集史料所能提供的范域。不过,这类资料既与物质文化的发展相关,要想真正掌握其书写活动,除了内在书写文字的分析,外在表现形式的考查当也是不可忽视的方面。而若我们欲借助墓志实物本身形制,帮助我们更进一步地了解墓志史料的资料特性,并且认识墓志书写活动所具有的社会意义;那么,我们就必须慎重地考虑将石刻墓志史料中已经编辑出版,失去其墓志整体形制原貌的纯文字数据暂先排除,而将注意的焦点只集中在尚可见到墓志铭文文书写原貌的墓志拓片上。

#### 四、拓片数据的解读思考

基于上述想法,我检阅了公元900年至1060年间,也就是五代至北宋前期,共193方墓志拓片。即以傅斯年图书馆搜藏之原拓片为主,再补充以北京图书馆金石组编的《北京图书馆中国历代石刻拓本汇编》(郑州:中州古籍出版社,1989)之五代、北宋部分;同时也利用了天津古籍出版社出版的《隋唐五代墓志汇编》。试图利用拓片观察:墓志刻石本身的大小形式、墓志铭文的长短多寡、铭文书体的精美粗略、刻制时间、埋藏空间,以及所属社会阶层等方面。希望经由墓志外在形制所提供的非文字性讯息,检视处于唐宋之间的五代北宋初期之社会文化样貌。

但是,资料经搜集整理并初步分析,第一个出现的问题,便是这段时期的拓片墓志资料在地区的分布上极不平均。在总数193篇的拓片墓志中,有130篇都出自河南洛阳。这种集中性,很难说是与宋朝当时的状况相关,反而让我们很容易地从将这样的状况与目前出土文

物的整理现况联结在一起。

笔者在2001年赴晋陕南部考察之前,便听闻许多地方积存着大量未整理的志石资料。待等亲眼见到在一个院落之中满满叠放着不下百块的宋金志石,不禁既喜且忧。喜的是,历史研究毕竟是要靠资料才能说话,这么多尚未问世的新数据,将可提供我们多少的研究空间!而忧的是,满院落的志石要能真正面世,又要多少的整理功夫。

那次实地经验让笔者此次面对数据初步分析比对结果时,无法直接将志石的分布空间与宋朝社会情状联想在一起,反而不禁好奇起资料过度集中部分地区的现代理由。这并不只是宋代墓志数据才有的现象。《隋唐五代墓志汇编》以地域分卷的方式呈现,相对于其他地区绝大部分的一地一册,洛阳一地就占了十五册。

而在资料的搜集整理过程中,另一个引发我思考的问题,则是要真正掌握墓志刻石这样东西的“物”之特性,拓片究竟可以提供什么样的讯息。

2004年下半年,我在中央研究院的历史语言研究所参加过一次台湾与东南亚考古学研究室举办的演讲活动,两位年轻的学者以他们民族考古学田野的实际观察所见,质疑考古学中长久以来判定物品性质的一些解释原则,是否真的那么可靠。例如,历来判读陶器制作是否已使用转轮技术,通常决定于器物的口缘与腹线之圆满程度。但是两位年轻学者在田野中发现,技术纯熟的老妇人竟然只用拍板就可以制作出相当精准的圆弧线。如果他们不是亲眼看到制作的过程,而是只就器物的形制进行判断,那就很容易根据他们以往所学的一些铁律而误判其非纯手工制作,而是已有转轮等机械协助。

听着他们的讨论,我认真地思考自己的问题,如果,立体的志石原本属于三度空间,那么当它转以二度空间的平面拓片形式出现时,我们又可以用什么样的方式去还原呢?物的解读,并不像某些物质文化史家所宣称的那样,少了一层因为诉说者表述扭曲所生的障碍。

不过,当我将所能找到的拓片大致浏览过之后,却发现我根本还

没有机会为上面那种进阶性的问题烦恼。因为,正如同以往对墓志的研究着重在内容文字的解读上一样,拓片制作者所强调留存的也是文字的部分,只有极少数的拓本会注意到侧面及碑阴纹饰的拓制。

这样的做法其实其来有自,20世纪30年代,张钊(1886—1966)为了好好地保存他辛苦搜集的一千多件唐代墓志,在河南新安铁门镇自己家中兴建了一座具有豫西地方建筑风格的砖券窑院,将他所搜的墓志分排“嵌”在三个长方形天井院落中以及十五孔窑洞的内外墙壁上。“千唐志斋”的做法,虽然保留下来一批重要的文物,但是将墓志镶嵌在壁面上,正是因为所重视的是墓志铭文,结果,没有同时嵌入的志盖,还有嵌入墙中无法再得见的侧面纹饰,或遗失不见,或无法读取<sup>①</sup>。

相对于完全找不到数据而无法对某些问题进行讨论的研究限制,想要透过拓片墓志史料就墓志形制等物质文化问题进行讨论的困扰,则来自绝大部分的拓片其实并未完整地让我们看到志石的原始形貌。就连精确到小数点后一位的拓片长宽数字,也并非为了让使用者了解志石的大小。

《北京图书馆中国历代石刻拓本汇编》第38册第40页登录《闽荣墓志》(大宋苏州长洲县平原乡鲁国闽君墓铭并序)的相关资料,就提醒了我们这样的事实。“拓片阳长52厘米,宽42厘米;阴长40厘米,宽23厘米”的登录形式,乃是为了让读者明白文字在志石正反面拓片上所占的空间位置,而非志石的形制。

另一个例子见于《隋唐五代墓志汇编》,这套书因为采取分地搜编的方式,故于洛阳卷第15册(第170页)与河南卷(第141页)重复收录了《后周仆射王进威墓志》,但前者系因志石藏于千唐志斋,而后者则因河南省文物研究所存有拓片,故前者记志石长宽各为54厘米,而后者则记拓片之长宽各52厘米<sup>②</sup>。这个例子中的误差表面看起来无

① 赵超:《中国古代墓志通论》,第126页。

② 《隋唐五代墓志汇编》河南卷误读志文内容,将翁讳元直解为墓主姓名,故以《王元直墓志》为篇名。

关紧要,但是若考虑到部分拓片连周边纹饰亦不拓存,只取文字的状况,那么在数字数据的运用上,就更需要慎重了。

可是这样一来,原本辛苦搜列的各种长宽数字却在瞬间失去了比对的焦点。其中有些数据尚可明确地知道所列长宽是志石抑或是拓本的尺寸,有些数据的提供者则根本不曾指明。

不过,虽然有前述问题的考虑,以致无法经由所搜之拓片墓志资料作成明确有说服性的学术结论,但是当我分别依志石、拓片长宽数据与墓志铭文字数多寡的数据进行排比后,仍然出现了一些可供日后参考与思考的现象。

赵超在其《中国古代墓志通论》中,曾透过志石外形尺寸与使用者官职品级、家世身份的核对,推定“在北魏时期,随着正方形墓志成为主要的墓志形制,结合礼制,已经形成了一套对墓志外形尺寸以及雕饰的正式等级规定”<sup>①</sup>。

可是到了唐代,他也不能不承认:“唐代初期,三品以下的中下级官员多使用边长 0.45 米至 0.6 米的墓志……至于五品以上、三品以下官员的墓志应该限定在哪一个尺度以上,仅从现有的墓志本身去看,还无法得出十分确切的结论。……似乎……唐代对于使用二尺四寸以上墓志的高级官员身份限制得比较严格,而下级官员与中层官员之间的界限就不是很明显了。”<sup>②</sup>他进一步推论:

由于唐代社会经济发达,丧葬仪式也变成一种经商的行业,尤其是在大城市中,设有专门的凶肆经营丧事。使得在埋葬礼仪中,财富的力量可以冲击礼制的等级规定。有一定经济力的人物可以购置较大、较精美的墓志。反映出唐代社会经济、文化的新走向。但是就现有材料来看,平民的墓志不可能超越上述的五品以上官员一级。这说明官方礼制的限制与社会上等级观念的约

① 赵超:《中国古代墓志通论》,第 83~98 页。

② 赵超:《中国古代墓志通论》,第 151 页。

束还是十分明显的<sup>①</sup>。

就我所搜列的数据来看,在五代至北宋时期的这段时间中,0.6米以上的志石拓片,仍限于一定品级官职身份的人使用。但若再将墓志的文字内容一并纳入考虑,就会发现这二者的关系并无固定轨迹可寻。而所谓文字内容,其实可再细分为字数的多寡、书体字迹及刻工技巧的精拙优劣<sup>②</sup>,以及叙说内容的文体通顺与否、典故运用的丰简程度等等。

因此,若我们将上述条件合并思考,那么,与其就墓志尺寸大小还有文章字数长短进行比较,毋宁将之看做墓志书写活动的参与者在共同合作协调之后,所能承负经营的版面空间中所可或所欲容纳的篇幅。因为,除了文稿执笔者的书写能力,举凡志文刊刻者的技术好坏、墓主人家的经济能力高下以及丧葬仪式的商业化情况,都在此汇聚,或协力,或角力,最后在大家彼此都能接受的局面下,制作出一块墓志,完成葬事。

换言之,若真要从墓志的物质外在形制进行考虑,必须将制作过程中多种因素结合考察,也因此对于物的观察就不能只有志石的大小,文字的长短,还应将志盖的有无、纹饰的繁简、甚至墓葬整体的营造都一并考虑在内<sup>③</sup>。

举例而言,《唐故右金吾卫仓曹参军郑府君墓志铭并叙》(傅斯年图书馆藏拓片)的拓片长宽各为35厘米、37厘米,字数约为900字;但是拓片长宽皆为34厘米,大小与之相去未几的《唐故尤府君墓志铭并序》(傅斯年图书馆藏拓片),却只有短短的100多字。而若是从字数

① 赵超:《中国古代墓志通论》,第152页。

② 胡文和曾利用大足石刻的资料介绍文氏凿匠世家,见《大足石篆山石门山妙高山宋代石窟与文氏凿匠世家的关系研究》,《中华佛学学报》14(2001.09)。惜笔者并未见到有关志文刊刻者的研究。

③ 德国学者 Dieter Kuhn 著有 *A Place for the Dead: An Archaeological Documentary on Graves and Tombs of the Song Dynasty (960-1279)* Heidelberg: Ed. Forum, 1996, 同时编了 *Burial in Song China*, Heidelberg: Ed. Forum, 1994.

来看,同样是900字的《宋故尚书金部员外郎张府君墓志铭并序》(黄宽重藏拓片),其拓片的长宽竟是74厘米、76厘米,比《唐故右金吾卫仓曹参军郑府君墓志铭并叙》大了不止一倍。

至于《大晋故渤海郡封公墓志铭并序》(《隋唐五代墓志汇编·河北卷》)的拓片,则又在志石与文字的讯息以外,多提供了纹饰的数据。由于这份拓片将四侧石面同时拓下,所以可以看到刻有戴冠持笏的立人像每侧各三人。墓主曾摄绛州长史,虽有子五人但只有次子庭隐前摄同州司马。这方墓志正是由庭隐撰写,由另一位身份不明的刘审赞所书<sup>①</sup>。文中提到,墓主歿于长兴三年(932),至天福五年(940)才“罄其家资,备以安葬”。由于这一方拓片长宽各36厘米,几乎是最小尺寸的志石,约360字的墓志文又是出自于自家人之手。所谓“罄其家资,备以安葬”的话似乎的确带有若干可信用度,可惜这种带有四侧的拓片并不多见,无法经比较确认纹饰在制作过程中所需要的支持力何在。

相对于唐以前墓志形制及其使用情况与品官身份密切结合的现象,五代与北宋前期拓片墓志史料中一般庶民层的加入,颇值得留意。基本上他们所用的志石少有大型至60厘米以上者,但是相较于许多官员所用的志石尺寸,他们的财力状况不容小觑。不过,如果我们能够运用前面所提到的一些观察准则,如书体字迹及刻工技巧的精拙优劣、叙说内容的文体通顺与否、典故运用的丰简程度等方面,多注意一下他们的志文内容,就会发现这类墓志似乎与一般官员层的墓志中间尚有一段极大的文化差距。如《唐故尤府君墓志铭并序》就在已刻成的志文中出现明显的缺文:

曾祖讳景,祖讳?,父讳卿,君怀仁义之操……享龄?十?,娶江下李氏夫人,有一子焉。……

① 文中有“怀逵氏之谿,抱曾子之才,甘旨不亏”的对语,疑“逵氏之谿”为“陆氏之橘”的误写或误书。

引文中以底线“—”标示之处,即是无一般墓志遭到破坏的痕迹,却读来明显有缺字之处。这是书写者的疏漏,刊刻者的失误,抑或是其家人有经济能力制作墓志,却无文化能力知悉墓志文中出现的问题?

另一个可注意的现象是,在这类庶民的志文中,往往一股脑地将所有家人亲族(不限父系)都纳入志文中。这类由庶民层制作的史料,提醒了我们,在讨论宋代社会家族史时,不能只从父系父权的士大夫理想着眼,而应该好好利用这类庶民史料,才能更有效地掌握宋代社会的历史真相<sup>①</sup>。

兹将《后周仆射王进威墓志》末尾铭文之后的家族名单抄录以为其例:

故仆射王进威、亡男摄孟州长史光义  
阿姊敬全、阿舅李知进、小舅李韩奴、外甥摄孟州司马□□  
长男西头供奉官光□、小男三哥、孙小厮儿、外婆安氏、妻  
李氏  
小姨李氏、长女菜哥、李哥、小姑儿、四姐、新妇范氏、新妇郭氏

## 五、期许于未来者

墓志书写就像是一首交响乐,它不可能也不应该视为是墓主、撰述者、家属、亲友或任何关系人士的个别活动,而是以墓志书写为中

<sup>①</sup> 笔者在《北宋前期墓志书写活动初探》文中,曾引用江西省博物馆藏的《李府君(贞)墓铭》(《全宋文》第194卷)。在道士郭元素笔下,除了原本在墓志中就会出现的天子、妻室、女儿、女婿,还有一般不易见到的侄男、侄女、守寡同居的姐姐和妹妹、妹夫。志文中还特别说明墓主生前对妹夫杨十郎(?一?)的信任,临终的托付,以及杨十郎经营葬事的认真与努力。原本在传统父系社会组织中被划归边缘的妹夫,透过这样详细的说明,被摆放到这个小社群的中心。墓主的“家”也由此而得以维系。这篇墓志基本上是为生者向社会说明:这个“家”的旧人际关系并未随墓主死亡而崩解,同时也向大家宣告,新人际组合已然递变生成。文中所记的墓主遗言,正是为此提供背书(第75页)。

心,汇聚了各种社会声音,在可能不止一番的角力之后,谱现出现实社会中各种生存形式、理想与期待的合音。是以当世社会的整体思想文化机制为其背后推手,却又各自表述的社会性活动。

历史的研究有赖资料,虽然我们无法要求前人留下足够的我们想要的的数据,但这也迫使我们必须慎重地思考,该如何向数据提问,而不是陷溺在数据之中。无论是文物还是文本,都有其背后的语境。也正因为如此,历史的研究绝不能只仰赖数据直接提供的讯息,而必须仔细地观察数据被制造的历史,以掌握数据所提供的讯息指涉方向,才不致被隐身在资料背后的古人或有意或无意地左右思维。

再者,以往历史研究都是透过古人的话语,因夫子自道而试图重绘夫子之道。当话语的表述传意功能被质疑之后,如何越过古人自身所发表的论述,从被古人制造、使用、玩赏过的各种物质,直接观察、剖析,以求减低因话语传递而有的谬误,是历史学者反省自身研究史后,期待自我提升的新路径之一。不过,正如同语言是被人所使用,故有其意解上的可能误差,“物”的观察也不见得因为少了发话者,就能超脱因发话者主观表达而具有的主观陷阱;反而更可能因为受话者单向的自以为是的接收方式落入另一种主观之中。

在我尝试由墓志文字史料进入墓志形制史料的过程中,不断地受到资料的刺激与震撼。从一开始发现数据不同于原有想象的惊喜,到中间发现可能无法有效完成实证研究成果的担心,以及到最后不得不将目前所有数据特性视为“历史事实”般接受的无奈。因此这次尝试的收获,并不是确定了五代至北宋时期的墓志实况,而是发现了日后在处理墓志数据时必须留意的思考点,希望未来能因此而架构出墓志研究上更有效的思考面。

# 色戒

——宋僧与奸罪\*

柳立言\*\*

岂有一僧关留百姓之妻，不伏出官，  
却又反抗其夫为贼之理？此是有天无日世界！  
知县若复曲徇，当何面目见吏民乎？

——南宋判词

## 前言

理论上僧人较凡人更不应犯罪，因为他们每天的修行，都在训练自己做个好人。佛教的戒律，例如不杀生、不偷盗、不淫乱、不妄语、不饮酒等五戒，从行为上防止僧人犯罪；佛教的信仰，例如地狱轮回及因果报应等，则从思想上防止僧人犯罪。但是，打开宋代政书《会要》的释道门，除了制度外，就是僧道的犯罪。僧人的涉案率只能粗估，以宋代人口平均 8000 万而僧人约 25 万计算，比例是 320:1<sup>①</sup>，而两宋之交成书的《折狱龟鉴》，共收历代案件 280 个，涉及僧人的有 15 件（北宋

---

\* 本文之提早面世，实因黄源盛教授之催生。曾将未定稿《红尘浪里难修行——宋僧犯罪原因初探》求教于源盛兄，以减少发表时之错误。源盛兄奉佛多年，竟不嫌弃，认为可以再接再厉，并声明不怕佛友责难。不获已，草成是文以充数。

\*\* 作者系中国台湾中研院史语所研究员。

① 神宗至高宗中期，僧尼的平均数目在 20 万至 24 万之间，僧尼之比约 8.3:1，见黄敏枝，《宋代对佛教教团的管理政策》，氏著，《宋代佛教社会经济史论集》，第 349~411 页，台北，学生书局，1989。

占4件),比例是18.7:1;在这280个案件中,宋代约占135件,涉及僧人的共4件,比例是33.75:1。(附件一·1);南宋中叶的《名公书判清明集》共收南宋案件475个,涉及僧人的约有16件,比例是29.7:1(附件一·2),故僧人涉案率可说偏高。近人编的《中国历代名案集成》,五代两宋共收166件,跟僧人有关的至少6件,比例是27.7:1,也不低<sup>①</sup>。就算将疑似案(如伪僧)和僧人并非加害人的案件扣除,甚至打过对折,比例仍相当高。特别值得注意的是,名闻遐迩的《洗冤集录》说:“凡检验承牒之后,不可接见在近官员、秀才、术人、僧道,以防奸欺,及招词诉。”<sup>②</sup>看来僧人不但犯法,还会妨碍司法。

诸罪之中,北宋晚期的《禅苑清规》时常提到色与财:“常念早归办道,不宜在外因循,财色之间,甚宜照顾。”又批评吞没公财说:“檀门信施,本为福田;造业愚夫,便同己物,或荡于酒色之费,或畜为衣钵之资……天堂未就,地狱先成。”<sup>③</sup>短短几句,便看到僧人犯了五戒中的酒戒、盗戒、淫戒,甚至妄语戒。

五戒是佛门基本大戒,是其他戒律的根源,对僧人来说,又以淫戒为先。假如心(有心犯罪)、境(知道是犯罪)、事(确已犯罪)三者俱成,便构成破戒的重罪(根本罪)。犯淫戒之后,需依情节轻重,向数目不等的僧人坦诚发露,恳切忏悔,矢志不再犯。当然,假如犯了大淫戒(即已交合),忏悔之后还要逐出僧团和还俗。犯戒而不自行披露,屡劝不听,高僧便应在僧团集会时加以揭发,逼其忏悔,如仍不就范,僧团便应公推一位高僧向供养者宣布其罪过,以期绝其信施,逼其忏悔。<sup>④</sup>很多人侈谈佛门的“慈悲”、“方便”和“开缘”,其实戒律对犯

① 辛子牛主编:《中国历代名案集成》中卷,上海,复旦大学出版社,1997,案件编号6(僧人以私盐栽赃村妇以求重赏)、39(僧人诬服杀人)、44(僧人残害渔民)、75(僧与民聚会祈禳被疑为妖)、161(僧人有愚民敛财之嫌)、165(僧人与寡妇通奸)。

② 宋慈著、杨奉琨校译:《洗冤集录》,第13页,北京,群众出版社,1980。

③ 释宗贇编、苏军点校:《禅苑清规》,第56~57页,郑州,中州古籍出版社,2001。

④ 释圣严:《律制生活》,第103、216~251页,台北,法鼓文化,2003修订版,1963初版;《戒律学纲要》,第297~312页,台北,法鼓文化,1999修订版,1965初版。

戒的轻重、悔过的方法、受报的程度(如是否要下地狱)都有详明的界定,既不会随便或姑息,也不会乡愿地做个没有是非的“烂好人”<sup>①</sup>。

尽管彼此的目的和内容略有不同,源自印度的淫戒与中国法律之奸罪不谋而合,可见某些道德伦理和社会秩序需要有其普遍性,不必强分古今中外。宋代法律将婚前性行为统称为奸,僧人不能结婚,犯了大淫戒即入奸罪,无论是和奸或强奸,刑罪均重于凡人。凡人先和奸后成婚,不过徒一年半至二年及强逼离异,僧人则是男女双方以奸论加一等治罪,僧人还俗之外,送五百里外编管;僧人的本师、寺院主首及女方的同居尊长知情而纵容,各杖一百,厢耆邻保知情而不举报,杖八十,不觉察,减二等<sup>②</sup>。从牵连之广和耆保不察觉便治罪,可知立法者严厉对付色僧。但司法者是否落实执行?有没有表示同情的?从中可否探究国家与宗教的关系?

本文从国法中的奸罪出发,探讨三个问题:(一)僧人为何犯罪?(二)僧人如何犯罪?(三)司法如何处置犯僧?本文只作为研究的第一步,希望在有限的篇幅内,提出初步的发现和大胆的假设,以便进一步探讨和引起学人的兴趣。必须先行强调,下文所说,只是宋代佛教的一部分,不是全部,所说的各种人物(高僧、僧众、士大夫、妇女、民众等),也是部分而非全体,下文不再一一注明。

---

① 圣严法师说:“慈悲是要讲究方法的,不是随便做烂好人,你看到人,说这个人是好,好到什么程度,好到了没有是非的程度,这种是不是好人?给他一种红的颜色,他说好,蓝的也说好,红、黄、蓝、白、黑通通好,你说强盗好不好?想一想,盗亦有道也好,是不是?对,样样都好,就怕得罪人,在儒家讲,叫乡愿,乡愿是什么?乡愿德之贼,这是烂好人,不是慈悲。”《佛教入门》,第169~171页,台北,法鼓文化,2005修订版,1979初版,又见其《人行道》,第15~16、106~107、126~127、132~134页,台北,法鼓文化,2006再版,1999初版;《学佛群疑》,第213~215页,台北,法鼓文化,2006修订版,1988初版。对邪淫戒的内容,见其《戒律学纲要》,第107~112、277~296页;《律制生活》,第216~251页。

② 谢深甫编撰、戴建国点校:《庆元条法事类》(杨一凡、田涛主编,《中国珍稀法律典籍续编》第1册,第725页,哈尔滨,黑龙江人民出版社,2002)51。

## 一、僧人为何犯罪——自律与他律的失灵

提到犯罪的原因,很多人立即想到是个人欲望。俗人在成为圣贤之前,都有欲望,如好名、好利、好色,有些人以合法的手段取得,有些人以不法的手段取得,后者才谓之犯罪。同理,僧众在成为圣僧之前,难免有欲望,为何有些僧人敢以非法手段取得?今日佛界犯罪时有所闻,令人感受最深的,不是犯者个人的毛病,而是诱使其一再犯罪的因素,例如信徒的无知、法律的无能、佛界的无言和受害者的无助(甚至受同门和社会的非难)等,都使犯者敢于一犯再犯。换言之,当佛界的“自律”出了问题,而法律和社会等外在力量不能发挥“他律”的功能,便不容易阻止僧人一再犯罪。僧人犯奸的原因,亦可分为来自佛教和来自外界两方面来讨论。无可讳言,僧人犯奸与常人犯奸有共通的原因,现代犯罪学对后者言之甚详,不必赘述,下文偏重历史学的分析。

### 1. 戒律对禁欲的严苛产生反效果

性欲是与生俱来的,人类借此生殖延续,纵无外在刺激,亦会油然而生。尽管有得道高僧认为淫戒不难遵行<sup>①</sup>,但禁欲毕竟是违反天性,若要逐步实行,由节欲达到无欲,过程中亦不免要容许宣泄,最简单的方法是自慰。对没有宗教信仰的人来说,自慰本身不构成犯罪,但对僧人来说,故弄阴失精违反了十三僧残法的第一条(犯了僧伽婆尸沙罪),犯后如不在多名僧人前忏悔,便要堕嗥叫地狱。研究大小乘戒律凡四十余年的圣严法师说,即使是皈依三宝的在家人,“邪淫的限制,除了不得与夫妇之外的一切男女发生关系,尚有几种限制:不得于自身行淫;不得利用一切器物行淫;不得于人类之外一切有情的三口(口

<sup>①</sup> 弘一法师以为五戒之中,不邪淫和不饮酒是最容易持定的,圣严法师亦以为,盗戒最难守持,淫戒居次,见其《律制生活》,第62~65、237页。

道、大便道与小便道)中行淫”等<sup>①</sup>。这些被视为“邪淫”(以别于夫妻交合的“正淫”)的行为,僧人更不得为之。如此一来,戒律可说彻底禁绝了僧人肉体上的泄欲,而欲望愈被压抑,爆发时便愈难制止,例如文学有抒情的作用,僧人用来发泄情欲,竟出奇地炽热香艳。曾枣庄说:“佛教宣扬禁欲,但僧人也是人,不可能完全斩断情缘。相反,由于情欲长期受到抑制,有时表现得更加强烈。(宋代名僧)仲殊、惠洪都以艳情词闻名于世。……(仲殊)以‘三千粉黛,十二阑干,一片云头’状(寒食节西湖)游女,不但在宋僧词中为仅见,在整个宋代的言情词中,也少有如此浓艳之作。”<sup>②</sup>覃召文也说:“他们既然受到了戒律的禁锢,其凡心也许比凡人更为炽烈。……在外在的尘俗世界的吸引与内在情欲世界的需求这两重力量的作用下……(僧人诗)渐渐地走向它的反面:越来越多地包容了凡人的生命意志,越来越多地融入了诗歌的‘缘情’性质。”<sup>③</sup>说得露骨一点,便是想入非非,散发绮念甚至意淫。不但诗词如此,参禅故事亦颇见声色。佛教典籍里记载僧人与妇女参道的故事,十分有名的一则,是释道颜去见无着(后为尼),妇人问僧人以佛法相见还是以世法相见,僧人说以佛法相见,妇人乃请僧人却去左右单独相见。一见之下,妇人仰卧于床,身无寸缕,僧人指着妇人身体某处说:“这里是什么去处?”妇人说:“三世诸佛,六代祖师,天下老和尚,皆从此中出。”僧人说:“还许老僧入否?”妇人说:“这里不度驴,度马。”僧人不得其门而入,留下文字回忆:“珊瑚枕上两行泪,半是思君半恨君。”<sup>④</sup>从文学角度来看这些参禅故事,尤其是描写之细腻,实在声色俱全,故郭朋批评“禅师们的‘心猿意马’,是很

① 释圣严:《律制生活》,第238页,对邪淫戒的内容,详见其《戒律学纲要》,第107~112、277~296页;自慰见第264~265、273、281~282页。

② 曾枣庄:《论宋僧词》,南京师范大学中文系编,《中国首届唐宋诗词国际学术讨论会论文集》,第492~504页,南京,江苏教育出版社,1994。

③ 覃召文:《禅月诗魂》,第171~172页,北京,生活·读书·新知三联书店,1994。

④ 详见郭朋:《宋元佛教》,第64页,福州,福建人民出版社,1981;陈自力,《释惠洪研究》,第305~306页,北京,中华书局,2005。

不容易‘收拾’住的呀!”<sup>①</sup>对僧人利用文字泄欲,士大夫反对和同情俱有,胡仔用很严格的标准批评惠洪:“忘情绝爱,此瞿昙氏之所训。惠洪……岂所当然?”<sup>②</sup>同情的也不少,可从士大夫与僧人的诗文酬唱略窥一二,反映宋代对文化僧的绝爱忘情有相当不同的看法,需进一步研究。士大夫流行作艳词,并不犯法,但僧人作艳词,除了违反佛戒之外,还可能犯上国法的不应为之罪<sup>③</sup>。

无论如何,戒律对禁欲的严苛,连自慰也禁止,有时会适得其反。当时的小说甚至绘形绘色,谓僧人盗去妇女尸体(可能偷自寄在寺中的棺柩),藏在夹壁中奸污<sup>④</sup>。产生这种变态行为的一个原因,未尝不是僧人对禁欲过度的反动。

## 2. 密宗以交合为修行方法

今日僧侣犯奸时有所闻,媒体时常以“绝爱忘情”、“佛门清净”或“苦行清修”等标准加以谴责,但这些似乎不一定是佛教的信仰。郭朋指出,唐代大乘佛教的密教“具有纵欲、好色的特点……在宣扬荒淫象征的‘欢喜金刚’的同时,还宣扬残暴象征的‘愤怒金刚’……都已明显地走向了传统佛教的反面”<sup>⑤</sup>。但是,由于各种原因,密教在宋代各地依然流行,在江南尤甚<sup>⑥</sup>。密教也吸收瑜伽养身调心所谓观想之法来吸引民众,而且相当成功,南宋的密教通常就被称为瑜伽密教。它

① 郭朋:《宋元佛教》,第45~46、64页。

② 胡仔:《苕溪渔隐丛话》,前集56,第385页,香港,中华书局,1976。

③ 佛教的“正语”包含不绮语,犯者即有口业,见释圣严,《佛教入门》,第65页。唐宋律都有“不应得而为”之条,对付法无明文的轻罪,刑罚从笞四十至杖八十,执法者可用来支持未与国法重叠的佛法,例如处罚违反十善中离两舌、离恶口、离贪欲、离绮语和离瞋恚的僧人。窦仪等撰、薛梅卿点校,《宋刑统》,27,第507页,北京,法律出版社,1998。

④ 周密:《齐东野语》,卷18,第327页,北京,中华书局,1983。

⑤ 郭朋:《隋唐佛教》,第600~611页,山东,齐鲁书社,1980。

⑥ 参考严耀中:《五代北宋的密教高潮》,氏著,《汉传密教》,第37~51页,上海,学林出版社,1999;《密教的流入和演变》,氏著,《中国东南佛教史》,上海,上海人民出版社,2005;前身是《江南佛教史》,2000,第164~183页;刘黎明:《宋代民间密教信仰——以〈夷坚志〉为中心的初步考察》,《江西社会科学》2004(2),第53~58页。

跟当时印度教的性力派结合而完成,所谓性力,即是男女交合、双身双修,以女性代表智慧,以男性代表方便,达到智慧和方便的圆满集成。它与禅定有某种相应,因为性交时也有心意集中,淫乐遍身,类似定心的现象,亦即从男女的淫乐中修定。然而,佛教以离欲为根本,无上瑜伽却要透过淫欲来达到解脱,圣严法师指出,“这种思想和中国道家的房中术(又名御女术)是一样的,不是根本佛教的修行方法”<sup>①</sup>。修行无上瑜伽其实是破戒的行为,“将舍除一切净戒律仪称为大圆满,清净三业的律仪生活荡然无存”<sup>②</sup>。我们不必讨论这些批评是否合理,只需看到男女双修一旦发生,便构成当代的和奸罪,可以送官论罪,至于是轻判还是重判,便要看审判者是否接受双修者的解释了。必须强调,即使是轻判甚至无罪释放,只能代表审判者个人的考量,只能当做个案,还不能当做通则,不能因此说双修是无罪,要等到修法之后,才能确定。

### 3. 南宗禅提倡非心非佛的后遗症

禅宗在唐宋之际发生了一个很大的变化,杜继文、魏道儒和葛兆光先后称之为禅思想史的“巨变”和“大变局”,主要是指南宗禅“非心非佛”学说的提出和盛行,最后胜过北宗,成为宋禅的主流。它有几个主要的观念<sup>③</sup>:

---

① 释圣严:《学佛群疑》,第160~161页,又见其《正信的佛教》,第28~29、146页,台北,法鼓文化,2006修订版,1965初版。吕建福:《中国密教史》,第76~77、92~94页,北京,中国社会科学出版社,1995。

② 释圣严:《菩萨戒指要》,第38页,台北,法鼓文化,2006再版,1996初版。

③ 研究禅宗的著作如恒河之沙,重复者不少,此处主要根据下列诸书:郭朋:《隋唐佛教》、《宋元佛教》及《中国佛教思想史》下卷,福州,福建人民出版社,1995;杜继文、魏道儒:《中国禅宗通史》,南京,江苏古籍出版社,1993;魏道儒《宋代禅宗文化》,郑州,中州古籍出版社,1993;葛兆光《中国禅思想史》,北京,北京大学出版社,1995;杨曾文:《唐五代禅宗史》,北京,中国社会科学出版社,1999;陈自力:《释惠洪研究》。他们的论点不一定相同,例如葛兆光以为禅宗思想的大变化发生在中唐以后,而杜继文和魏道儒以为发生在宋代。要判断谁是谁非无疑超出笔者的能力,故本文所陈述的,只能说是笔者阅读诸书后的个人判断,不表示均是上述学人的意见。如判断错误,当然由笔者个人负责。

a. 直指人心,见性成佛:每个人与生俱来就有佛性或佛心,每个人都可以即身成佛,不假外求。

b. 不立文字,教外别传:成佛的方法,主要不是靠修行守戒,也不靠文字经教,故既不立戒,也不传经。

c. 平常心即道:成佛的方法,在参不在修,重要的是反观内心,直指本心,在意念上成佛。所指的心,是不问是非;不思善恶,无烦无恼,无追无求的无念心以至平常心,亦即自然之心,所谓“佛法无用功处,只是平常无事”。

d. 非心非佛:无论心或佛,都不能执著。有“心”即被“心”所缚,有“佛”即被“佛”所缠,故要排除那追求清净的心思,去除那成佛的念头,达到空的境界,故有所谓逢佛杀(弃)佛,逢祖杀祖,逢罗汉杀罗汉,逢父母杀父母,逢亲眷杀亲眷,始得解脱,不与物拘,透脱自在。

e. 人间禅境:强调在日常生活中成佛,要顺其自然地体会无处不在的禅意,即使在饮食起居喜怒哀乐之中,亦可得道,一旦顿悟,放下屠刀,立地成佛。

这些信念,固然有特殊的背景,亦有一定的哲理,但也产生各种后遗症,跟本文相关的有两点,一是无相戒法的提出,认为心不动便不算犯罪;二是七情六欲的释放,认为不要把交合视为交合,应视为修道的一种方法,可以借此悟道。

针对戒律和清规的严苛烦琐,南禅转向寻求内心的改过向善,提出了“无相戒法”,所强调的是“重戒于内心,不重律于外在的自在解脱”。把外在的坐禅持戒、拘守律议视为白费功夫。结果,“越往后发展,以往戒律对于南宗门人就越丧失拘束作用”<sup>①</sup>。等而下之者,变成

---

① 王月清:《禅宗戒律思想初探——以“无相戒法”和“百丈清规”为中心》,第100~108页,《南京大学学报》2000.5;《中国佛教伦理研究》,第103~121页,南京,南京大学出版社,1999。劳政武:《佛教戒律学》,第345~351页,北京,宗教文化出版社,1999。严耀中:《禅学中的戒律与禅门清规》,氏著,《佛教戒律与中国社会》,第97~109页,上海,上海古籍出版社,2007。

了心不动就不算犯罪(如交合中没有淫欲心或淫乐),成了纵容违戒的方便法门。

针对南禅的触类是道而任心,葛兆光指出:“于是,世俗世界就是佛国净土,寻常意思就是佛法大意……本来被视为污浊的世俗生活和世俗欲望,本来被视为清净的僧伽生活和空寂心灵……就没有了差别。……一旦‘非心非佛’到了无所顾忌的程度,连‘心’也不须维系的地步,那么,‘信’也随之而去……在‘自然’、‘适意’的旗号下给七情六欲的放纵开一个方便之门。”<sup>①</sup>宋代禅宗没有把这方便之门关起来,反而为了调和禅门清规和世俗生活的矛盾,大力提倡大乘佛教的“在欲行禅”和“色中悟空”,就是“不离红尘俗世,不除贪痴嗔三毒,甚至毁禁犯戒,也可以证入菩提,达到涅槃境界。……有条件地承认‘欲’的合理性,为僧侣日常生活行为的世俗化寻找理论根据”<sup>②</sup>。简单说,就是不要把交合视为交合,应视为修道的一种方法,可以借此悟道。一代名僧惠洪对酒色不以为戒,出入青楼酒肆,与妇女同居共寝,有人问他:“道人何故,淫坊酒肆?”他回答:“我自调心,非干汝事。”<sup>③</sup>这种不舍声色而证真空的修道方式,只得其皮相者,不但容易违反佛教戒律,更会触犯传统国法,佛教内部也提出批评说:“深嗟末世诳说一禅,只学虚头,全无实解。……便说饮酒食肉不碍菩提,行盗行淫无妨般若。生遭王法,死堕阿鼻。”<sup>④</sup>陈自力指出:“在这种禅学主张的影响下,不仅一般禅徒走上纵酒狎妓、娶妻纳室的狂禅之路,就连一些堪

① 葛兆光:《中国禅思想史》,第328~339、349~352页。

② 陈自力:《释惠洪研究》,第180~192页,引文见第186、190页。对在欲行禅更详细的说明,见其《要知在欲是行禅,火聚荷花颜色鲜——宋代僧侣狎妓纳室风气及其原因剖析》,《新国学》5(2005),第289~309页。

③ 释惠洪:《政和二年余谪海外》,《石门文字禅》17,第182页;其出典及其他风流韵事,见陈自力:《释惠洪研究》,第45、52~53、301~304、307页。

④ 释延寿:《永明寿禅师垂诫》,《万善同归集·后附》(大正藏)48,第993页;详见陈自力,《释惠洪研究》,第190页。

称一代宗师的禅师也有‘不风流处也风流’的轶事。”<sup>①</sup>有一僧作偈说：“事事无碍，如意自在。手把猪头，口诵净戒。趁出淫坊，未还酒债。十字街头，解开布袋。”<sup>②</sup>放纵七情六欲，俗人尚会半遮半掩，僧人反是心安理得。

#### 4. 俗众助长僧人犯罪

随着知识的普及，理论上民众应加深对佛教的理解，更能分辨真伪善恶，事实上却非如此。圣严法师在 20 世纪末年说：“我知道现在在台湾就有些门派，公开喝酒吃肉，男女关系也很随便，还自认是已经证了三果四果的圣人，像这种行为，我们传统佛教是无法认可的。但是，社会上一般人很容易被他们吸引，传统佛教就被认为是绑手绑脚的守旧派。”<sup>③</sup>这引申出一个有趣的问题，就是民众对佛教的要求究竟是什么？为了达到这些要求，他们是否在意僧人有没有遵守佛教的教义和戒律？套用圣严法师一本书的名字，就是民众所要求的，究竟是“正信的佛教”，还是从俗和功利的佛教？

吕凤棠说：“有宋一代，佛教作为一种宗教形态，不仅在理论上成就不多，组织上也日见溃散，可以说是已渐趋衰落。”另一方面，佛教“用不讲理论、更便于修行的禅宗和净土宗作为诸宗的主流……采用更加世俗化的拜佛、念经、祈祷和超度亡灵等神学迷信形式，因而得到了更多宋人特别是平民百姓的信仰，也就是说更加普及了”<sup>④</sup>。也许可以说，宋代流行的佛教是由僧人和俗众所共同建构的，有时甚至是

① 陈自力：《释惠洪研究》，第 305～306 页；《论宋释惠洪的“好为绮语”》，《文学遗产》2005.2，第 103～115 页。

② 释晓莹：《罗湖野录》，周光培编，《历代笔记小说集成·宋代笔记小说》第 22 册，卷 1，第 358 页，石家庄，河北教育出版社，1995。

③ 释圣严：《人行道》，第 41 页。

④ 吕凤棠：《佛教风俗》，徐吉军等编著，《中国风俗通史·宋代卷》，第 566～586 页，上海，上海文艺出版社，2001。曹家齐，《宋代佛教的俗化》，氏著，《宋史研究丛稿》，第 307～316 页，台北，新文丰出版公司，2006（原刊《杭州研究》1996.2），是文跟郭朋《宋元佛教》（1981）有惊人的相似。

由俗众尤其是供养者所主道建构的,而修行不够的僧人每每顺应信众的要求,不但逐渐失去对世俗诱惑的批判和防范能力,甚至同流合污,违反佛教教义和戒律,包括大小淫戒。

首先,俗众敬畏僧人,拿最好的东西供奉供养,除酒肉财富外,还让妻女献身,例如北宋时“浙俗贵僧,或纵妇女与交,(孙)沔严察之,杖配者甚众”<sup>①</sup>。这一方面反映俗众有自己认定的供养方式,并不要求僧人守戒,另一方面反映僧人乐于接受,置戒律于脑后。

第二,俗众只要求僧人大显神通,既不管其何宗何派,也不计较其道德修行,甚至认为愈是行为怪异,就愈有法力,乃纵容其破戒。笔记小说不乏这种描绘,例如“僧仁简者,京师人,善梵语,于加持水陆最精,名出辈流远甚。士大夫家有资荐法事,必得其来,乃为尽孝。所蓄衣盂万计,然素不守戒律,饮酒食肉之外,靡所不为”<sup>②</sup>。大抵也犯了色戒,但信者照样请他造功德以表示自己孝敬亡者不落人后。也许对俗众来说,既然神佛可以有子女(如毗沙门天王),则僧人未尝不可交媾。即使是知识分子,也侧重僧人的功能多于其信仰,因此认为僧与巫并无多大差别,他们一方面感叹“自先王之礼不行,人心放恣,被释氏乘虚而入,而冠礼、丧礼、葬礼、祭礼皆被他将蛮夷之法来夺了”。另一方面承认,佛教的各种功德亦是儒家慎终追远的表现,“宁可信其有,不失为长厚也。毕竟是一个祭祀,以僧代巫而求达于鬼神,请父母而又与请客致死致生之道,容或有是理也。……以僧代巫,却要择僧”<sup>③</sup>。朱熹亦认为:“《楞严经》本只是咒语……故能禁伏鬼神,亦如

① 李焘撰、上海师范大学古籍整理研究所及华东师范大学古籍研究所点校:《续资治通鉴长编》,第4254页,北京,中华书局,1979—1995。时人亦说:“予窃见世之士大夫、富家,常令僧道入宅院,与妇人同起居而不知耻……未有不为彼淫污者。其间无知之辈,至于事露丑出而亦不耻不禁,悲夫!世间如此等人,何异于禽兽。”黄光大,《积善录》,《说郛》百卷本,陶宗仪等编,《说郛三种》第2册,第972页,上海,上海古籍出版社,1988。

② 洪迈撰、何卓点校:《夷坚志》,支癸卷2,第1237页,北京,中华书局,1981。

③ 车若水:《脚气集》(文渊阁四库全书),第41~42页。

巫者作法相似。”<sup>①</sup>江南有所谓“僧巫”，透露僧人“已是向巫的方向职业化了”<sup>②</sup>。把僧人蔑视为巫，便可能不要求其达到僧的道德标准；要僧人发挥巫的功能，便难免容许其违戒以增强法力。

第三，宋代士大夫一方面与僧人交往，学佛谈禅，另一方面仍有其他种种调剂身心的方法，两者孰先孰后和如何配搭，完全由士大夫决定，而这决定会影响僧人。例如冶游是士大夫的重要调剂，不会因为参禅而轻易放弃，甚至会邀请或强逼僧人参加，无视佛门的色戒。苏轼宴请名僧道潜，有艺妓作陪，舞罢求诗，可能有些挑逗，僧人写道：“底事东山窈窕娘，不将幽梦嘱襄王。禅心已作沾泥絮，肯逐春风上下狂。”据说“一座大惊，自是名闻海内”<sup>③</sup>。诗话记载，“一贵宗室携妓游僧寺，酒阑剧（终），诸妓皆散入僧房中，主人不怪也”<sup>④</sup>。朱熹曾批评僧人“最无状是见妇人便与之对谈”<sup>⑤</sup>。究竟谁是始作俑者？自北宋以来，士人妇女到寺院活动已成社会风气，“元丰、元祐间，释氏禅家盛东南，士女纷造席，往往空闺门。（某士大夫）夫人闻之，戒家人曰：苟尽妇道，即契佛心，安用从彼扰扰邪？”<sup>⑥</sup>似乎是士人妇女主动到寺院，而且有不合妇道的行为，实际上士人难辞其咎。元祐元年，殿中侍御史孙升上奏，谓京城的僧人向他反映：“士大夫有朝夕游息于其间（寺院），而又引其家妇人女子，出入无间，参禅入室，与其徒杂扰，昏暮而出，恬然不以为怪。此于朝廷风化，不为无损。伏望圣慈特降指挥，应

① 朱熹述、黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类》，126，第3027～3028页，北京，中华书局，1986。

② 严耀中：《中国东南佛教史》，第310页。

③ 诗名“道潜《子瞻席上令歌舞者求诗，戏以此赠》”，释正勉、释性通，《古今禅藻集》（文渊阁四库全书）12，第60页，事见释惠洪，《东坡称赏道潜诗》，释惠洪撰、陈新点校，《冷斋夜话》，北京，中华书局，1988，6，第51页，但诗稍异，作“寄语巫山窈窕娘，好将魂梦恼襄王。禅心已作沾泥絮，不逐春风上下狂”。

④ 胡子：《渔隐丛话前集》（文渊阁四库全书）47，第10页，详见陈自力，《释惠洪研究》，第306页；另一例子见周紫芝：《竹坡诗话》（文渊阁四库全书），第16页。

⑤ 朱熹：《朱子语类》126，第3037页。

⑥ 邹浩：《道乡集》（文渊阁四库全书）37，第16页。

妇人不得以参请为名,辄入禅院,如违,止坐夫、子。仍令开封府于诸禅院门晓示,庶几士大夫之家稍循礼法,不辱风化。”<sup>①</sup>但即使是士大夫本人入寺,也不见得会稍循礼法或尊重佛门清净。寄住寺院的士大夫,会把官妓带来夜宿<sup>②</sup>。南宋宗室长期寄住,不免有鱼水之欢,更“使小婢遍走方丈,一不从所求,即以奸事诬胁”,逼得住持离寺避难<sup>③</sup>。小说记载,“南昌章江门外,正临川流,有小刹四五,联处其下,水陆院最富。一僧跨江建水阁三数重,邦人士女游遨无虚时,实为奸淫翔集之所”<sup>④</sup>。绅士淑女竟把佛寺变为高级风化会馆了。由此可知,有些士大夫偏好佛教的功用而非信仰,并不十分尊重僧人的忌讳或戒律,交往时完全以士大夫的生活方式强加于人,而僧人因各种原因,例如可以得到长官提名为寺院主持,或借机“名闻海内”,也勉强或乐于参加。僧道融批评南宋初年的高僧说:“后世不见先德楷模,专事谄媚,曲求进显。凡以住持荐名为长老者,往往书刺以称门僧,奉前人为恩府,取招提之物,苞苴献佞,识者悯笑而恬不知耻。”<sup>⑤</sup>以无耻之心处身声色之中,久之难免动了凡念。陈自力从文学史的角度指出,僧人“喜与士大夫游,难免沾上士大夫的习气,他把醉拥红粉、吟诗作赋的生活方式,当成文人雅致来表达,正是宋代士风向禅宗渗透的曲

---

① 孙升:《上哲宗乞禁士大夫参请》,赵汝愚编,北京大学中国中古史研究中心点校整理,《宋朝诸臣奏议》,上海,上海古籍出版社,1999,84,第907页,亦收入黄淮、杨士奇,《历代名臣奏议》,台北,学生书局,1964年影印永乐十四年刊本,116,第22a页。同僚朱光庭更上奏主张:“士大夫以至民庶之家,今后亦不得令妇女入寺门,明立之禁。”《上哲宗乞戒约士大夫传异端之学》,《宋朝诸臣奏议》84,第907~909页。

② 洪迈:《夷坚志》乙志18,第337页。

③ 不著人编、中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室点校:《名公书判清明集》,第405~406页,北京,中华书局,1987,11。

④ 潘永因编、刘卓英点校:《宋稗类钞》,卷2,第163~164页,北京,书目文献出版社,1985。洪迈,《夷坚志》三志壬卷6,第1515页。

⑤ 释道融:《丛林盛事》,见赵晓梅、土登班玛主编,《中国禅宗大典》,第19册,北京,国际文化出版公司,1995,卷上,第353页。自称门僧亦是投士大夫之所好,例如一名僧人朗诵《赤壁赋》十分出色,苏轼将之称之为“东坡之门僧也”。苏轼撰、王松龄点校:《东坡志林》,2,第38页,北京,中华书局,1981。

折反映”，甚至直接说，“士大夫的狎妓行为，对僧侣淫风的盛行起了推波助澜的作用”。<sup>①</sup>

## 二、僧人如何犯罪

理论上应分析僧人犯奸的型态，例如探究犯罪的(1)时间为何，如白昼或晚上。(2)场地为何，如寺院、邸店、妓院或事主居所。(3)加害人是谁，如僧人个人犯罪、纠众犯罪，与搢绅、官府、豪横勾结，甚至是长期和有组织性的犯罪。(4)受害人是谁，如同道(僧和尼)、信徒、非信徒、妇女、老弱、士人、官员；僧人或会视对方的宗教身份和社会地位而采取不同的手段。(5)手段为何，如利用信徒的信任、诬告、栽赃、持械、禁锢、使毒、诅咒或下蛊等。然而，由于史料的限制，不是每个案件都能提供这些讯息，故下文以犯罪的手段为主，旁及其他各项。除正史外，也多利用笔记小说，内容难免道听途说和加油添酱，但未必全属虚构，有些甚至是“可想而知”的常识问题，不过历史研究讲究证据，即使多此一举也不得不举些例子，就姑视之为宋代的八卦新闻吧<sup>②</sup>。

① 陈自力：《释惠洪研究》，第307页，及《论宋释惠洪的“好为绮语”》，第103~115页。

② 最近读到 Yasuhiko Karasawa 的“Between Oral and Written Cultures: Buddhist Monks in Qing Legal Plaints” (Robert E. Hegel & Katherine Carlitz, eds. *Writing and Law in Late Imperial China: Crime, Conflict, and Judgment*. Seattle and London: University of Washington Press, 2007, pp. 64-80), 相当令人不解。简单说，作者认为案情的真实(reality)与虚构(fiction)是发生在“口述”(oral)与“笔录”(written)之间；其实，假如是我手写我口(如士人和僧人可以自撰状词，不必通过代书)，在“内容上”就没有口述与笔录发生很大差别的问题，只有在“表达上”是否传真的问题。另一方面，此口传彼口(不要说三人成虎，甚至只是法庭上的口译)，内容就会差异，此笔传彼笔，内容亦会差异，不是只有口述变为笔录才有差异。所以，问题所在，不应只是研究口述与笔录之间的差异，而更应研究口述者或笔录者如何“故意”让原来的故事走了样，甚至是虚构，而审判者如何寻求真相。审判者所着眼的，是两造“谁的故事更可信”，至于这故事是用何种形式表达，是口述(如庭上的对答)还是笔述(如状词)，似乎不是那么重要。研究法律，固然可用新颖的概念和方法，但也应考虑是否切合实际，否则难免是搔不着痒处了。

### (一) 利用“僧”的身份和形象

佛教三宝是佛宝(彻悟了宇宙人生真理的佛陀)、法宝(佛所亲证的成佛之道)、僧宝(依佛法修行的出家弟子),信仰佛教就必须信仰三宝(即皈依三宝),信众必须尊敬僧人,尤其是已受在家戒(三皈戒、五戒、八关戒斋、菩萨戒)的信徒,更不得批评和揭发僧人的过失<sup>①</sup>。圣严法师说:“佛陀灭后的佛教,供养三宝的对象,乃是偏重于僧宝。又因为佛教主张‘依法不依人’的缘故,特别重视正法的流布与皈依,僧人的生活行为是他们个人的事,只要他们的见解正确,能够开演佛法,纵然破了禁戒,仍该接受俗人的恭敬供养——这是伦理的要求。”<sup>②</sup>所以,对信徒来说,“僧”的身份就是僧人掩护其罪行的最佳武器,也是信徒对僧人罪行不愿声张的一个原因。

对一般人来说,正如学生大都相信老师是有学问和道德的,民众也大都先入为主,相信僧人是不杀生、不偷盗、不淫乱、不妄语、不饮酒的,因此放心让僧人登堂入室,制造了僧人偷腥的机会。一位士人就警告:“僧道不可入宅院,犹鼠雀不可入仓廩也。鼠雀入仓廩,未有不食谷粟者;僧道入宅院,未有不为乱行者。此事之必然不可隐者也。予窃见世之士大夫、富家,常令僧道人宅院,与妇人同起居而不知耻……未有不为彼淫污者。”<sup>③</sup>

### (二) 利用职权

发生在同道居多,包括僧和尼。僧人与僧人交合可能相当普遍,明清已略有研究,除发泄性欲外,也表示权威和地位,事实上亦利用权

① 在家众皈依三宝的重要性见释圣严,《学佛群疑》,第11~14页;在家众不得轻视僧人及揭发其过失等事,见其《戒律学纲要》,第27~30、33~34页;《律制生活》,第100~105页,尤其第102~105页。

② 释圣严:《正信的佛教》,第45~46页。

③ 黄光大:《积善录》,第972页。

威和地位(如师之于徒)来达到性交目的,当然还有彼此的共同需要等<sup>①</sup>。宋代恐不例外。

僧人亦跟尼姑交合。《袁氏世范》的对象是社会大众,警告说:“尼姑、道婆、媒婆、牙婆及妇人以买卖针炙为名者,皆不可令人人家。凡脱漏妇女财物,及引诱妇女为不美之事,皆此曹也。”<sup>②</sup>可见底层尼姑的道德水准深受怀疑,她们确会投怀送抱<sup>③</sup>,亦会被逼服从,成为受害者,不必讳言,加害者有僧官和高僧。明因尼寺是大刹,有各式各样的尼姑,可选择性就很高。宋亡前后,“往来僧官,每至,必呼尼之少艾者供寝,寺中苦之,于是专作一寮,贮尼之尝有违滥者,以供不时之需,名曰尼站”<sup>④</sup>。可看到有职有权者之淫威,僧官既是坏蛋,住持也不是好东西。佛法规定尼姑要在十僧十尼面前受戒,高僧就趁她们到寺院时乘机侵犯,政府无法坐视,乃以国法屈服佛法,下令尼姑在尼寺受戒,一直执行到宋季。《庆元条法事类》(1202)说:“诸尼受戒于尼院,僧纲不得相摄。”又规定“诸僧、道与尼、女冠,不得相交往来”<sup>⑤</sup>。可见防范之深,当然是反映现实的严重问题。

① 明清僧人的性行为,可见 Matthew H. Sommer, *Sex, Law, and Society in Late Imperial China* (Stanford, Cal.: Stanford University Press, 2000), pp. 99-101.

② 袁采:《袁氏世范》(知不足斋丛书)3,第17b页。

③ 金盈之:《醉翁谈录》,见周光培编,《历代笔记小说集成·宋代笔记小说》第7册,石家庄,河北教育出版社,1995,6,第71~73页,详见庞德新,《宋代两京市民生活》,香港,龙门书店,1974,第348~349,359~361页。

④ 周密:《癸辛杂识》,别集上,第257页,北京,中华书局,1988。明代田汝成将此条收入《西湖游览志余》,但将“僧官”改为“豪僧”,又认为此乃元代之事,不知何所据,待考,见田汝成辑撰、中华书局上海编辑所点校,《西湖游览志余》,25,第462~463页,北京,中华书局,1958。

⑤ 谢深甫:《庆元条法事类》50,第703、721页。Hsieh Ding-hwa, “Buddhist Nuns in Sung China,” pp. 77-81, *Journal of Sung-Yuan Studies*, 30(2000), pp. 63-96。黄敏枝,《宋代妇女的另一侧面:关于宋代的比丘尼》,邓小南编,《唐宋女性与社会》,第567~655页,上海,上海辞书出版社,2003;第644页说尼姑在尼坛受戒的规定后来被取消,待考,但至少《庆元条法事类》颁布时(1202)不曾取消。唐代律师高僧侵犯女尼的例子,见岳纯之,《唐代民事法律制度论稿》,第183~184页,北京,人民出版社,2006。

### (三) 利用金钱

#### 1. 娼妓

召妓就是买欢,但也有生情的。妓院要做法事功德,僧人便有机会见识绮旎风光。妓女火化,僧人诵曰:“浓妆淡抹暗生尘,难买倾城一笑温。弘管丛中消白日,绮罗帐里醉黄昏。生前徒结千人爱,死后谁怜一点恩,惟有无情天上月,更阑人静照幽魂。”读来充满情感,不似出自禅心,因怜生爱就不足为奇了<sup>①</sup>。了然迷上李秀奴,在臂上刺字“但愿生同极乐国,免教今世苦相思”,可见用情之深。来往日久,衣钵渐空,秀奴不大买账,了然借酒消愁而愁更愁,可见色与酒是孪生兄弟。了然一夕乘醉而至,秀奴拒之不纳,僧一怒出手,奴倒地不起。执法者是苏轼,写了一个花判,拿他的刺字开玩笑,实在欠缺同情心,最后两句是“臂间刺道苦相思,这回还了相思债”。押赴市曹处斩<sup>②</sup>。宋代男娼已成行业,但属非法,业者要杖一百,目前尚未看到僧人光顾<sup>③</sup>。

#### 2. 良家妇女

一种情况是利用良民对寺院经济的依赖,如“灵隐寺缁徒甚众,九里松一街,多素食、香纸、杂卖铺店,人家妇女,往往皆僧外宅也”<sup>④</sup>。十分明显,街上的店铺依赖寺院及信众为生,既能招徕生意,僧人便有恃无恐,直接到店里寻欢,连经营金屋的费用都省了,虽有点仗财欺人,也算互市互利。

另一种情况是丈夫纵容妻子跟僧人私通来赚取生活费,如“两浙

① 金盈之:《醉翁谈录》6,第77页。

② 罗烨:《新编醉翁谈录》(续修四库全书)庚集2,第442页。又见田汝成,《西湖游览志余》25,第458页。

③ 周密:《癸辛杂识》后集,第109页。

④ 田汝成:《西湖游览志余》25,第458页。

妇人皆事服饰口腹，而耻为营生，故小民之家不能供其费者，皆纵其私通，谓之贴夫，公然出入不以为怪。如近寺居人，其所贴者皆僧行者，多至有四五焉”<sup>①</sup>。这迹近以妻为娼，刑法上要将夫妻强行离异，嫖者亦犯奸罪<sup>②</sup>。

还有一种情况是利用地方歪风，其实也跟金钱有关，如“广南风俗，市井坐估，多僧人为之，率皆致富，又例有室家，故其妇女多嫁于僧，欲落发则行定，既剃度乃成礼”。记者又说：“行尽人间四百州，只应此地最风流。”<sup>③</sup>似乎有一定的可信度。

无论如何，僧人利用平民的经济需要和地方歪风来行淫，是对佛教慈善事业的莫大讽刺。秀州甚至以“佛种”为讳，因为僧人与良家女子多有染<sup>④</sup>。

#### （四）利用共同需要或兴趣

##### 1. 女性

僧人与信女发生越轨行为可能最普遍，尤其是失宠的妻妾，缺乏性爱的寡妇和宦官的妻妾等。有一士大夫之妻借口到寺院，与僧人缠绵悱恻，声闻于外，被人窥见，告知其夫，掀开衣服一看，果然留有春痕，乃送官究治，僧坐徒，妻杖而离异<sup>⑤</sup>。妇女寻找慰藉而求神拜佛，正

① 庄绰撰、萧鲁阳点校：《鸡肋编》，中，第73页，北京，中华书局，1983。张邦炜，《两宋时期的性问题》，邓小南编：《唐宋女性与社会》，第447~464页。

② 谢深甫：《庆元条法事类》80，第923页。

③ 庄绰：《鸡肋编》中，第65~66页。唐代僧人结婚的例子，见岳纯之，《唐代民事法律制度论稿》，第78~80页，北京，人民出版社，2006。岳氏指出一个很值得注意的问题，就是《唐律疏议》（还有后继的《宋刑统》）并无僧尼不得结婚的条文，那僧尼结婚算不算违反国法，和是否接受国法的制裁？还是僧尼的身份在事实上已经构成婚姻的法定障碍，不必一定要明言于国法？假如今日找不到禁止僧人结婚的诏令和道僧格，是否可以说，对僧人结婚的制裁只属戒律的范围，不属国法的范围？

④ 庄绰：《鸡肋编》上，第13页。

⑤ 田汝成：《西湖游览志余》25，第461页。有关各种非法性行为及其惩罚，见杨果、铁爱花，《从唐宋性越轨法律看女性人身权益的演变》，《中国史研究》2006.1，第115~126页。

中淫僧下怀,最易发生骗色兼骗财。这种例子不必多举了。

## 2. 男性

诗文和笔记小说隐约记载的交合对象,大都是士大夫,交往的都是文化僧。两者的地位不尽平等,采取主动的可能以士大夫居多,大胆的僧人亦会挑逗试探。被誉为“伉爽有才气,聪明绝世,同时僧中无两”的惠洪<sup>①</sup>,凭其才华广受士大夫欢迎,增加了亲近的机会。他有《次韵寄吴家兄弟》诗:“朱门连属南昌郡,东湖褒贤拔高峻。西山卷帘入栏楯,富贵遮人不容进。我初见之不敢瞬,吴家诸郎特风韵。戏语嘲之终不愠,笔锋落处风雷趁。冰华百番一挥尽,红粧聚看眼波俊。一堂喧闾客欢甚,大厦吞风檐月近。君看渥注本龙孕,俗马那能着神骏。”真可说慧眼识英雄了。他对吴氏兄弟念念不忘,看到美景也会想起,写下《香城怀吴氏伯仲》:“扶提登高阁,慷慨问陈迹。特欣昙显醉,不受澄观律。加额想诸郎,豪气洗寒乞。新庄花成轮,春生梦蝶室。”<sup>②</sup>这跟杜甫梦李白简直是两回事。小说记载,有两名士人,甲邀请乙“至一处求半日适,饮醇膳美,又有声色之玩”。及至其地,竟是僧寺,“少年僧姿状秀美,进趋安详……左右执事童皆狡(姣)好……僧与友(甲)谑浪调笑,欢意无间”。<sup>③</sup>士人与僧人可说情投意合。这再次表示,士大夫因本身的需要,不一定严格要求僧人守戒,甚至是破其戒者。

### (五) 假名佛法以惑人

僧人宿于邸店,化缘所得,分与店主夫妻,实质先行利诱。妻子“既喜僧姿相,又以数得财”,欲迎还拒。一夕,妻子进入僧人房间,看到满室佛光,僧人说:“吾非凡人,将度汝,汝勿泄。”乃相交合。以后

① 陈垣:《中国佛教史籍概论》,北京,中华书局,1962重印1955年科学出版社版,第133页。

② 释惠洪:《石门文字禅》(四部丛刊初编)1,第9页。

③ 潘永因:《宋稗类钞》,2,第163~164页,北京,书目文献出版社,1985。

凡是丈夫外出，二人便相好<sup>①</sup>。连僧人也批评佛徒愚弄民妇，“与之通淫者，谓之佛法相见”<sup>②</sup>。可说是上述道颜与无着相见的真实版。以性交为佛法，今日仍有所闻，不必赘述。

#### （六）以诡计陷人

这里所谓诡计，不是鸡鸣狗盗之伎或三寸不烂之舌，那是媒人便可做到的，而是指有一定设计和投资的阴谋（plot），如老千的骗局，以显示僧人工于心计。

士大夫有美妻，僧人化缘看到，“阴设挑致之策”，又时常出没，故意引起丈夫怀疑。不久丈夫偕妻子赴新任，僧人给妻子送来路费，谓“相别有日，无以表意”，竟是合共百钱之黄金。丈夫醋意大发，认定有奸情，报官处理，自己单车赴任。官府找不到僧人，无法对质，妻子以泪洗面，折腾累月，以证据不足释放，贫苦无以为生。僧人潜回，指使毫不相干的第三者设计将妻子诱至寺里，“藏于地牢，奸污自如”。后来妻子乘隙请人报官，僧人伏罪，妻子也怅恨以死<sup>③</sup>。

#### （七）以威力逼人：拐带、掳走、禁锢、强奸、灭口

僧人用威力求欢的对象，不但是民妇，还有不少士大夫妇女。一是从私宅或城市通衢大道拐带或掳走，带到寺院禁锢；二是趁妇女入庙游览后禁锢，之后都是连续奸淫。禁锢是长期性，待僧人厌倦或妇女老病色衰才释放或杀掉。为逼使妇女就范，会用刀刃威胁。有些是单枪匹马，有些是集体犯案，手法干净利落，官府鲜能主动破案。寺院的外壳，成了犯罪的掩护，武器、牢房与酒色俱全。僧人一举犯下贼盗、强奸和杀伤人等重罪，官府通常不留情，杀僧毁寺。

南北宋之交，高级将领在临安建一寺院，收留南下的北方僧人，不

① 洪迈：《夷坚志》丁19，第694~695页。

② 释志盘：《佛祖统纪》（续修四库全书）47，第652页。

③ 洪迈：《夷坚志》支志景3，第902页。

料竟成淫窟。元宵之夜,属将的妻女人寺观灯,僧人热情款待,把母亲灌醉杀死,留下女儿泄欲。半年后,女儿乘隙请人通风报讯,高级将领亲自带兵救出属下的女儿,处死犯案的僧人,逐去其他,把寺院拆毁<sup>①</sup>。

湖州士人携妻到杭州探亲,人生路不熟。妻子坐上一轿,直奔寺院,出轿始知受拐。僧人以刃威胁,呼救不得。被带到地牢,有妇女三十三人,“皆有姿色……多是宦家妻妾”,亦有平民妇女,似是用同样手法拐来。不久又添一少女,是某知州之女,知州到临安候差,晚上观灯,少女失散,被僧人乔装士人,拐带至此。三十多位妇女被二十多位僧人蹂躏,满寺都是淫僧。后来三四位妇女逃脱,官府立即捕杀众僧,把寺焚毁,掘出骸骨三十余副,是老去或得病的妇女<sup>②</sup>。另一士人亦在候差,与妻子至市区购物,妻子的轿夫被掉包,抬至一寺。僧人以性命威胁,妻子委曲求全,每晚陪酒侍寝。“月余,僧力疲惫阑”,妻子感到危险,哀求归去,僧人说:“到此本无出理,念尔本分,又可商量。”原来差点杀人灭口。释放前一晚,“合之达旦”。妻子不知道寺在何处,但曾在供奉的观音像上做了记号。官员很聪明,请各寺将观音像抬来求雨,灵验的重赏,果然看到有记号的,妻子亦认出僧人,竟是寺院住持,审问得实后戮杀于市<sup>③</sup>。

这些案件大都发生在城市的通衢大道,而且不分昼夜,令人发指。僧人竟敢对士大夫妇女下手,可谓色胆包天。他们看准外地来的士大夫不能久留,只要官府一时不能破案,士大夫离开后便可能不了了之。破案的关键,都是妇女本人,不是官府主动查获,可见僧人做案不留痕迹,堪称专业罪犯。阖寺僧人参与,可谓有组织性犯罪。一寺距离临江城有五里之遥,是很好的藏匿地点,其他寺院亦可能如此。色与酒几乎同时出现,大抵犯酒戒不一定犯色戒,犯色戒几乎犯酒戒。

① 田汝成:《西湖游览志余》25,第462页。

② 田汝成:《西湖游览志余》25,第458~460页。

③ 田汝成:《西湖游览志余》25,第460页。

综合上述,可看到若干问题:

(1) 犯罪的时间:不分昼夜,无时不可能发生。

(2) 犯罪的地点:可说性之所至,凡寺院、妓院、事主居所、城市、村落,无处不可能发生。

(3) 犯罪的僧人:地位从一般僧人到寺院住持都有,年纪应与之相应,人数从一人到多人。凡是多人的,亦多使用威力,如拐带、掳走、禁锢。

(4) 犯罪的对象:不分性别、职业、信仰和社会阶层。

(5) 犯罪的手段:有些手段有其局限性,例如宗教职权应主要用于同道(僧和尼),金钱也较难用来诱使士大夫妇女,但大部分手段都可数管齐下和应用于不同的对象,例如利用职权时不排除利用对方的共同需要;借口性交是佛法,可同时应用于民妇和士大夫妇女;诡计和威力可同时应用于信徒和非信徒等。

当然,最明显的一点,是僧人犯罪与俗人无异,甚至过无不及,为了满足性欲,竟用掳人、拐带、禁锢、强奸和灭口等激烈手段。最令人惊奇的是,僧人用尽各种方法对付士大夫妇女,她们跟民妇处于几乎完全相同的危险,远不如我们所想的安全,更没想到危险是来自僧人,还可能是最大的危险。

### 三、司法如何处置犯僧

僧人犯罪面对司法审判,处境可能相当不利,因为一般都认为僧人应较凡人更为守法,犯僧自应加重惩罚。至迟从唐律开始,僧人犯盗和奸,处罚重于凡人,例如凡人与无夫之妇女和奸徒一年半,僧人则加二等徒二年半,和奸之妇女仍徒一年半;凡人与有夫之妇和奸徒二年,僧人则徒三年,和奸之妇仍徒二年<sup>①</sup>。现存宋代案例不多,内容较

<sup>①</sup> 郑显文:《唐代律令制研究》,第260页,北京,北京大学出版社,2004。

详者更少,以下之分析自有其局限性,只能一窥三数司法者对色僧之处置。

### (一) 依法处置

案件发生在南宋晚期广南西路桂州的永福县。僧人妙成与妇人阿朱通奸,被阿朱之夫黄渐的雇主因他事揭发,初判是把妙成与黄渐各杖六十,阿朱免刑但射充军妻,即押到军营,由军士以射箭或其他方式竞标,胜者娶之。黄渐不服上诉,复审者范西堂批评初判“此何法也?”因为僧人与有夫之妇和奸应徒三年,妇人则徒二年,但是否以奸罪起诉妇人及是否离婚,视乎其夫是否提告,而黄渐并无任何告诉。范西堂说:“寺僧犯奸,加于常人可也,今止从杖罪。妇人和奸,从徒二年可也,今乃免断。妇(免)断,寺僧减降,不妨从厚,胡为黄渐与之同罪?胡为阿朱付之军人?重其所当轻,而轻其所当重,为政如此,非谬而何?”

这段话有几句流于精简,要跟判词其他地方综合起来解读,大意是说:阿朱应徒二年而不徒,僧人应徒三年而仅杖六十,不妨说是初判从宽;矛盾的是,既然有意从宽,初判为何把无罪的黄渐也同杖六十,又把阿朱强行与黄渐离异、射充军妻?该轻判的却重判,该重判的却轻判,这样处理政务,难道不是荒谬吗?

何以如此荒谬?范西堂怀疑是某些初审吏员“必有取受”,意即受贿,乃各从杖一百。对阿朱的处罚,是交还其夫黄渐,逐出永福,如敢返回,先杖一百。对僧人的处罚,是从永福县交到同州的灵川县编管。范西堂还说:“守令亲民,动当执法,舍法而参用己意,民何所凭?”强调自己依法审判,没有掺杂己意,事实上他多次引法和标榜“法意”,以指出初判的违法,例如说,“在法:诸犯奸罪,徒二年,僧道加等。又法:诸犯奸,许从夫捕。又法:诸妻犯奸,愿与不愿听离,从夫意。……捕必从夫,法有深意。……未闻非夫人词,而断以奸罪,非夫愿离,而强之他从,殊与法意不合。”何况朱氏有一幼子,若母子分离,

不但违反天伦,而且难保幼子存亡,“以政事杀民,此其一耳”。令人好奇的,首先是告奸既要从夫,而黄渐并无告诉,范西堂在判词里也提到:“只因(黄渐之雇主)陶岑与寺僧交讼,牵联阿朱,有奸与否,何由得实。……若事之暧昧,奸不因夫告而坐罪……则今之妇人,其不免于射者过半矣。”似乎对应否受理第三者的告奸有些犹豫,不过最后还是处罚阿朱和僧人。其次,宋代适用折杖法,徒三年可折为脊杖二十,但僧人仍被交付邻县看管,也许是鉴于奸案之故<sup>①</sup>。不过也有执法者坚持“在法:诸奸,许夫捕。今(其夫)李高既未有词,则官司不必自为多事”<sup>②</sup>。看来宋代的和奸罪摇摆于私领域(家务事)和公领域(社会风化)之间。

此外,上文提到士大夫妇女与僧人在寺内和奸,留下春痕,被丈夫告官,结果僧坐徒,妻杖而离异,也应是依法处置。

## (二) 逾法处置

本案发生在南宋晚期的隆兴府,执法者包恢秘密处死淫僧,且被载入《宋史》本传作为治绩,后官至参知政事,时称副相,可见逾法处置淫僧得到某种程度的默许<sup>③</sup>:

有母愬子者,年月后状作“疏”字,(包)恢疑之,呼其子至,泣不言。及得其情:母孀居,与僧通,恶其子谏,以不孝坐之,状则僧为之也;因责子侍养。(子)跬步不离,僧无由至,母乃托夫讳日,入寺作佛事,以笼盛衣帛,因纳僧于内以归。恢知之,使人要之,置笼公库,逾旬,吏报笼中臭达于外,恢命沉于江,语其子曰:“为汝除此害矣。”

① 不著人:《清明集》12,第448~449页。

② 不著人:《清明集》12,第446页。

③ 脱脱等撰:《宋史》,第12592页,北京,中华书局,1977。

简单说,寡母告子不孝,包恢看到状子的“疏”字,怀疑有第三者,但儿子坚不吐实,只是哭泣。根据五听之法,儿子并非无良,且为寡母隐瞒不法情事,原来是寡母与僧人通奸,嫌儿子劝谏,遂告子不孝,除之而后快。不孝属十恶,是常赦不原的大罪,不死也得流放,可见寡母受僧人(疏状者)蛊惑,丧失母子亲情,更不顾夫家香火。查明真相后,包恢体谅儿子的孝心,放过寡母,没有追究通奸和唆讼之事,并巧妙地响应不孝之讼,责令儿子好好侍奉寡母。儿子寸步不离,僧人苦无机会,寡母乃安排僧人暗度陈仓,被包恢破局,僧人惨死。

僧人奸情曝光,又教母讼子,包恢不追究已属万幸,竟不知收敛,再次冒险求爱,可说为情害人,亦因情送命。虽说捉奸成双,但和奸之一方不一定获罪。讼子的寡母两次幸免追究,很明显是因为孝子的关系,这也是中国传统法律难以寻求规律之处,只能说当母亲犯罪时,母子关系(通常是亲生母子)是影响审判的重要因素。僧人罪不至死而被秘密处死,比凡人不如,可能正因为是僧人的身份,让包恢觉得应加重惩罚。他是理学名臣,度宗比之为程颢、程颐,这个学派的士大夫以排佛著称(事实上是一面吸收佛学,一面批评佛教),在审判僧人时不会有所偏颇,值得进一步研究。也就是说,审判者本人的宗教倾向和对某些宗教的看法如何影响他们的审判。

一个记载在笔记小说里对色僧的处置几乎是此案的翻版。僧人垂涎小商之妻,勤买胭脂果饼,四目交投之际,爱意频传。妻子谓丈夫在家,不方便办事,僧人乃倾囊中所有,让丈夫到外地经商,留下娇妻独守空房。是夕正要燕好,忽闻叩门之声,原来是丈夫回家取物。妻子让僧人躲进空箱,随即上锁,与丈夫合力抬至野外抛弃。僧人大难不死,被逻卒发现,抬回官府。打开一看,裸僧现形,官员为之大笑,心知其故,“勿问,复铜笼,投诸江”<sup>①</sup>。官员把受害人淹死,不但没有口供,也等于淹没证据,便很难将设局骗财的夫妻绳之以法,大抵是觉得

---

<sup>①</sup> 田汝成:《西湖游览志余》卷25,第458页。

僧人罪有应得，反映官员对色僧的反感。

### （三）正义难伸

本案发生在南宋晚期两浙东路处州芝溪寨一带。僧人禁锢平民之妻，是何居心，不问可知。平民告官，僧人反咬平民盗物。从判词可看到执法者咬牙切齿，一方面是正义难伸，另一方面是官威不振，竟对付不了一个和尚<sup>①</sup>：

僧行满，诉吕千乙盗己之物，吕千乙又诉僧行满关留其妻。盗物、留妻，情理俱重，两词未知虚实，自合由东县追会供证，从公定断。夫何一妄男子，自称系是徐通判宣教，直至厅前，欲代僧行满出头。当取使厅子再三传语，谕令自重，方且退厅。不旋踵间，又用赵秘阁衔名封状，假作亲书小帖，乞免追僧。使寓贵果于庇此妖僧，只得私下与两争人和对，岂有一僧关留百姓之妻，不伏出官，却又反执其夫为贼之理？此是有天无日世界！知县若复曲徇，当何面目见吏民乎？郑坚承牌引追人，辄受徐宣教亲手付度官会三十贯，纵令藏匿行满，勘杖一百，押下芝溪寨拘锁，并监赃，仍具因依申州，开落名粮。徐通判盛德令名，士论推敬，见任自在严陵，未委何人辄敢假借本宅宣教名目，挠官府而害乡民，专人具申严州审会。仍照已行，别给牌引催追，并追徐宅千人。

即使吕氏确有盗去僧人财物，僧人把吕妻禁锢，已犯强掳人妻之罪，须接受审判，何况吕氏有无盗物，还要对质。官府下令拘提僧人到案，但吏人郑坚受贿，让僧人躲藏起来。行贿者是一位士人，自称出自徐通判家，并拥有宣教郎的头衔。开庭时，僧人缺席，徐宣教却直闯公堂，要替僧人“出头”，大抵是代为陈词答辩。碍于对方的身份，执法者

<sup>①</sup> 不著人：《清明集》12，第445～446页。此案标题作“僧官”，但从内容看出来。

不便把宣教郎径行驱逐,仅吩咐下属再三劝谕,让他离去。过了不久,宣教郎又再出现,可能觉得自己不够分量,这次带来密封信件,上面署有“赵秘阁”三字。赵秘阁大抵真有其人,是一位因退休或待阙而寓居该地的达官贵人。看到高官的名衔,执法者不敢置之不理,打开一看,竟是要求不把僧人拘提到案。执法者也是高级官吏,终于忍无可忍,喊出“岂有一僧关留百姓之妻,不伏出官,却又反执其夫为贼之理?此是有天无日世界!”可见执法者已经知道案情真相:僧人禁锢吕妻是真,控告吕氏盗物是假,乃要求县令不得曲徇、重罚受贿吏人,并加紧拘提僧人。执法者知道,关键人物是徐宣教,犯行包括闯闹公堂、行贿,甚至伪造文书。就常理判断,徐宣教应是徐通判的亲属,因徐通判的恩荫而得到宣教郎的头衔,要追究实在有些麻烦。执法者三管齐下:一是派专人通知在严州任职的徐通判,二是拘提徐府干仆(僧人应是藏在徐府),三是准备下台阶,声称宣教郎是冒牌货,与徐府无关。大抵只要宣教郎不再干预办案,前事便可免究。执法者说:“使寓贵(赵秘阁)果于庇此妖僧,只得私下与两争人和对。”听来是不满赵秘阁干预司法,但亦似在暗示他们安排僧人与吕氏和解,这当然有些曲法了。本案明白显示,还算有正义感的高级士大夫,面对特权阶级的介入,执法也难免绑手碍脚。

大体而言,上述案件的执法者都不值色僧所为,但在地狱判的故事里,却有执法者流露怜悯之心。在《五戒禅师私红莲记》里,五戒禅师奸淫红莲,受到的惩罚,不过是此生不能解脱,要受六道轮回之苦,投胎做人(苏轼),省悟前因,最后终成正果。正如学人指出,这样的惩罚实在轻微,很难达到宗教惩劝的功能,倒像是指责佛教禁欲主义对人性的摧残,后人将之改编为《玉通师翠玉乡一梦》和《明悟禅师赶五戒》时,便将其用来反对禁欲,与佛教宗旨适得其反<sup>①</sup>。这虽然是小说

<sup>①</sup> 王连儒:《志怪小说与人文宗教》,第303~304页,济南,山东大学出版社,2002。张力:《宋辽金元小说史》,第223~224页,上海,复旦大学出版社,2001。

家言,往往虚构情节,迎合大众口味,但亦可能反映部分文人和民众对僧人禁欲的同情,与上文所谓信众助长僧人犯罪有相通之处。由此可知,法律所代表的“昔日”价值观与民众拥护的“今日”价值观有时确有落差,究竟谁是谁非,就见仁见智了。假如同情者就是一位法官,是否会“舍法而参用己意”,判决结果是否令“民何所凭”,实在值得进一步探究。

## 结论

从今日的认知来看,法规的厘定应切合普遍之需要(此 common law 之所以称为 common),既要符合情和理,更不能违反人性,否则容易流于苛法甚至恶法,令人民动辄得咎。不杀生、不偷盗、不淫乱、不妄语、不饮酒等五戒虽然并列,但性质似有差异。不杀生跟信仰有关,本身就是目的,其余四戒,似乎都算修行的方法,本身不是目的。例如要身体健康是目的,达到此目的却有不同的方法,不必凡是方法都去实行。既是方法,就会发生因材施教、因人而异和因地制宜等问题。同一套修行方法,应用于不同的时、地、事和人,每应加以调整。奸罪之发生,自在性欲之宣泄,今日已知道应善加引导而非压抑,否则恐不利于身心之健康成长。佛教将自慰列为十三僧残法之首,视为犯戒,直到今天仍有得道高僧为之坚持,是否禁欲过度?南禅提出在欲修禅,视酒肆淫坊为道场,固然产生后遗症,但其出发点是否也为了适度调整戒律的严苛和人性的需要?密宗提出双修之术,是否也有类似目的?诡吊的是,当佛教某些教派对酒戒和淫戒有所调整时,世俗法律却拒绝接受,甚至加重惩罚,变成了由俗人来限定僧人应如何修行才是正确。

以守旧的世俗法律来规范新兴的宗教信念和行为,是否令僧人易陷法网,是值得进一步研究的,研究时必须分清立法和司法两个层次。

就立法言,佛戒的解释持续翻新来迎合世情,但世俗法律固守传统佛教规范,没有修法来追上新戒的发展,或是修法后更趋严峻,造成两种法规的冲突。就司法言,假如新的宗教信念和行为得到若干国法执行者的认同,僧人便可能在审判时得到减罪或脱罪,但这是执法者的个别行为,不能视为通案,不能认定僧人没有触法,不能推论他们的行为是合乎国法。就有限的史料来看,执法者严肃惩罚色僧,甚至不经审判秘密处死,还堂而皇之记录在正史本传,作为治绩的标杆,可以反映一般士大夫对色僧的态度。当然,僧人跟士大夫来往甚密,后者亦会庇护他们,造成司法不公。

因史料不足,僧人犯罪的型态只能简单而论,很难进一步分析。犯罪的时间是不分昼夜,无时无之。犯罪的地点有城市通衢大道、民居、邸店、妓院和寺院等,堪称无所不至。犯罪的对象遍及同道、信徒和非信徒,包括士大夫、尼姑、妓女、民妇和士大夫妇女,可说不分性别、职业、信仰和社会阶层。较特别的是佛教文学,未尝不是泄欲的管道。犯罪的方法是交替使用僧的身份和形象、宗教职权、金钱、共同需要和兴趣、社会歪风、伪称佛法、诡计和威力等。

要言之,僧人犯罪跟凡人一样不择手段,或有过之而无不及。值得注意的是,士大夫妇女被僧团以诡计和威力拐带、奸淫、长期禁锢、最后灭口,她们不如我们想象中安全,更没想到危险是来自佛教。破案的关键大都是受害者逃逸或通风报讯,不是官府侦破,反映僧人犯案已达专业水平,且充分利用僧人身份和寺院的掩护。此外,民众较在乎僧人的功能,不在意他们破戒,士大夫将一己的生活方式如饮酒召妓强加于僧,或与僧人情投意合,都助长僧人破戒犯法,假如他们成为审判者,就难知如何判决了。

附件一:《折狱龟鉴译注》及《名公书判清明集》所收僧人案例

(1) 郑克(编)、刘俊文(译注点校),《折狱龟鉴译注》(上海,上海古籍出版社,1988),僧人作为加害人或受害人之案件:

门	案名	卷	页	条
释冤上	1. 柳庆问饮(后周):僧窃人财	1	29~32	9
释冤上	2. 韦鼎览状(隋):僧先诱人偷财,再杀之	1	32~34	10
释冤上	3. 裴怀古抗辞(唐);僧被门徒诬告祝诅不道	1	38~39	12
释冤上	4. 柳浑白冤(唐):僧饮酒失火,归罪暗奴	1	43~44	14
辩诬	5. 李德裕劾僧(唐):寺僧亏空寺金,并以之诬告新寺主	3	130~131	50
辩诬	6. 武行德辨盐(后晋):尼姑以私盐栽赃村童以求重赏	3	133~136	52
辩诬	7. 王长吉上言(北宋):僧杀人	3	137~139	54
有过	8. 袁彖恕罪(南齐):僧淫人妻	4	231~233	106
惩恶	9. 崔黯搜孥(唐):僧以幻术骗财,又蓄妻孥	5	249~250	116
惩恶	10. 张辂入穴(后晋):僧藏身铁佛内作佛语谋财	5	251~252	117
察奸	11. 俞献卿执僧(北宋):富僧被门徒谋财害命	5	301~302	144
核奸	12. 狱史涂墨(南唐):僧杀人	6	320~322	157
察盗	13. 苏琼抄名(北齐):寺中铜佛被盗	7	397~400	202
察贼	14. 张咏勘僧(北宋):僧人身怀度牒被杀	7	441~443	228
矜谨	15. 李应言按妖(北宋):僧与民做法事被疑为妖	8	525~527	278

北宋4件,稍逾四分之一,比例甚高。郑克是北宋末年人士,搜集宋代案件较为容易,又有直接的参考价值,宋以前留下记录的案件可能不多。就是书的分类和作用而言,郑克没有故意收录僧人案件,故280个案件中,僧人占15件,比例不算低。

(2) 不著人(编)、中国社会科学院历史研究所宋辽金元史研究室(点校),《名公书判清明集》(北京,中华书局,1987),僧人涉案共约21件,有4至5件只简单提到僧人被胥吏骚扰等(下表以\*标出),故只算16件:

门	目	作者	案 名	卷	页
官吏	申傲	真西山	1. * 劝谕事件于后: 官吏敷配寺院	1	14
官吏	傲伤	胡石壁	2. * 仓官自擅侵移官米: 官吏科扰僧徒	1	30 ~ 31
官吏	受赃	宋自牧	3. * 巡检因究实取乞: 僧人起事	1	53 ~ 55
文事	书院	蔡久轩	4. * 白鹿书院田: 寺僧佃田	3	95 ~ 96
户婚	争业	方秋崖	5. 寺僧争田之妄: 寺院强争 93 年前已属他人之田	4	127 ~ 128
户婚	争业	翁浩堂	6. 僧归俗承分: 僧为争共分之田而还俗	5	138 ~ 139
户婚	墓木	蔡久轩	7. 舍木予僧: 僧诱人舍祖坟之木予己	9	330
人品	僧道	蔡久轩	8. 僧为宗室诬赖: 住持被住客诬以奸污住客婢女, 一走了之	11	405 ~ 406
人品	僧道	吴雨岩	9. 争住持: 僧人因争住持而越诉, 违反司法程序	11	406
人品	僧道	彭仓方	10. 客僧妄诉开福绝院: 客僧妄指未绝之院为绝院, 以报私仇	11	407 ~ 409
惩恶	奸秽	翁浩堂	11. 僧官留百姓妻反执其夫为盗	12	445 ~ 446
惩恶	奸秽	范西堂	12. 因奸射射: 寺僧被讼淫人之妻	12	448 ~ 449
惩恶	豪横	蔡久轩	13. 豪横: 僧人被豪横欺诈	12	452 ~ 455
惩恶	豪横	刘寺丞	14. 母子不法同恶相济: 僧人与豪横同流合污	12	471 ~ 473
惩恶	把持	胡石壁	15. 先治依凭声势人以为把持县道者之警: 三名犯僧求助于司法黄牛	12	475
惩恶	妄诉	婺州	16. 钉脚: 被逐僧徒夜盗寺谷, 寺主反被诬告抢夺苗谷	13	503 ~ 504
惩恶	奸恶	蔡久轩	17. 捕放生池鱼倒祝圣亭: 僧与人合谋劫取放生池鱼, 事后并杀猪犒众	14	524
惩恶	妖教	蔡久轩	18. 莲堂传习妖教: 僧人被其他宗教徒众擒打	14	535 ~ 536

续表

门	目	作者	案 名	卷	页
惩恶	妖教	吴雨岩	19. 痛治传习事魔等人：白莲教与魔教难分	14	537
		黄干	20. *危教授论熊祥停盗(《勉斋先生黄文肃公文集》)：弓手于僧寺刑求疑犯以取假供，官府提僧人作证	附录 2	569 ~ 572
		黄干	21. 白莲寺僧如璉论陂田(《勉斋先生黄文肃公文集》)：寺院田业疑受侵占，官司处理不善	附录 2	580 ~ 581

《清明集》僧人涉案比例较高的一个原因，是南宋所在的南方，佛教发达。又以蔡杭(久轩)处理的案件最多，可能是两浙路佛教甚盛，增加僧人涉案的机会。

从以上案件来看，僧人几与黑道无异，可归纳为四个特点：(1)无恶不作，犯罪种类包括酒、色、财、气、杀人，连放生池的鱼也劫去谋利。(2)无计不施，犯罪手法包括欺诈、恐吓、禁锢、暴力，公然于白昼为之，手段阴险残酷。(3)无人不害，犯罪对象包括百姓、士大夫、官府。(4)无类不党，犯罪伙伴三教九流，僧俗合伙。僧人不是单独(个人)或单靠僧众犯案，而是与各类俗人(顽民、官吏、搢绅、恶霸)联手。僧人或是主谋，或是合谋，或是得到俗人包庇；有时是临时组合，有时是早已构成共犯集团，属于长期性和有组织性的犯罪。

# 明、清王朝更替和绅士的向背

吴金成\*

## 序言

近代以前的中国,各个时代都存在这样的社会阶层,他们不仅作为辅佐国家权力的羽翼,并且分担公益事业。明清时期,作为国家权力的羽翼以及地方有力者,随着时代和地域不同,他们的身份不同,出现的名称也不少,学界一般都称之为地方精英(local elites)。不过,从全国整体来看,分明且确实具有强有力的影响力的社会阶层,无疑是绅士<sup>①</sup>。

世界上的中国史学界早已开始注意研究明清时代的绅士阶层,这一研究至今已过了半个世纪<sup>②</sup>。在如此长的时间中,对明清时代的绅士之存在形态,已进行了多角度的研究,至今累积了丰富的研究成果。不过,仍有一些需要商榷的问题:第一,有关绅士的史料依据,仍然偏重于江南苏浙地区;第二,关于绅士对社会支配的根源,至少在清代中期以前,主要集中于绅士的特权地主性质上。更详细而言,可归纳为

---

\* 作者系韩国国立首尔大学教授。

① 本稿所使用的绅士概念,就是以科学制、学校制以及捐纳制为媒介出现的官职经历者(即现职、休职、退职的官僚,又包括进士在内)和未入仕的持有学位者(即学人、贡生、监生以及生员等志望官位者),亦即是如此在政治和社会上成为支配阶层的总称(即泛称)。

② 徐茂明:《江南士绅与江南社会》(1368—1911),北京,商务印书馆,2004;(日)森正夫:《日本の明清史における乡绅论について》1·2·3),《历史评论》,308,312,314,1975,1976;(韩)吴金成:《国法与社会惯行——明清时代社会经济史研究》韩国,首尔,知识产业社,2007。以下以表现2007A,第2编第1章及《附论》。以下用“双默,1985”来表示前面所引用的文献。

四点：一、绅士的概念和范围；二、绅士明显自成一个社会阶层的形成过程和时期；三、绅士所扮演的多样角色，以及其在地域上不同的存在形态；四、绅士在阶层意义上的性格。这些问题的研究，学者之间还没有达成完全一致的见解，一些问题则仍然处于推而不进的状态。

基于对以上各种问题的全盘考虑，我从宏观、微观的两个方面，阐明因明清王朝之更替对绅士阶层所造成的在政治和社会上的地位变化的意义。笔者据此，为了提供一场更广泛的讨论，撰写本稿。

## 一、征服战争现场的清军与绅士

### 1. 明清王朝更替期间的中国社会

明朝自16世纪末开始面临空前严重的内忧外患。首先在政治上，党社的对立相争使国论分裂，官吏腐败和行政不合理使统治力量大幅下降。尤其在地方上，绅士的影响力愈来愈大，以致他们税役的逋欠也随着严重，私利的谋求也达到极点，脱离到中央政府的统治范围之外。其次在经济上，国家的财政赤字也逐渐累积，造成“矿税之祸”，结果，引起了全国各地的民变和民乱。<sup>①</sup>李自成和张献忠的叛乱，横扫了华北和华中地区，流寇和土贼也横行于全国各地。<sup>②</sup>这一时期，明朝的官兵已经是军纪不严，又似乎没有战斗力，甚至于一些兵卒加入了叛乱军。同时，兴起于东北地区的女真族的努尔哈赤军队，向明朝加重了压迫。<sup>③</sup>为了应付如此的内忧外患，明朝除了正常的税役

① 丁易：《明代特务政治》，北京，1951；巫仁恕，《明清城市民变研究——传统中国城市群众集体行动之分析》，台湾大学历史学研究所博士论文，1996；吴金成：《国法与社会惯行——明清时代社会经济史研究》，韩国，首尔，知识产业社，第3便第3章，“宦官和无赖”。

② 顾诚：《明末农民战争史》，北京，1984；李文治，《晚明民变》，上海，1948；Parsons, James B., *The Peasant Rebellions of the Late Ming Dynasty*, The University of Arizona Press, 1970。

③ 金斗铉：《辽东支配期奴儿哈赤的对汉人政策》，《东洋史学研究》25，首尔，1987；三田村泰助：《清朝前史の研究》，京都，1965。

之外,加征了三饷(辽饷、剿饷、练饷)。因此,一般的老百姓不仅遭受严重的社会矛盾和战祸,而且受苦于比以前多一倍的税役。结果,明朝此时的许多措施,却更加深了民心的背离反叛。

明朝正处于这样的情况当中,李自成乘机攻破北京(1644年,旧历3月19日,以下皆旧历)。明朝灭亡之后,中国便陷入无政府状态,全国各地都因此动摇而卷入动乱。一直到清朝入关、进军各省期间,难以胜计的流寇和土贼,横行于全国各地,中国社会可说是处于“漫山遍野,无处非贼”<sup>①</sup>、“遍海漫山,在在皆贼”<sup>②</sup>的动乱状态。为了了解明清王朝交替期间的清军和绅士两者结合之背景,这里将全国12个省分成华北、江南、中国南部和四川四大地区,考察社会动乱的具体状况。

① 华北地区<sup>③</sup>: 明末的华北(河北、河南、山东、山西、陕西)地区的社会状况,从天启年间(1621—1627)开始,几乎每一年都发生灾害,流寇和土贼也乘机兴起、横行。此时的明军,由于军纪紊乱和军饷不足而恣行劫掠,与盗贼没有两样。又,在崇祯年间(1628—1643),后金军5次(1629, 1634, 1636, 1638, 1642)对河北和山东进行大规模攻击,使得城市和农村变得荒废。在这期间有100万~200万人被俘,尤其在山东地区,“被流寇和土贼杀害或饿死的人达到70%~80%”,受害严重。

因此,从李自成的大顺军蜂起到占领北京,苦受不堪的华北绅民便相信他们的宣传口号,欢迎他们进军。不过,此后华北的绅民看破大顺政权虚弱的统治力量,尤其在看见大顺军亦因军饷不足、军纪不严而与流寇一样强劫掠夺,就不再支持他们了。大顺政权垮台之后,

---

① 《明清史料》,丁-1,《浙江福建总督陈锦奏本》。

② 《明清史料》,丁-1,《浙江福建总督张存仁揭帖》。

③ 顾诚,1984;李文治,1948;赵世瑜,《社会动荡与地方士绅——以明末清初的山西阳城陈氏为例》,《清史研究》,1999-2;佐藤文俊,《明末农民叛乱の研究》,东京,1985;郑炳喆,《明末·清初华北地区的自卫活动与绅士——以山东·北直隶为中心》,《东洋史学研究》43,首尔,1993;Parsons, James B., 1970。

华北的广大地区,再一次陷入无政府状态,流寇和土贼更加猖獗,变成了“无民非贼,无贼非民”<sup>①</sup>的空洞社会。社会秩序如此恶劣,绅士们不要说特权,自保眼前的生命和财产都很迫切的。因此,这一地区的绅士和有力者,有时接受地方官的要求,组织乡兵,以谋求武装自卫。同时,他们通过乡约、保甲的施行以及救恤活动来挽救秩序空洞的社会动乱,结果,他们在地方社会上的影响力得到了加强,尽管他们这些努力都只不过是弥补一时的权宜之策。

正在如此迫切之时,清军入关。清朝依靠满洲、蒙古、汉人八旗等总数 17 万余人的军事力量,再加上吴三桂的 50 余万人的兵力,轻易入京(1644 年 5 月)。不过,之后清朝在扩大已征服地区的战线的过程中逐渐遇到难关:先不提李自成、张献忠等的造反势力和南明政权布阵的状况,只维持已占领地区的秩序,兵力已经很缺乏了。

社会混乱一时不能平息而持续蔓延,连由清政府任命的地方官员也不敢赴地就任,“府州县处处缺官”<sup>②</sup>的状态并未改变。此时,知县的政令多半只能管治县城周围的有限地区,而乡村仍然受到李自成的余党或者寇贼的横行劫掠。清朝为了拉拢绅士们,向他们约定他们设想之外的一切保障。华北的绅士在这种背景之下,为了“保身家”,接受了清朝异民族的支配,进而积极协助他们恢复社会秩序。

不过,到了 1644 年 10 月,清朝为了向经济中心地区即江南地区派遣征讨军,命睿亲王多铎为大将军,调动华北的八旗军,华北的民心又由于“从贼亦死,不从贼亦死”而动摇,社会又变成一种权力空白的状态。这种状态在某些地区则持续到顺治四、五年(1647—1648)。而乡村的自卫,主要由绅士或者有力者为核心的自卫势力来担负。因此,清政府也无暇问起前非,随便将汉人绅士派任当地的地方官,又劝

① 《明清史料》,乙-10,《兵部题行“兵科抄出山西都御史郝晋题”稿》。

② 《史料丛编》,《吏曹章奏》,《招抚山东河南等处右侍郎王鳌永疏报》(顺治元年 8 月初 2 日丁巳)。顺治初期,山东省的大小文职共 400 余员当中,缺员有时多达四分之一。

勉各地绅士主动组织乡兵自卫。对此时的清朝来讲,保证包括京师在内的华北地区的社会安定,是绝对必要的。这样的大环境正是清军入关之初,清朝权力与华北绅士两者比较容易结合的原因。

② 江南地区<sup>①</sup>: 江苏和浙江地域,在传闻明亡之后,各地城市发生了奴变,甚至无赖也以“忠义”之名武装起来,图谋非法之事。又,苏松地域则发生了指责一些居住北京的“从逆”(接受大顺政权的官职)官僚,或者袭击他们住宅的事件。不仅如此,由于谴责“从逆”者,“正义派”绅士也分裂了。时至5月15日,弘光政权在南京建立,仍然分成东林和非东林两派,持续相争。不过,至少在弘光政权存续期间,似乎没有发生大的混乱。但是,自次年5月,弘光政权被清军打垮之后,一直到8月清军进入松江府城之前的这几个月里,江南地区几乎都处于恐慌状态。就是说,在乡村里,宗族集团之间发生了相互报复的斗争,各种名目的武装势力,例如乡兵,也反复械斗,此外,抗租、奴变以及无赖的横行也增多了。在如此的无政府状态中,江南绅士的处境与华北绅士一样困难。

由多铎指挥的清军在顺治二年五月八日渡过长江,九日攻陷镇江府,十五日进入南京城,接受马兵和步兵共23万8千人的投降。清军在六月五日向江南下了剃发令,又到十五日向全国发布了剃发令,因而江南地区的反清抗争终于爆发了。一直到八月清军平定江南,扬州、嘉定、江阴、太仓、金坛、常熟以及松江等地的绅民抗清运动最为激烈,因而清军在镇压当中进行了大屠杀。就在这短短的三个多月当

---

① 姚廷遴,《历年记》;曾羽王,《乙酉笔记》,《清代日记汇抄》,上海,人民出版社,1982;森正夫,《1645年太仓州沙溪镇における乌龙会の反乱について》,《中山八郎教授頌寿記念明清史论丛》,东京,1977;岸本美绪,《崇祯十七年の江南社会と北京情報》,同氏,《明清交替と江南社会—17世纪中国の秩序问题》,东京大学出版会,1999;小野和子,《复社の人びととレジスタンス》,同氏,《明季党社考-东林党と复社-》,京都,1996;李俊甲,《顺治初期洪承畴的江南招抚活动与其意义》(首尔大学,历史系硕士论文,1991);Dennerline, Jerry, *The Chia-ting Loyalists: Confucian Leadership and Social Change in Seventeenth-Century China*, Yale U. P., 1981.

中,江南社会几乎都突然陷入无政府状态的社会混乱之中,此后也持续处于“地方棍徒,四方抢劫,……处处有贼,……各贼虏掠如故”的状况<sup>①</sup>。今据《乙酉笔记》,陌生人之间容易误作间谍,大白天互相砍杀,又容易由私人的杀人事件演变成集团之间报复的杀戮争斗。因此,行人出门都佩带刀剑,远行之人难免惨遭杀身之祸。甚至于陈子龙、夏允彝等人的各地勤王起义军,实际上是在仓猝之间招募“市井之徒,市井无赖者”的乌合之众组建的,无法发挥战斗力,反而以征收军饷之名掠夺老百姓,结果与寇贼没有两样。在这样的状况之下,各地的绅士们不得不组织义兵或者乡兵自卫,他们也是“皆非纪律之兵,威令又不及远,以至地方到处杀人,或以冤家报复,或以抢掠劫焚”。他们在老百姓眼里,与寇贼没有两样。

又,征服江南之初所调动的清军,大部分都是八旗军。不过,单靠睿亲王多铎所领的八旗军,不可能完成征服任务,因而清军新招募了近25万士兵。但是这样新增的军队,实际上都是没有战斗力的乌合之众,又因军粮不足而与寇贼一般恣行掠夺杀戮。因此,清朝在顺治二年六月二十九日颁布“河南、江北、江南恩诏”,来收拾江南地区的绅士和民心,当然也包括华北地区在内,又在闰六月任命洪承畴为江南招抚(洪氏八月赴南京就任),正式让他负责招抚江南地区。到顺治三年三月,虽然洪承畴向中央报告了“他征服和招抚苏浙地区的任务在大体上是完成的”缺引文注,但清军的布置都是以城市为重心的,乡村则仍然持续混乱。直到顺治四年四月,驻军松江的苏松常镇四府提督吴胜兆起兵反清。在这次叛乱当中,江南地区的许多绅士都是直接或者间接地连结参与的。洪承畴在平定这一叛乱之后,不再采取暴力性的破坏,为了尽快恢复社会安定,重新整编了兵制,把由绅士组织的乡兵都纳入于这个新的兵制中。实际上,清朝如此将绅士纳入于体制之内,就是要得到他们的协助。

<sup>①</sup> 《明清史料》,丙-6,《江宁巡抚毛九华揭帖》(顺治二年十一月)。

③ 南部(赣、闽、粤、湘)地区<sup>①</sup>: 中国南部有一个广大的禁山地区,主要是由武夷山脉和五岭组成的,是以江西省南部为中心,延伸到江西、浙江、福建、广东、湖南五省交界的山区。这一禁山地区是历来叛乱的渊藪,到了明末,国家的统治力量明显下降之后,流寇和土贼又开始跋扈。自明亡到清军进入之前,南部地区的社会便由于各种武装势力的横行而加重了的混乱状态,这些武装势力主要有唐王、绍武帝和桂王等南明政权之军队、为拥戴这些政权各地绅士所组成的勤王起义军、李自成和张献忠的残兵,以及散在各地的寇贼势力。参加南明军和勤王起义军的主要成员,多是与这些作为指挥者的乡绅有座主门生关系的人,或者是文社(例如复社)的同志。不过,他们的大部分士兵,都是临时急募的乌合之众,无法期待什么战斗力。他们的兵饷也不足,因而为确保兵饷而强征了各种名目的税役。此外,还有绅士、大族为自保而武装结寨,其中一些自卫势力则借着无政府状态、社会混乱,恣行劫掠。至于乡兵和义兵,也不例外,也是“义旗波沸,多以义名而行盗”。另外,除了抗租、奴变以外,还有密密教、无为教(即罗教)等的宗教性叛乱,或者少数民族的暴力横行。连举人、监生、生员等持有学位未入仕者也多次发动了士变。此外,因深受以郑成功为中心的海上势力之影响,东南沿海地区的社会混乱状态也是与内陆地域相似。总而言之,整个南部地区的农民,在连耕作都不容易的情况之

① 顾诚:《南明史》,中国青年出版社,1997;南炳文:《南明史》,1992;谢国桢:《南明史略》,上海人民出版社,1957;森正夫,《17世纪的福建宁化县における黄通の抗租反乱》(1·2·3),《名古屋大学文学部研究论集》59·62·74,1973/1974/1978;森正夫,《〈寇变纪〉の世界-李世熊と明末清初福建宁化县の地域社会-》,《名古屋大学文学部研究论集》(史学)37,1991;吴金成,《入关初期的清朝权力浸透与地域社会-以广东的东·北部地方为中心-》,《东洋史学研究》,54,首尔,1996;吴金成,《王朝交替期的地域社会支配层之存在形态-以明末清初的福建社会为中心-》,《近世东亚细亚的国家与社会》,知识产业社,首尔,1998;吴金成,《矛、盾的共存-明清时代江西社会研究》(首尔,知识产业社,2007,以下以2007B表现),第2便第3章;李俊甲,《顺治年间清朝的湖广剿抚与兵饷补给》,《东洋史学研究》,48,首尔,1994;元廷植,《清代福建社会研究》(首尔大学历史系博士论文,1996);Struve, Lynn A., *The Southern Ming 1644-1662*, Yale University Press, 1984(李荣庆等译,《南明史,1644—1662》,上海古籍,1992)。

下,不仅先后向明朝、南明、勤王起义军、寇贼和清军照常缴税,还随时遭到掠夺。

社会如此混乱,绅士以及乡村居民的处境实在是困难而迫切。他们的周围都是恣行掠夺的武装势力,因此不得不由绅士或者族长发起,组织乡兵或义兵,有时联合几个村落,构筑堡垒自保。他们虽然如此结寨自保,昼耕夜守,保护宗族和乡党,然而实际上一直期待着强有力的保护者出现。

清军自顺治二年开始逐渐进入混乱的南部各省地区,在进军各地之时,战势不一定有利于他们,随地域而不同。即使已占据的地域的社会秩序,也不是那么容易维持的。蜂起的势力散在四处,随时出没,展开流寇战术,使清军的数目绝对不足。因此,清军在南部各地,对无数的武装势力采取了武力镇压和招抚两种并行的策略。对那些接受招抚的旧明军和南明军的将领,清朝按照他们的原职授予官职、土地以及俸禄。并将大多数投降者都编入清军,如此新编的军兵,本来就是因战势不利而随意投降的乌合之众,他们不仅军纪不严,战斗意志也不坚强。清军的兵饷,也绝对不足,因而他们随时以兵饷的名目恣行抢夺劫掠,若遭反抗则当场屠杀,他们这种作为,与寇贼没有两样。顺治五年正月到次年六月的期间,江西省总兵金声桓举兵反清,得到南部以广东李成栋和湖广何腾蛟为首的各地南明军和绅士起义军的响应而声势增强,在北京的清政府为之震惊。

清军在征服南部各地的过程中,对强力反抗的地域以及反抗不强的某些地域进行了大屠杀,甚至于揭示“放赏”之名,容许尽情掠夺。因此,南明政权和勤王起义军都据“有发为顺民,无发为难民”来分辨敌我,清军则是相反,双方都据此互相杀人。又,寇贼若遇到城内居民,便当做乡勇的奸细杀死,清军遇到乡民,则当做寇贼杀死,结果,最大受害者当然是老百姓。

④ 四川地区<sup>①</sup>：明末的四川地区，早已有了摇黄贼（即土暴者）和北边陕西人的横行、少数民族的劫掠、成都的开读之变（崇祯十三年）和民变（崇祯十四年）、杨应龙叛乱、奢崇明叛乱以及所谓的五蠹（衙蠹、府蠹、豪蠹、宦蠹、学蠹）的横暴，又加上饥谨、传染病和虎患，总之整个社会已经是相当混乱。此外，还有张献忠的叛乱军，崇祯六年、七年、十年、十三年先后侵入四川，杀戮许多人命，崇祯十七年（1644），再一次侵入，攻破成都之后，又屠杀了参加防卫的绅民。

张献忠在顺治元年建立大西政权于成都，许多绅士参加了支持。不过，大西政权的行政力量，实际上只能伸展到成都和周边的有限地域，其他地域则仍然处于寇贼横行的无政府状态。尤其在顺治三年，张献忠在成都以开科取士为借口聚集士人一万多人，全都杀掉。此后，绅士们一般都以宗族或者乡村为单位，结成自卫组织，对抗大西政权。这些由绅士组成的自卫军当中，有的规模较大，由数十名绅士或者数十个乡村联合而成。狭小地方结成的自卫军只能结寨自保，而规模较大的则能够坚守县城，维持社会秩序。南明政权的影响力到达之后，这些绅士的自卫势力便协助他们。不过，南明军的成分本就复杂，不但内部纷争频发，而且随时以筹措兵饷的名义劫掠四处，与流寇没有两样。因此，绅士自卫军也把南明军看做敌人。结果，四川的自卫势力，四周遭到流寇、土贼、南明军以及明军残兵，陷入孤单无依的危机状态。

清朝到顺治三年正月才派遣四川远征军，十一月到达四川北部顺庆府南充县，杀死张献忠，大西政权因此崩坏。不过，进入四川的清军，由于兵力和兵饷不足，一直到康熙四年完全掌握四川前的近二十年中，只能占据川北地域，满足于防御抗清势力进入陕西。此一时期，川北地域由清军统治<sup>②</sup>，川南地域则由南明军和张献忠残兵的联合势

① 胡昭曦：《张献忠屠蜀考辨—兼析湖广填四川》，四川人民出版社，1980；社会科学研究丛刊编辑部，《张献忠在四川》，成都，1981；王纲，《张献忠大西军史》，湖南人民，1987；李俊甲，《中国四川社会研究，1644—1911 开发地域秩序》，首尔大校出版部，2002，第1编。

② 四川省的地方官大部分都是顺治18年以后到任的，因此，顺治18年的四川省田地统计只是11880顷（相当于万历年间之3%），这应该看成是川北地域的统计而已。

力来占据,这两大地域多少恢复了社会秩序。但是,以成都为中心的川西地域,以重庆为中心的川东地域,都处于无政府状态,其惨状和弊害相当严重,这两大地域的绅士自卫势力,都只能维持一时。

此外,清政府从顺治八年开始,先在能够统治的川北顺庆、保宁两府施行乡试,选出多于定员的举人<sup>①</sup>。这个政策,对清军尚未占据地域的绅士来说,在心理上发挥了不少影响力。到康熙三年,虽然四川的整个地区都纳入了清朝的版图,然而寇贼仍然存在于各地,社会秩序的完全恢复不是那么容易。其中,吴三桂在康熙十三年起义,出兵四川,四川巡抚、提督和多数地方官员投降,吴三桂在四川的统治维持到康熙十八年。清政府为了镇压吴三桂,三次紧急派兵到四川(康熙十二年十二月二十二日、二十七日、十三年正月),不过,只能到陕西与四川交界地带,与吴三桂军队展开吃力的战斗,而无法进军。

## 2. 清军与绅士

明清王朝更替时期,亦即是明末→李自成政权的攻入北京城与明亡→南明→清军的入关→清军的进入与完全控制各省,在如此动乱的时期之中,最引人注意的势力,就是活跃于全国各地的流寇和土贼。他们本身是“争相雄长”,随着利害关系而随时如细胞一般分裂,不断地反复离合集散,时时出来,恣行劫掠杀戮。就是说,这些寇贼,有时为官军所招抚,再为另一势力所招抚,又迎合第三势力,又时时“假义兵名色以行盗”<sup>②</sup>,他们只是随着利害得失而行动,向背总是反复不定。此外,失去生活基础的多数农民又变成流民,结果,土著居民、流民、无赖与盗贼之间,实际上没有什么差别,社会秩序既然如此混乱,整个社会简直是变成了掠夺者的舞台。

此一时期的寇贼活动,可归纳为五个特性:

<sup>①</sup> 李俊甲,1998,第433页。

<sup>②</sup> 李天根:《燭火录》,卷18,第783页,杭州,浙江古籍出版社,1986。

(1)少至几百,多达几万人的群众性;(2)在几个地域上,从各个阶层流离的人群联合起来,或者几个集团连带蜂起,互相犄角的连带性;(3)从地域的大小来看,小的一个乡,大的几个县,更有横行于几个府的广域性;(4)以县城的占据为例,或有数日数月,亦有数年的持续性;(5)许多地域的受侵,数年一次,每年一次,或有一年多达六次的频发性。如上的种种情形,都在同样的地域,多次重叠发生,所造成的后果更为严重<sup>①</sup>。

又,动乱状态既然如此长期持续,由乡村流离出来的多数农民,为了糊口保命而投靠武装势力,无论其性质如何;不参加流寇或者土贼的,就流入城市,作为游手无赖而横行<sup>②</sup>。实际上,以前的明军、南明军、绅士的勤王起义军,以及进入各省的清军,不管哪一军,他们的构成、劫掠和杀戮的情形,都与寇贼没有任何差别。因此,在老百姓看来,手持武器的人,不管哪一类,几乎都可看成是盗贼。明清王朝更替期间的社会混乱与惨状,各地虽然有程度轻重、时间长短之别,不过,在全中国来讲,大致上都是类似的。

在如此险恶的社会秩序之下,乡村的绅士和族长,首先以宗族或者村落作为单位,结寨自保,企图保护生命和财产。绅士又在这个过程中,灾害发生之时,救济老百姓,调停宗族之间或者乡民之间的纷争,兴修桥梁,有时配合知县的要求,招募乡兵,参加剿灭寇贼势力。绅士如此的武装自卫活动,具有公私两面。他们这些活动,在私的一面上看,当然是保护自己的,同时在公的一面上讲,他们在无政府的社会秩序空洞的情况下,代替有名无实的国家权力维持乡村秩序。绅士的武装自卫活动,或有他们个人主动的层面,不过,大体上都依着“绅士公论”互相联合起来,采取共同的行动。扮演如此角色的绅士,大多数是岁贡或者生员等下层绅士,他们的活动在大体上,都是配合知县

<sup>①</sup> 吴金成:1996;吴金成,2007B,第2篇,第3章。

<sup>②</sup> 郝秉键:《晚明清初江南“打行”研究》,《清史研究》,2001-1。

要求、乡民切望的，是一种遵从乡论的代言人的行动。

绅士的这些行动，可说是他们自任士大夫的“公的意识”之体现，这就是宋代以来士大夫培养出来的传统。在难保生命的动乱期间，凭借其武装的力量，他们这些公的活动使他们对社会的支配力比平常更为强大，给人以深刻的印象。不过，绅士如此武装自卫的力量和方法，总是既分散且孤单的，不久便显现出其局限。有时绅士的处境，别说威望和特权，连他们眼前的生命和财产都难以自保。所以不只是老百姓，就连武装自卫的绅士，都在如此急迫的情况下，企求强有力的保护者出现。

中国社会正在期待保护者出现之时，清军便以八旗军以及吴三桂的军队作为先锋，比较容易地进入了北京城。不过，清军此后一直处在扩展征服战线当中，渐渐遇到重重的难题。李自成和张献忠的叛乱势力、无数流寇和土贼、南明的回天运动和绅士的勤王起义军，以及向背不定的、散在各地的绅士自卫军等随时出没。而清军的数目不足，兵饷更是不够。随时招募的大多数清军士兵，本来是军纪不严又战意不坚的乌合之众，他们随时以兵饷名目抢夺老百姓，有时如寇贼一般恣行劫掠。此外，如此乌合的清军，与流寇和土贼之间的战况也是随时反转的，持续处于敌我难分混乱状态，有时只看是否剃发而互相残杀，从而双方每逢战况转变之时，都恣意掠夺杀戮。因此，中国仍然持续处于“漫山遍野，无处非贼”的混乱状态。

因此，已进入各省的清军，不论是要在已占的地域上确立治安秩序，还是进一步使得清朝的统治权力尽早往下渗透到地方乡村社会，完成征服之事，都必须得到羽翼势力的协助和支持。清政府在考量现实的种种条件，即经济力、武装力量以及社会影响力之后，发现他们迫切需要的羽翼势力，除了正在各地结寨自保的绅士之外，再找不到其他力量。因此，摄政王多尔袞，连剃发令的执行也暂时延后，首先颁布“顺治帝即位诏”（1644年10月10日）<sup>①</sup>，此后陆续向各省发布了《恩

<sup>①</sup> 《世祖实录》，卷9，顺治元年10月甲子条。

诏》<sup>①</sup>。清朝这些措施的目的,都是要收拾民心,更要笼络汉人绅士作为其羽翼势力。反过来,从中国各地的绅士立场来看,他们的武装结寨,都只是暂时自保。他们迫切地希望某一绝对强大的权力出现。这时清朝所提出的条件,都是他们既不易设想又满意的保护内容,因而绅士们忍受剃发,接受了异民族王朝的统治。此后,绅士们不仅积极供给武装力量(兵力和军饷),而且作为参谋的角色来协助清军。

在征服战争的现场,清军与汉人绅士互相结合的条件和背景,放在中国每一个地域上看,大致上都是大同小异的。据此来看,尤其在顺治年间(1644—1661),中国各个地区所达到的社会秩序之恢复和安定,就是双方互相合作的调和关系的结果,就是说,除了清朝在中央政府的层面上所施行的全国农民之安定政策以及地方官员的积极努力以外,还有投诚清军的绅士的协助和合作。结果,绅士阶层本身为了“保身家”,将“国家”献给“异民族”(女真族)王朝。

## 二、清初的中央权力与绅士

清军人关之后,清朝所面临的急务,除了为数十万满洲人提供生活基础之外,还有要紧之事:(1)收拾汉人的民心;(2)尽快复兴多已荒废的城市和农村;(3)平息动乱,达到全中国之一统。因此,摄政王多尔衮,首先施行满洲族的保护政策(保存国粹的政策),同时展开了汉人的安定政策以及绅士的笼络政策。

清朝入关以来,为了安定汉人、笼络绅士而提示最广泛的政策措

---

① 陕西恩诏(《世祖实录》,卷15,顺治二年四月丁卯条);河南·江北·江南恩诏(《世祖实录》,卷17,顺治二年六月己卯条);浙东·福建恩诏(《世祖实录》,卷30,顺治四年2月癸未条);广东恩诏(《世祖实录》,卷33,顺治四年七月甲子条)。既然持续了战乱状态,这些恩诏的宣传意义,多于实行的意义。

施,就是《顺治帝即位诏》(元年十月十日)<sup>①</sup>。其具体的内容就是,禁止税役之外的一切加派,积极登用汉人的现任官员<sup>②</sup>,承认绅士的既成特权(身份、优免)<sup>③</sup>,保护他们的财产,继续承办明代的科举和学校制度。当然,这些都是以要求汉人剃发投诚为大前提的,对清朝来说是理所当然的。

清军各地征服战争之胜利,渐渐可以明见,整个社会亦逐渐恢复秩序而安定,却随着重现了明末的社会现象,就是官员的派党、官吏的腐败,以及绅士极端的私利贪求。尤其是绅士的纠众结社和税役逋欠,对清朝中央的统治力来说,确是起离心力的作用,这种现象最明显的地域,与明末一样,是苏浙地区。如此负面的社会现象和影响,多尔袞亦十分认识和了解,顺治四年的殿试第二策题就反映了这些问题。

近闻,见任官员伯叔昆弟宗人等,以及废绅劣衿,大为民害,往往压夺田宅,占攫货财,凌暴良善,抗逋国课。有司畏惧而不问,小民饮恨而代偿,以致贵者日富,贫者日苦。明季弊习,迄今犹存,必如何而可痛革欤<sup>④</sup>?

社会现象虽然如此恶化,不过,清朝为了尽早结束征服战争并确立治安秩序,在战略上不得不以优待方法笼络绅士<sup>⑤</sup>。就是说,多尔袞

---

① 《即位诏》共有 56 条,其中,20 个条是绅士的笼络策,6 个条则是间接保护绅士的内容,例如赋税减免等。但是,这就是清朝在只能掌握华北地区的一部分之时颁布的。

② 顺治年间征用汉人(包括汉军八旗在内)的比例多达,部院大臣 47.4%;大学士 75.9%;总督 100%;巡抚 99.1%;科道官 97.4%;牧民官 95.6%。吴金成,《睿亲王摄政期间清朝的绅士政策》,《韩励博士停年纪念史学论丛》,首尔,1981。

③ 关于清朝对绅士的优免政策而言,顺治初期只限于剃发投诚绅士,承认他们的特权,此后虽然还有几次缩小其范围而制限,但总是不能废止。实际上,绅士在地方上,像明代一样享有豁免。

④ 《世祖实录》卷 31,顺治四年三月丙辰条。

⑤ 明代只凭资格不能入官的生员,也在顺治年间被任重要官职者,多达 17.3%。

虽然痛感制裁绅士的必要,<sup>①</sup>然而清朝却在入关之初没有那么强大的实力去实行<sup>②</sup>。又,浙江、福建以及广东地区,虽然自从顺治四年颁布《恩诏》以来,多少恢复了社会安定,然而东南沿海地域则仍有郑成功为主的海上势力之存在,一直是清朝另一个无可奈何的大忧患。

等到对汉人绅士比较友好的摄政王多尔袞死后,亦即由鳌拜(议政大臣)等人掌权的顺治帝亲政期间(顺治八年—十八年),清朝有关绅士的政策便发生改变,对汉人绅士的态度强硬起来。在全国先后逐渐禁止了绅士的聚众结社、言论出版、书院讲学,以及钱粮和诉讼之包揽。其实,士人这些行动,早从明代中期以来,便成为国家的大患<sup>③</sup>,到了明末,张居正曾经对绅士采取过这些统制方法<sup>④</sup>。清朝如此对绅士加压,实际上是要拉近王朝中央的理念和制度,与地方行政的现场之间的距离<sup>⑤</sup>。此外,清朝又为了应付两种势力,亦即是主要以东南沿海地域为中心持续展开反清活动的郑成功海上势力,以及一批与之私通的绅士和大商人的势力,自顺治十三年(1656)六月下了海禁令<sup>⑥</sup>。这些海禁政策也可说是明朝洪武帝以来的海防政策的延

---

① 徐茂明写道,在顺治三年,以“将前代乡官监生名色尽行革去,一应地丁钱粮杂差役与民一体均当,朦朧冒免者治以重罪”(清《世祖实录》卷25,顺治三年四月壬寅条),以户部的圣谕为理由,“清朝从顺治初开始对江南绅士进行镇压”(徐茂明,2004,第85页)。但这是对原典内容进行去头截尾、断章取义,从而只强调了自己的论据。写在《世祖实录》的户部圣谕是,(1)不像徐茂明的主张,此命令并不只是针对南方,而是面向全国,(2)“若想享有绅士的特权,就尽快归顺”的命令。因为在顺治三年四月,此严命下达之后,次年发布了“浙江·福建恩诏”(四年二月),随后如上所述考了“策题”,紧接着颁布了“广东恩诏”(四年七月),打算以此来笼络江南绅士。

② 吴金成,1981。

③ 顾炎武:《生员论》(中),《顾亭林文集》,卷1,《生员论三篇》。

④ 吴金成,1986,第55~62页。

⑤ 石锦:《清初税务改革与社会》,《新史学》,1-3,1990;西村元照,《清初の土地丈量について—土地台账と隠田をめぐる国家と乡绅の对抗关系を基軸として》,《东洋史研究》33-3,1974;山本英史,《清初における包揽の展开》,《东洋学报》59-1·2,1977。

⑥ 《世祖实录》,卷102,顺治十三年六月癸巳条。

续<sup>①</sup>。次年(1657),清朝发起科场案,引起了江南绅士的警惕<sup>②</sup>。为了挽救慢性化的财政赤字,研究制定了一些确保财政的政策<sup>③</sup>。

此间恰巧发生了一件引起清朝畏惧和警惕的大事。清朝为了在云南省追击桂王而调动了长江流域的防备军,趁着这个机会,东南沿海地区最大的海上势力,郑成功军在顺治16年(1659年4月到9月),与内地反清势力即张煌言势力联合,动员军兵17万人和军船2300艘,攻占镇江,包围南京,并攻击长江以南的安徽<sup>④</sup>。如果郑成功军真正掌握江南地区,则作为经济大动脉和食粮补给线的大运河将被切断,使得全国陷入动弹不得的危机。郑成功军对清廷的威胁,并不局限于东南沿海地域的反清活动,因为郑、张两军在每一个经过的地区,都受到当地绅士和居民的大力支持。江南和东南沿海地域的绅士既然如此协助郑军,至少可说是支持郑军的一大潜在势力。

通过此事件,清朝重新发现了以下两个重要事实:一,虽然掌握江南地带已有15年之久,但江南绅士并未完全归服清朝;二,郑成功的势力和江南绅士对清朝是同仇敌忾的,并不两样。因此,清朝想起在十多年前,当江西总兵金声桓等人反清之时,包括广东的李成栋和湖广的何腾蛟,又南部各地区的南明军、绅士以及勤王起义军统统联合起来的往事,只能感到惊愕。

因此,郑军与江南绅士两者的结合,当然对清朝来说是腹中之大忧患。如上所述,清朝若不解决明末以来国家层面的悬案(“明季弊习,迄今犹存”)以及这个腹中之患,则不能期待统治的稳定。

---

① 林仁川:《明末清初私人海上贸易》,华东师范大学出版社,1987;片山诚二郎,《明代海上密贸易と沿海乡绅层-朱纨の海禁政策强行と挫折的过程を通しての一考察-》,《历史学研究》,164,1953。

② 孟森:《科场案》,《明清史论著集刊》,1965;王戎笙,《清初科场案研究》,《清史论丛》,辽宁古籍出版社,1995。

③ 西村元照,1974 参照。

④ 李鸿彬:《郑成功与“南京之役”》,“清史研究通讯”1988-1;朱清泽等,《郑成功兵败南京之役》,“南京史志”1987-4。

到了1659年,清朝大体上控制了中国境内的反清活动。尤其对多少解除明代那样的北边防卫重担的清朝来说,最后剩下的问题只有两个,一是以东南沿海为依托展开反清活动的郑成功势力,以及与之内应的绅士和大商人势力之彻底征服;二是江南绅士之完全羽翼化。这两大问题相连关系的性质,可比拟于一个车轴的两轮。

有关此两个问题的决断措施,等到康熙帝继承顺治帝位之后,亦即辅政鳌拜发挥权力之后才能实现。在顺治十八年(1661),首先命令全国各地严办绅士的抗粮和包揽<sup>①</sup>。然后,对于一轴两轮之一的江南地区之绅士,便要通过通海案<sup>②</sup>、苏州哭庙案<sup>③</sup>,以及江南奏销案<sup>④</sup>等一系列事件来一同解决。对作为另一轮的东南沿海地域以郑成功为主的海上势力之措施,则表现为迁界令之颁布(1661,顺治十八年八月)<sup>⑤</sup>。虽然说迁界令名义上是为了“沿海居民的安全”,然而实际上,其弊害超过了北京的圈地暴政。清朝如此果敢地同时对两个轮子加以攻击了<sup>⑥</sup>。

- 
- ① 《钦定学政全书》，卷26，《整饬士习》；《圣祖实录》，卷1，顺治十八年正月己卯条；《圣祖实录》，卷2，顺治十八年三月庚戌朔条；同书，同月戊午条。
  - ② 谢国桢：《记清初通海案》，同氏，《明清之际党社运动考》，北京，中华书局，1982；陈在正，《1654至1661年清郑之间的和战关系及其得失——兼与台湾历史学者商榷》，《郑成功研究论文选》（续集），福州，1984；佚名氏，《研堂见闻杂录》；无名氏，《辛丑纪闻》，《明清史料汇编》（第2集8册，台北，1967）。
  - ③ 无名氏：《辛丑纪闻》，明清史料汇编（第2集8册），台北，1967；周志斌，2001；陈国栋，1992；寺田隆信，《苏州の哭庙案について》，《星博士退官纪念中国史论丛》，东京，1978等参照。
  - ④ 郭松义：《江南地主阶级与清初中央政权的矛盾及其发展和变化》，《清史论丛》，1，1979；孟森，《奏销案》，《明清史论著集刊》，1965；付庆芬，《清初“江南奏销案”补证》，《江苏社会科学》（南京）2004-1；Oxnam, Robert B., “Policies and Institutions of the Oboi Regency 1661-1669”, *The Journal of Asian Studies* 32-2, 1973。
  - ⑤ 《圣祖实录》卷4，顺治十八年八月己未条；谢国桢，《清初东南沿海迁界考》，《清初东南沿海迁界补考》，同氏，《明清之际党社运动考》，台北，1967；苏梅芳，《清初迁界事件之研究》，《国立成功大学历史学报》，5，1978；朱德兰，《清初迁界令时中国船海上贸易之研究》，《中国海洋发展史论文集》（2），台北，1986；浦廉一，《清初の迁界令の研究》，《广岛大学文学部纪要》，5，1954。
  - ⑥ 徐珂：《清稗类钞》（中华书局，1984），第3册，狱讼类，《顺治辛丑奏销案》；同书，同条，《康熙庚午哭庙大狱》。

### 三、清初有关绅士政策的性格

对自顺治帝亲政到康熙初期的期间,清朝逐渐加强的中国支配政策,特别是有关江南地区的通海案和江南奏销案,以及对东南沿海地域所下的迁界令,这两种代表性的超强硬政策,我们应该如何解释才好呢?

清朝自从顺治亲政以来,将强有力的军事力量作为基础展开了征服战争,同时又对全国绅士实行了逐渐加压的政策。首先,就清朝有关绅士的政策而言,有关绅衿抗粮问题的严重性,早在顺治四年被反映为殿试的策题。又到顺治十五年,有关户部的敕谕云:

各省于顺治元二年间,开报荒田甚多,连年虽屡奉清察,未见报明,其中岂无豪强隐占,官吏欺蒙?上下推诿,不肯清出实数。……又江南无锡等县,历来钱粮欠至数十万,地方官未见有大破积弊、征比完决者。……且乡绅举贡之豪强者,包揽钱粮,隐混抗官,多占地亩,不纳租税,反行挟制有司。有司官不能廉明自守者,更惧其权势,不敢征催……务期察明惩治,清察一处,即可为他处榜样。历来各省逋欠钱粮,多系贪官猾吏,挪移隐蚀,以及乡绅举贡生员土豪,影射占隐<sup>①</sup>。

明白指出了此一问题的关键所在,命令严办绅衿的抗粮。顺治十八年在绅士政策先后一贯的意义脉络上,又下了“征催钱粮,未完分数处分例”。由此可见,钱粮逋欠的问题,不仅仅在于地方官吏之贪猾,实际上就是绅士阶层不太遵守清朝法令的原因所致。如此看来,清朝的国家权力尚未完全控制到绅士阶层。

<sup>①</sup> 《世祖实录》，卷117，顺治十五年五月戊申条。

清朝在如此的状况之下所采取的超强硬政策,亦即是通海案、苏州哭庙案以及江南奏销案等的一系列案件,狭义上看,都只不过是“满洲异族王朝对汉人绅士的弹压”,或者是“对江南绅士的弹压”,也可以说是清朝要警告一些江南绅士,例如复社同人的根深蒂固的反清情绪。迁界令,在狭义上看,也可能只是清朝要直接控制一种以郑氏势力和闽粤地区以绅士、大商人为主的背离清朝统治的情绪而已。

不过,另从宏观的角度来看,通海案、哭庙案以及奏销案等,都决不单单是“清朝弹压江南绅士之一策”而已,其本来目的就在于“清察一处,即可为他处榜样”,即‘杀鸡吓猴’的效果。清廷在钱粮亏欠蔓延全国的状况之下,特别拿比较严重的江南地区,表示决然究办的坚强意志力,直接拔除江南地区的反清士风和惯行亏欠之根柢,进而以之为榜样警告全国的绅士。清朝如此执意办案,严惩钱粮之亏欠,不仅能够确保财政,又能解决明末以来久宕的国家悬案,从而彻底确立清朝国家的统治基础。据此而言,清朝这一系列的措施,就是一种兼有象征性、包括性的政策。但是,在表面上看来,清朝的这些政策的确都是满清异族政权以强大的军事力量作为后盾强力执行的,从而外表意义特别让人印象深刻。对清朝强力执行这些政策,换个立场来看,亦即在受到制裁的江南绅士来看,首先,强大的清军驻守在江南,这就像戒严一样带来恐惧;再者,这些制裁,不仅牵涉到个人本身,若有错误,则又可能触犯“十恶”之罪,削减了抵制行动的名义上的说服力,从而他们不能仍旧依着从前在江南社会上发挥广泛影响力的“绅士公议”来结成集体行动,对付这些政策。江南绅士在这样的情况之下,只能采取如轮胎(tire)一样有高度弹性的适应社会现实之态度,才能保住性命。无论如何,江南绅士在政治和社会上的实际地位,不得不暂时萎缩,因此一时没有出现像明代那样的“乡绅之横行”<sup>①</sup>。此外,迁

<sup>①</sup> 岸本美绪:《明清时代の身分感觉》,《明清时代史の基本问题》,汲古书院,1997;山本英史,2000。

界令,从宏观的角度来看,是清朝为了预防江南与东南沿海两大地区的绅士和海上势力避开陆上清军的监视网、通过过海路来相互连结的可能,而实行的措施。对清朝来说,迁界令也是在心理上已准备接受社会经济上受到严重损失的战略决断,亦即是“坚壁清野之计”。清朝要与此同时压制两方面的势力,谋求整个社会的安定。

不过,清朝强行了这些措施之后,又不得不缓和了执行的态度,如上所举的统治效果,也只能说是一时的胜利而已。清廷次年(康熙元年)借一件小事,革除了负责严办通海案、哭庙案以及奏销案的朱国治巡抚职务,又向江南改派清官韩世琦<sup>①</sup>,不仅将提报哭庙案的吴县知县任维初判处斩刑,还革除了太仓州、长洲县、华亭县、娄县以及上海县的知州、知县的职位,当然惩处了相关的书役<sup>②</sup>。清朝这些措施,都可说是一种将地方官员作为替罪羊(scapegoat)的伎俩,清朝此一期间一直弹压江南绅士,造成了江南舆论的极度恶化,因此将“舆论之矢”引向相关地方官员,来缓和江南紧张的舆论和情绪。又,这一年五月,不再追究那些连累于奏销案的绅士,“无论已未到京,皆释放还乡”。

结果,清廷政策缓和之后,别说全国各地,连江南地区的绅士也仍旧亏欠钱粮<sup>③</sup>。比较来看,清廷此时所实行的一系列弹压政策,在强度和性质上,都远不如明初洪武帝和明末魏忠贤的态度严厉。洪武帝为了确保财政、确立统治基础,不但籍没江南富豪的财产并迁徙异地,还发起五大疑狱事件杀害了无数的士大夫和地主;明末宦官魏忠贤则虐杀了许多东林党人。值得注意的是,清朝这些弹压措施,并不意味对作为羽翼势力的绅士阶层的全面否定。

所以,笔者认为,清初年间,即从顺治帝亲政到康熙初期,对江南绅士和东南沿海地区以郑氏海上势力为中心的绅士、大商人的统制政策,应该从全盘考量明清两代全时期的长期历史的眼光来做出评估。

① 付庆芬,2004。

② 韩世琦:《抚吴疏草》,卷4,“题覆溷开乡绅疏”。

③ 《钦定学政全书》卷24,“约束生监”;同书,卷26,“整饬士习”。

亦即是说,站在洪武帝以来贯穿明朝一代到清初的整个政策之延长线上做出解释,才能说是有意义的研究。

清朝如此强稳并行的绅士政策,到三藩之乱(1673—1678)不得不改变。清朝再一次需要加强绅士的羽翼化,至少要预先防范他们加入三藩<sup>①</sup>。先站在清朝的立场来看,虽然绅士每一个人力弱勢微,然而作为一个既成的社会阶层,实在是不能轻视且否定的,他们本来就是清朝不可能完全统制的社会存在。此外,既然人民的绝对多数是汉人,官僚的绝对多数也是汉人,清朝在这样的情况之下,笼络绅士作为羽翼的政策,的确是对清朝统治有利的。因此,明知这不过是仅有宣言形式的意义而已,然而清政府还是为因奏销案而被剥夺资格的绅士,重新开出捐纳的条件恢复其绅士资格。清政府又新开博学鸿词科,开设明史馆,这些都是安抚绅士的政策。康熙帝又在执权的后半段时期进行了六次南巡,明显的目的当然是要巡视黄河、大运河,不过在实质目的上看,他不仅要亲眼观察江南人民的心悦诚服、归顺清朝之实情,又要亲身安抚和激励江南绅士,以彻底掌握和巩固江南地区的统治力<sup>②</sup>。

站在绅士的立场来看,他们虽然不能抛弃华夷思想,然而在形式上,绅士的地位和特权都是由皇帝(国家)授予的,在现实上仍旧享受与从前明代相当的权益,因此他们倾向清朝,是一件自然的事情。到了17世纪之末,江南经济几乎都回升到明末的水准,江南绅士也在三藩叛乱当中不再摇动,并为大力支持清朝而捐纳,乱平之后,清政府与绅士双方都默然有一个共识,必须在一定的水准上,自我约束,互相协助,从而再一次体现了前一代的双方协助体制<sup>③</sup>。因此,清政府要通

① 后汉末受到党锢之祸的知识分子,在黄巾之乱发起之后,参加了曹操之许府,又,元末的金华学派士大夫参与朱元璋集团,这都是切记的史实。

② 曹永宪:《大运河与徽州商人——明末清初淮·扬地域为中心》,首尔大学校博士论文,2006,第Ⅱ编。

③ 山本英史:《绅衿による税粮包揽と清朝国家》,《东洋史研究》,48-4,1990;山本英史,2000;Kessler, Lawrence D., *K'ang-hsi and the Consolidation of Ch'ing Rule 1661-1684*, The University of Chicago P., 1976, pp. 74-111。

过奏折制和观风整俗使制,再一次控制绅士<sup>①</sup>。但这只是清政府一方的一时努力而已,最终,清朝中央的政令,多数情况下仍然不能下达到地方社会<sup>②</sup>。从宏观角度来看,在康熙后期到乾隆年间,清政府采取怀柔和弹压的两面政策,有效地约束了绅士阶层,绅士则在双方立场适当地自我调整、互相协助的调和体制之下,大致上继续维持了明代绅士担负公益事业的存在形态。结果,他们都对这一时期的社会安定大有贡献。

#### 四、晚清的清朝权力和绅士

清朝自18世纪末期以后,由于政治秩序之松懈、财政之恶化、人口之爆发性增加、耕地开垦之不振以及绅士之激增等原因,走入衰落阶段<sup>③</sup>。大规模的叛乱在各地接连发生,尤其是嘉庆白莲教乱的时期(1796—1805),展开了仿佛元末的动乱状况<sup>④</sup>。

白莲教叛乱的时期,八旗军和绿营都已经失去了战斗能力。与元朝末期的士大夫和17世纪中叶的绅士不同,晚清的绅士们则为支持这个承认他们特权和地位的清朝,积极地组织乡勇,大力协助清朝镇压叛乱<sup>⑤</sup>。在19世纪中叶的太平天国运动期间(1850—1864),出于和

---

① 雍正帝为了明确掌握江南地区,将江苏省12个县的每一个县分成两个县而独立。他虽然命令限制绅士的优免条件,然而地方上仍旧持续了优免。《钦定学政全书》卷22,“童试事例”;同书,卷24,“约束生监”;同书,卷25,“优恤士子”;同书,卷26,“整飭士习”;同书,卷31,“区别流品”。

② 巫仁恕,1996,第118,126页。

③ Chang, Chung-li(张仲礼), *The Chinese Gentry; Studies on their Role in Nineteenth Century Chinese Society*, Seattle, 1955; Ho, Ping-ti, *Studies on the Population of China, 1368-1953*, HUP., 1959; Perkins, Dwight H., *Agricultural Development in China, 1368-1968*, Chicago, 1969; Wang, Yeh-chien, *Land Taxation in Imperial China, 1750-1911*, HUP., 1973, pp. 24-25。

④ 铃木中正,《清朝中期史研究》,东京,1952; Jones, Susan M. and Kuhn, Philip A., “Dynastic Decline and the Roots of Rebellion”, *The Cambridge History of China*, Vol. 10, ed. by Fairbank, John K., Cambridge U. P., 1978。

⑤ 铃木中正,1952; Jones, Susan M. and Kuhn, Philip A., 1978。

嘉庆白莲教叛乱时期相同的理由，绅士们组织乡勇，协助清朝，又一次延长了异族王朝的寿命<sup>①</sup>。从宏观角度来看，至少到19世纪末之前，绅士们一直支持和协助这个承认他们特权和地位的清朝，他们将清朝的命运和自己的命运看成一体。

同时，从明朝中期开始持续提高自身社会地位的商人们，开始被连称为“绅、商”或“绅商”，扮演传统绅士的政治社会角色<sup>②</sup>。他们通过设立在各地的“公局”，积极协助乡村的秩序维持、租税征收、裁判等一些清朝的乡村统治<sup>③</sup>。

从微观的角度看，清朝在推进“新政”（教育改革、实业振兴、地方自治）的过程中，使绅士和绅商组织教育会、劝学所，以及商会、农会、工会、矿会等“民间社团”，并使之合法化，而且关于新式学堂的教师和学生的资格，以及咨议局、资政院议员的资格的规定也利于绅士。因此，这些各式各样的社团的设立，其实是提供了一种让从未拥有如此机构的绅士、绅商阶层，能在一定地区范围内结集自己的意见并代言，同时也提供了制度化的机构。由明末的黄宗羲提倡<sup>④</sup>，复社同仁们主张的一些重要案件，事实上过了二百数十年才算是被解决了。

随着这些变化，大多数的绅士、绅商积极地响应了清朝的措施，因此那些社团或自治机构的领导者和会员，几乎都由绅士、绅商组成。大城市商务总会的总理、协理职以及会董、会员，大部分是绅士、绅商。虽然有一定的差异，地方州县的商务分会或分所的领导者和会员，也基本上是绅士、绅商。新式学堂的创建者、教师、学生或出国留学学生，也一般是受到新式教育的知识分子即绅士、学绅<sup>⑤</sup>。

① Kuhn, Philip A., 刘品泉译,《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》,社会科学出版社,1990。

② 吴金成,《绅士》,吴金成外,《明清时代社会经济史》,首尔,2007。

③ 邱捷,《晚清广东的“公局”——士绅控制乡村基层社会的权力机构》,《中山大学学报》2005-4。

④ 黄宗羲,《明夷待访录》,“学校”。

⑤ 汪林茂,1990;王先明,1997。

但是,这些曾经积极响应清朝的措施的绅士和绅商们,大多数从20世纪初开始反而参加立宪运动,与地方政府对立,还展开对美贸易抵制和利权回收运动。他们与清朝权力层的预期不同,走向了远离清朝的道路。并且参与了随后进行的辛亥革命,在推翻清朝的过程中发挥了决定性作用。

曾经将清朝与自身的命运看做一体的绅士和绅商们,背离清朝的重要原因有以下三点。首先,从名分上来看,以科举制的废止(1905)为例<sup>①</sup>,绅士的社会地位基本上是通过学校和科举制,由国家授予的。但是废止科举制,直接封闭了绅士的出仕之路,进而绅士的社会整体性也会消失。第二,现实的问题。清朝灭亡前10年内,试图积极实施的“新政”,并没有得到推进该政策的足够资金。这笔资金只能依靠租税加征和由绅商来负担<sup>②</sup>。因此,绅士、绅商和清朝官府之间,只能出现政治、经济利益的对立。第三,当时的国内外形势,使绅士产生了深刻的危机意识。由于西方帝国主义国家的经济侵略,中国处于几乎沦落于“亚殖民地”的“千古变局”的危机之下,他们意识到不同于传统的“耕战”、“兵战”,而需要“商战”,挽救中国(不是清朝而是天下)的唯一之路是要靠革命(打倒清朝)。

## 结语

从长期的眼光来回顾,元末在政治和社会上被忽视的士大夫和地主们,大量加入蜂起的叛乱势力,亦即朱元璋集团,进而驱逐元朝,遂建立明朝。在17世纪中叶,明末、清初动乱期间,因为清朝向绅士们承诺了比他们期待更高的地位和特权的保障,自然而然,绅士们选择

---

① 徐茂明,2004,第307~329页;岑大利,《乡绅》,北京图书馆出版社,1998,第215~222页;肖宗志,《政府行为与废科举后举贡生员的出路问题》,《北方论丛》2005-2;皮德涛,《废科举前后关于旧有举贡生员出路初探》,《上饶师范学院学报》2005-1。

② 金衡钟,《清末新政期的研究—江苏省的新政和绅士层》,首尔大学校出版部,2002。

了异民族,而没有选择不认同自身的地位和特权的李自成和张献忠等造反势力。

在嘉庆白莲教乱时期和 19 世纪中叶的太平天国运动时期,绅士们出于相同的理由,协助清朝并延长了异族王朝的寿命。到了 20 世纪初,大部分的绅士或者绅商们,与元末士大夫、地主,或者 17 世纪中叶动乱期的绅士们一样,抛弃了不再能保障自身地位和“保身家”的清朝<sup>①</sup>。

据此看来,近代以前的中国社会里,国家权力如何将社会的支配阶层笼络于国家体制之内及其成功与否,或者说,社会支配阶层对国家所采取的态度之向背,可说是决定国家安危和社会稳定与否的关键所在。

(张顺周、韦变清整理)

---

① 马敏:《官商之间—社会剧变中的近代绅商—》,天津人民出版社,1995;马敏、朱英,《传统与近代的二重变奏—晚清苏州商会的个案研究—》,巴蜀书店,1993;王先明,《近代绅士——一个封建阶层的历史命运》,天津人民出版社,1997;金衡钟,2002;闵斗基,《清末谏议局的开设与其性格》,《中国近代史研究》,首尔,1973;Rankin, Mary B., *Elite Activism and Political Transition in China: Zhejiang Province, 1865-1911*, Stanford University Press, 1986。

# 思想文本的细读



# 文本与解释

王 路\*

研究哲学史,离不开文本的阅读,时刻进行着解释。源远流长的哲学思想在文本的解释中得到呈现,并不断丰富和发展。文本是具体的,解释是技术的,也是艺术的。文本与解释的相互关系非常复杂。这种复杂性也为哲学史的研究带来了一些问题与困难。本文试图探讨文本与解释的关系,并希望能够从它们的相互关系说明哲学史研究的一些困难和问题。我认为,正确地认识与处理好文本与解释的关系,是哲学史研究中一个比较重要的问题,而且,它不限于中国哲学史或西方哲学史的研究,而是哲学研究中一个比较具有普遍性的问题。

在讨论之前,对文本和解释作一下定义或说明,也许会是有意义的。从狭义上说,文本可以指历史上的经典,如中国的四书五经,西方柏拉图的《理想国》、《智者篇》,亚里士多德的《工具论》、《形而上学》等等;解释则可以指对这些经典著作以及其中一些思想进行的注释、阐述、说明、评价。从广义上说,文本泛指成为研究对象或被用来作研究对象的文献;解释则泛指对特定的文献以及其中一些思想进行的注释、阐述、说明、评价。由于哲学史上思想的主体主要是由历史上的经典著作以及围绕它们进行的解释体现的,而这也是本文探讨的核心和主体,因此可以说本文主要是在前一种意义上探讨文本与解释的,但是这并不妨碍在后一种意义上理解本文的探讨。

---

\* 作者系清华大学哲学系教授。

## 一、语言

文本是由语言呈现的。解释是以语言表达的。文本语言与解释语言是两种不同层次的语言。因此可以说,研究者总是面对不同层次的语言,一种是文本语言,另一种是解释语言。文本语言呈现出的问题具有文本的历史性,解释语言呈现出的问题具有解释的历史性。因此,同一时代人对该时代文本的解释是在同一历史背景和条件下进行的,不同时代人对不同时代文本的解释则是在不同历史背景和条件下进行的。而且一般来说,史学研究主要是后一种情况。因此,文本语言呈现出的问题与解释语言呈现出的问题是会有一些区别的。这里至少会有不同语言层次的问题。

文本语言与解释语言无疑是不同层次的语言,因此它们之间是有层次区别的。但是在有些情况下,文本语言本身也有不同层次。这里的层次区别主要是指同一著作的不同版本。具体地说,一个人的一部著作或一篇文章成为我们的研究对象,也就成为我们所说的文本。如果一部著作或一篇文章只有一个版本,或者有几个同一的版本,那么就不存在语言层次的区别。比较近代的著作大都如此。然而如果不是这样,就是说,一部著作或一篇文章有不止一个版本,而且这些版本不是统一的,那么就存在语言层次上的差异。比较古老的著作往往容易出现这样的情况,翻译著作也会出现这样的情况,由此形成了同一著作有不同文本。比如在郭店竹简发现以后,《五行》的研究至少有两个文本,一个是简本中的《五行》,还有一个是以前看到的帛书中的《五行》;而就《老子》而言,至少有简本《老子》、帛本《老子》和王弼本《老子》。甚至在帛本中,就有甲本和乙本两个《老子》。又比如,亚里士多德的《形而上学》不仅有希腊文本,还有拉丁文译本、英译本、德译本、中译本等等。因此,从理论上说,同一论著会有文本<sub>1</sub>、文本<sub>2</sub>……文本<sub>n</sub>。而且,这些文本的语言是有差异的。比如,就中国古代文献而言,不同版本会有缺字、多字、少字、异字、段落安排不同等区别,而对

于西方经典著作,译文表现为完全不同的语言,而且不同译本在一些术语的选择、语句的琢磨、段落的理解上,也会表现出语言使用的不同。从直观上说,这些差异非常明显。这样的不同文本,虽然有相互参照的好处,但是也带来确定性方面的难度。

解释语言相对于文本语言无疑是有层次区别的。但是解释语言本身同样也有层次区别。简单地说,这种层次的具体体现就是同一问题的不同解释。问题的所指可以宽泛一些,可以指一本书,比如《论语》,比如《形而上学》,也可以指某一个具体的概念,比如“仁”,比如“实体”。专门以一个文本为解释对象而形成的文字都是对这个文本的一种解释。比如以研究《论语》为题的书(或文章),就是对《论语》的一种解释,而研究《形而上学》的论著就是对《形而上学》的解释,而且每一本哲学史著作或其他哲学著作中对它们的阐述也是对它们的一种解释。对于具体概念的研究,我们则可以大致地说,凡是谈论到它的文字,都是对它的解释。当然,这样的解释,尤其是作为专家的解释,一般也是出现在上述几种形式的著作和专门的论文之中。因此,同一问题就会有解释<sub>1</sub>、解释<sub>2</sub>……解释<sub>n</sub>。作为后来的研究者,人们不过是对已有的问题提供新的解释,以此形成解释<sub>n+1</sub>、解释<sub>n+2</sub>……

文本语言与解释语言是两种不同的语言。研究者从文本语言出发,最后形成解释语言。这是一个直观的过程,但是涉及一些非常复杂的关系。首先,解释语言不仅要吸纳文本语言,使用它们,对它们进行解释,而且还要使用自己的语言。这样就使两种语言交织在一起。在这样一种语言中,文本语言和解释语言的区别并不总是像一本用汉语讲英语语法的书那样把两种语言区别得十分清楚。因此,鉴于文本语言的不同层次和解释语言的不同层次,值得思考的是:我们思考的对象、所提出的问题、进行的理解,是不是总是非常清楚?至少应该考虑:文本所说的与我们自己所说的是不是清楚了?

其次,在文本语言与解释语言的关系中,最核心的是解释与被解释的关系。文本语言是被解释的,而解释语言是用来进行解释的。但

是问题是不是仅仅这样简单？从文本语言来说，难道它自身只有被解释而没有解释的问题吗？举一个最简单的例子。前面我们说到不同文本存在异字现象。人们可以对它提出不同解释，比如用“错抄”来解释。但是，能不能绝对排除传抄者理解的问题？如果能够排除，那么问题就比较简单一些。但是如果不能排除，因而要认真考虑这个问题，那么难道其中不会存在着解释的问题吗？从这种意义上说，难道不同文本丝毫不含有传抄者的不同解释吗？再举一个具体的例子。简本《五行》与帛本《五行》是有差异的，而且差异非常明显。比如简本《五行》有经无说，而帛本《五行》有经有说。因此在研究中就必须有比较。从时间上说，简本《五行》来自战国墓，早于来自汉墓的帛本《五行》。因此，直观上似乎可以依据简本《五行》来确定一种说法，以消除这两种文本的差异。比如，认为帛本《五行》中说的部分是后人的解释。这显然说明文本也是有解释的。除此以外，我们是不是还应该考虑，如果说这两个《五行》不过是同一论著的两个不同文本，那么就有一个传抄原形的问题。比较简单的问题是：是不是时间在前的文本就是根据原形论著或根据比较接近于原形的文本而形成的呢？如果它们是根据不同的文本形成的，那么它们的差异显然是自然的。但是，如果它们是根据相同的文本形成的，那么它们的差异与它们在各自形成过程中传抄的理解就没有任何关系吗？当然，确定这样的问题并提出证明是非常困难的。但是，我们至少可以大致依据历史时间排列出同一论著的不同文本的次序，比如文本<sub>1</sub>、文本<sub>2</sub>……文本<sub>n</sub>。从解释的角度说，我们应该承认它们具有同样重要的作用。而且，虽然我们很难确定它们之间的解释关系，比如说文本<sub>1</sub>与文本<sub>2</sub>之间有什么样的解释关系，但是看到它们的差异，我们至少可以问，这样的差异与解释究竟有没有关系？

同一论著有不同文本，而这些文本自身相互是不是包含着解释，确实是可以探讨的。但是解释却无疑可以成为文本，因而解释语言最终也可以成为文本语言。一方面，如前所述，一种解释语言呈现了一种解释，而这种解释不过是在过去诸多的解释上提供一种新的解释。

另一方面,一种解释也成为另一种解释的参照对象。如果这种参照具有研究的意义,那么可以说这种被参照的解释也就成为文本,其被参照的解释语言也就成为文本语言。因此,一种解释不仅具有对文本的解释作用,而且也有成为一种文本的潜能。在历史上,许多文献恰恰既具备解释的作用,也具有文本的功能。比如,新儒家的著作不仅含有对古代文本的解释,而且也是人们今天研究的直接文本。

此外,在通常的中国哲学史专著中,一般会有两种解释的形式。一种是考据注释,另一种是所谓“释文”,即在考据注释之后写下的类似“翻译”一类的东西。考据注释显然与文本不同。但是“释文”显然应该具有文本的功能,因而成为一种新的文本。这样,尽管释文包含着解释者的理解和解释,也应该尽可能比较准确地贴近所依据的文本。

此外,还应该看到,在文本研究中,除了研究所要专门研究的文本以及所要专门研究的思想外,必须还要考察其他古代文献,依据其中的相关论述;这样就涉及其他文献的文本问题。同样,在这样的情况下,也必须考察与那些文本相关的解释,这样就有了与那些解释相关的解释问题。从这种意义上说,文本与解释的关系就要更加复杂。本文仅仅指出这一问题,对此不作深入探讨。

## 二、术语

哲学史的研究是一种专业研究,需要使用一些专门的语言,由此形成对一些专门概念的表述,这就是通常所说的术语。在我看来,哲学史的研究主要有两种术语,一种是文本术语,另一种是解释术语。所谓文本术语,是指文本语言中的专门用语,是我们研究历史文献时特别需要加以理解和解释的概念。所谓解释术语,是指解释语言中使用的一些具有特殊含义的专门用语。纵观中国哲学史,一些基本的文本术语贯彻始终,比如仁、义、礼、智、圣(信),而解释术语则逐渐增多。西方哲学史也是同样,比如“是”与“真”一直是哲学主线上的核心术语,围绕它们的解释则产生了许多不同的术语。这当然是非常自然的

事情,因为社会在进步,语言在发展,人们对事物的认识不断深入,研究的方法不断更新,理论水平也得到不断提高。特别是进入 20 世纪以后,随着西方哲学的引入,研究中国哲学史的人从西方哲学中吸取营养,使中国哲学史的研究发生了根本性的变化,取得了巨大的进步和成就。相应地,在我们的解释中也出现了许多专门的西方哲学术语,如本体论、认识论、形而上学等等。由于这些术语是我们本来没有的,而在引入时又带有它们自身一些特定的含义,因此直观上说,用这些术语去解释中国古代的思想就有一个合适不合适的问题。同样,在西方哲学研究中,人们也使用中国哲学的术语,比如真理、善、共相、殊相、良知等等。由于这些术语在中国文献中有专门特定的含义,因此用它们去翻译和解释西方哲学的思想同样存在着合适不合适的问题。所谓合适不合适,并不是说我们不能用这些西方术语来解释中国古代一些术语,或我们不能用这些中国术语去解释西方著作中的一些术语,而是说这样的解释是不是真正比较恰当地体现了中国或西方文献中的思想。由此也就产生了文本术语和解释术语的关系问题。下面,我想主要以“形而上学”这个术语为例探讨一下这个问题。

在我国古代文献中,有“形而上”和“形而下”的说法,因此,形而上是我们自己的一个术语。且不论这个术语在文献中出现次数的多寡,占据什么样的地位,我们至少可以说它是一个文本术语。后来我们在翻译西方的哲学著作时,采用了这一术语,由此形成了“形而上学”这个术语。它是西方哲学研究和讨论中的一个重要术语,同时在解释中国哲学时也常常出现,成为一个解释术语。因此,直观上说,这个术语的含义至少有两方面的问题。其一,它是不是反映了它所要表达的西方哲学中那个相应的概念?其二,在西方哲学的背景下,这个术语在解释中国哲学的时候能不能恰当地表达它所要表达的东西?

我们可以从两个方面来探讨这个问题。首先我们应该考虑,虽然有西方哲学的背景,但是在解释中国哲学的时候,“形而上学”这个术语究竟是在中国哲学本身的意义上使用的,还是在西方哲学的意义上使用的?如果是在中国哲学的意义上使用的,那么当然可以说解释术

语与文本术语是相符的。因为我们谈的乃是“形而上者谓之道”这种意义上的东西。但是如果是在西方哲学的意义上使用的,或者说,由于它是人们非常熟悉的一个西方哲学术语,因此在使用中自然地含有它在西方哲学中所带有的那种含义,我们就不得不考虑,这种专门的含义与我们在解释中国哲学时的用法是不是相符。

具体一些说,“形而上学”是“metaphysics”的翻译。所谓“metaphysics”,是指“物理学之后”,而这里的物理学泛指科学或与科学相似的东西。它的起源是古人在编辑亚里士多德的著作时的一个著作分类,把他关于自然的探讨编辑在一起,称为“physics”(物理学),而把另一类不能纳入它的著作排在它之后,称为“metaphysics”(形而上学)。西方哲学沿着亚里士多德这部分著作内容的发展,逐渐形成了本体论和认识论等内容,但是仍然把它们统称为“形而上学”。因此,从字面的意思看,至少首先要有科学或古希腊被称为物理学之类的东西,才能有这种形而上学。而从这个词的具体内容来看,它应该是关于本体论和认识论方面的东西。由于这个词具有这样的含义,因此在我们使用它的时候,或者说,当它成为一个解释术语的时候,我们当然要考虑这些含义,并且在这样理解的基础上思考这一解释术语与被解释的文本术语是不是相符。

其次,我们还应该考虑以下问题。也许由于我们是在解释中国哲学,而“形而上”又是中国古代已有的概念,因此我们当然是在这种意义上使用“形而上学”的。但是,即便如此,难道这种解释中的“形而上学”就不带有任何西方哲学中的含义吗?而且,即使解释者自己是清楚的,对别人来说是不是也同样清楚呢?当然,这个问题似乎不太严重,只要开始对“形而上学”这个术语有一个明确的说明就可以了。但是,这里似乎至少有两个问题。第一,没有这个说明,可能是不行的。可是这样一来,我们知道有多少这样的术语需要预先说明吗?我们能够确定哪些术语应该说明,哪些术语不必说明吗?第二,这样的讨论大概只能限于中国人之间,如果与西方学者进行交流,问题可能

就会来了。

这里应该特别注意,我的意思绝不是说,只有“形而上学”与“形而上”的意思相符,我们在解释中才能使用它,否则就不能使用它。我认为,在解释中使用什么概念术语都是可以的,关键是我们要区别文本术语与解释术语。我们应该有一个明确的意识,解释术语多于文本术语是非常正常的现象,但是解释术语与文本术语是不同层次的东西。尽管一些文本术语也在解释语言中出现,因而似乎成为与解释术语一样的东西,但是解释术语与文本术语仍然是不同的。这种不同,不仅是文字的不同,而且还有其他方面的不同。在这些不同中,我想强调的乃是一种层次的不同。我认为,同一种解释本身含有层次的区别,而且我们至少可以区别出两个层次。一个层次是对文本术语的直接解释,为此使用的专门用语可称为直接解释术语,另一个层次是对文本术语的间接解释,为此使用的专门用语可称为间接解释术语。直接解释术语应该比较准确地表达和体现文本术语的含义,而间接解释术语却不必局限于此。比如,我们一方面可以探讨“信”这个概念,可以根据各种文本解释它的不同含义,说明它在不同文本中是什么意思。这大致相应于直接解释。另一方面我们也可以对这些不同文本在各种语境中所表达出来的“信”进行更进一步的探讨,比如我们可以问,这种“信”到底是什么?在这种层面上,我们不仅可以像“形而上学”这样的术语,而且实际上也是在形而上学的讨论。这大致相应于间接解释。这里的区别是重要的。因为,有了这种层次的区别,不会产生文本术语与解释术语的混淆,也不会造成思想解释中的混乱。以前面谈到的释文和考据注释为例。释文大致相当于直接解释,而考据注释大致相当于间接解释。今天,虽然像“形而上学”这样的术语主要还是出现在考据注释或与之相似的间接解释中,但是在释文或与之相似的直接解释中,我们确实已经看到了像“本质”、“范畴”、“实践”、“反思”等术语。也就是说,这些解释术语已经以某种方式变成了中国哲学本身的概念。也许有一天,今天的解释语言终究也

会成为文本语言,今天的解释术语自然也就会成为文本术语,那时候,“形而上学”就会成为中国哲学本身的一个概念。但是,这要有一个历史的过程,而且这个历史的过程绝不应该仅仅是一个自发实践的过程,它应该是一个自觉意识的过程,或者说,是一个从自发实践到自觉意识的过程。

### 三、思想

英国著名亚里士多德学者罗斯(W. D. Ross)与一个女学生有一段非常著名的对话。当那个女学生问他亚里士多德为什么这样说时,罗斯的回答是:“对不起,我只知道亚里士多德说的是什么。”我想,这段话大概比较典型地说明,史学研究应该是多层次的。下面我想结合文本与解释这两个方面来探讨这个问题。

一般来说,文本语言呈现给我们的是一些文字。在这些文字中,有些是行文叙述所需要的,有些则是专门表述和论述的。在这些专门的表述和论述中,文字形成了术语,表达一些特定的概念。这些概念串联起来,表达了文本的思想。

对文本进行解释,当然主要目的是研究它的思想。我认为,从史学研究的角度说,研究文本的思想主要可以分为三个层次。其一,它说的是什么?其二,它为什么这样说?其三,它说得对不对?第二层的思考是比较自然的,因为古人的表达方式与我们是不同的,由此体现了与我们多方面的差异,比如思想结果的差异、思维方式的差异、生活环境的差异、社会交往的差异,等等。因此研究文本语言为什么这样说,实际是对古人的思想作多方面深入细致的研究,发掘其思想形成的原因和基础。第三层的说法是一个比较简单的说法,也是史学研究中常常看到的一种现象。笼统地说,这是指评价层面上的思考。实际上,评价层面的思考是多元的,绝不仅仅限于说对还是不对。在我看来,作为哲学史研究,第二和第三两个层次的研究固然非常重要,第

一个层次却是基础。没有它,就不可能进行深入的研究,也不可能做出恰当的评价。因此,在这三个层次中,它是最重要的。罗斯的上述说法恰恰也体现出这一点。

对文本进行解释,当然主要目的是研究它的思想。但是这样的研究不是虚幻的,而是实在的,因为它要从物化的文字出发来进行。因此,文本语言是研究者首先面对的。他要通过这些语言,发现其中那些具有特定含义的术语,进而分析理解这些术语所表达的概念,最后弄懂其完整的思想,即说的是什么。在完成了这一工作以后,研究者也要以大致相同的方式把它表达出来,就是说,他要以自己的语言,以自己时代的一些术语,把经过自己理解的思想阐述出来。

如前所述,解释语言与文本语言是不同的,解释术语与文本术语也是不同的,因此一个直观的问题是,这样不同的语言和术语是不是真正反映了文本所要表达的思想?这里我们可以集中考虑一下术语问题。因为一方面,术语的不同也会体现出语言的不同,从而对术语方面差异的说明在很大程度上也可以说明语言方面的差异;另一方面,随着西方哲学的引入,新的哲学术语不断引入,由此产生的问题似乎变得比较突出,需要人们认真对待。

在中国哲学史研究中引入西方哲学的术语概念,无疑是好事情。这实际上有助于人们明确讨论的范围,加强问题意识,增加分析的深度和广度,促进思想方法的变革。但是在这一过程中,也面临一个问题,而且是一个很自然的问题:人们使用的那些西方哲学术语能不能准确地解释我国古代哲学家的术语?由此引申出另一个问题:西方的哲学概念反映了西方哲学家的思想,但是能不能反映我国古代哲学家以自己的概念所表达的那些思想?比如我们前面曾以“形而上学”这个概念为例说明过这个问题。如果回答是肯定的,那么我们就可以接纳这样的外来术语,并且使用它们。但是如果得出否定的回答,那么就会产生一些问题。比如,既然这些引入的解释术语不能解释文本术语,因而也不能反映文本术语所表达的思想,那么还有必要使用它

们吗？或者说，不用它们不就行了吗？这样的问题看上去好像是比较简单的。似乎只要做出取舍就可以了。但是，且不论问题是不是就这么简单，这里至少会引发另一个问题，比如，中国古代哲学有没有形而上学？如果看到“形而上学”仅仅是一例具体问题，我们就会问其他术语是不是也有相似的问题。比如我们甚至对“哲学”这个术语也可以提出同样的问题，即可以问，中国古代有没有哲学？或者像今天一些讨论所谓中国哲学合法性的人那样问，中国古代的思想能不能称之为哲学？对于中国哲学史研究来说，这样的问题难道不严峻吗？

我认为，经过以上分析，显然语言的差异是存在的，术语的问题肯定也是存在的，这是必须承认和正视的。而且我们必须在这样的基础上面对思想的解释这一问题，因为这种解释是通过术语和语言进行的。也就是说，当人们阐述文本说的是什么的时候，必须注意这些术语差异所带来或可能带来的问题。因为它们会直接或间接地影响我们对说的是什么的解释。至于说由此产生了“有没有”的问题，在我看来，也没有什么了不起。因为史学研究是多层次的，即使说中国没有“哲学”，没有“形而上学”，它至多只是第一层次的思考。但是，这并不妨碍我们继续进行研究。我们至少仍然可以进行第二层次的思考，即考虑为什么会这样。

必须指出，我这里的说法绝不意味着我认为在中国哲学史研究中干脆不要用外来语言和术语，更不意味着我认为中国古代没有哲学，也没有形而上学。我的意思是强调，我们应该认真思考如何使用这些外来的术语，特别是要认真对待由于使用它们而可能会产生的一些结果。我认为，在中国哲学史的研究中，什么样的西方哲学术语都是可以用的，关键是弄明白它们的含义。而且在使用中，注意区别语言、术语和思想方面的不同层次的差异。比如，西方的“哲学”最初的意思是“爱智慧”，由于亚里士多德的研究和建树，产生了与最高的智慧相关的学问，即“形而上学”。因此，当我们用这样的术语来说明和解释中国古代的思想时，我们至少首先应该把哲学与形而上学区别一下。这

样我们就可以进一步思考,中国古代有没有亚里士多德形而上学意义上的哲学?有没有一般的爱智慧意义上的哲学?如果我们对西方哲学比较熟悉的话,我们就会知道,在这种一般的爱智慧意义上的哲学中,有些是与自然科学研究相关的,有些是与伦理、政治研究相关的。这样我们就会问,中国古代有没有那些与自然科学研究相关的哲学?有没有那些与伦理、政治相关的哲学?如果我们能够给予这些问题以肯定的回答,那么我们至少应该明确地说明,在古代文本中,哪些内容是亚里士多德形而上学意义上的哲学,哪些内容是一般的爱智慧意义上的哲学,更进一步,哪些内容是与自然科学研究相关的哲学,哪些内容是与伦理、政治相关的哲学,如此等等。这样的研究和说明不是没有意义的。因为,通过这样的说明,我们至少可以比较容易说清楚,在中国古代哲学中,什么样的哲学思想居于主导地位,居主导地位的究竟是不是形而上学;是与自然科学研究相关的东西,还是与伦理、政治相关的东西,有了这样的分析和说明,我们还可以继续深入地思考,比如,为什么会形成这样那样的东西,为什么会缺乏这样那样的东西,等等。

应该承认,语言和术语是比较固定的东西,因此是比较明确的,而思想是不太固定的,因此是比较灵活的。从褒义上说,一个术语表达的思想是非常丰富的,因而给解释留有比较大的空间;从贬义上说,一个术语表达的思想又是比较模糊的,从而给解释带来困难。因此,从比较积极的意义出发,人们可能会问:即使中国古代文本中没有西方哲学的一些术语和概念,是不是一定就没有相应于它们所表达的那些思想?

如果这是一个有道理的问题,那么就应该得到有道理的回答。我的回答是:文本的思想是由其中那些语言和术语体现的。至于说它有没有以它所没有的语言和术语所表达的那些思想,大概取决于研究者的解释。假定研究者都是有科学态度的,因此他们以他们使用的那些术语所提出的解释绝不是毫无根据,一定是从文本的语言和术语中

读出来的。在这种意义上,至少研究者会认为文本表达的就是他们所解释的思想。所以也可以说,虽然有一些语言和术语是文本所没有的,但是文本丰富的思想却可以体现这些语言和术语所表达的东西。正因为这样,一些文本一直在被解释,而且似乎总是有一些新的含义被阐述出来。我认为,这确实是哲学史上比较显著的现象:文本是死的,解释是活的。但是,这也仅仅是一种表面现象。它至少含糊了本文一再强调的文本与解释的区别。以儒家思想为例。我们有先秦儒家思想,它们是由那些经典文献体现出来的。此外,我们还有历代不同的解释,比如汉代儒学、宋明理学,以及当代的新儒家等等。这些不同年代的解释都从文本中读出了一些新的思想。但是,我要问:即使可以从文本中读出一些思想,是不是就可以认为这也就是文本作者所考虑的思想?也就是说,解释者能够从文本中读出来的思想,是不是一定就是文本作者的思想?解释者除了有文本作根据,无疑还有自己的知识背景作依托。对于史学解释,我们始终要问,以解释者的知识背景能不能完全理解文本作者的思想?但是我认为,我们同样也应该问,解释者在自己的知识背景下所能够体会到的东西,是不是文本的作者在其知识背景下一定能够想到或体会到?因此,即使可以承认从文本总可以读出一些新的思想,因而也可以承认文本虽然缺乏一些术语,却仍然包含着这些术语所表达的思想,我们仍然要问:解释者理解了的是不是一定就是本文作者所理解了的?解释者的思想是不是就一定就是文本作者的思想?

中国哲学史的研究常常谈到“六经注我,我注六经”的问题。按照一般的解释,这是两种不同的史学研究方式,各有特色,各占所长。似乎后者更注重历史文献,而前者则偏重解释者的思想。在我看来,无论是哪一种方式,都离不开“说的是什么”这一步,因而从研究的角度上说,都涉及文本与解释的关系。从“我注六经”的角度说,解释一个文本说的是什么,主要依据的是对该文本的考察和理解,因此必须对同一文献的不同文本进行研究,而且还要对相关文献的不同文本进行

研究,以求达到对所研究文本所表达的思想的准确理解。但是,仅仅有这一步还不够,因为这样的理解形成的是一种解释,而类似这样的工作,类似这样的解释,前人已经做过许多。如果不知道前人的这些解释,就无法保证当下的解释是有意义的,因为至少无法保证自己提出的解释是别人所没有提出过的,更不用说也许自己的这种解释早就被大家证明是错误的了。而从“六经注我”的角度说,如果对古人的思想没有正确的理解,那么如何能够保证用这样的思想来说明自己想要说明的东西呢?而若想对古人的思想有正确的理解,就存在与“我注六经”所面临的相同的问题。我想,“六经注我,我注六经”这种说法的产生有它的历史背景,也有其特定的时代。以今天的眼光看,它与我们最大的区别是“注”而不是“研究”。我们不必苛求前人的“注”,但是一定要告诫自己,我们是在进行“研究”。

#### 四、哲学与哲学史

以上我们从语言、术语和思想三个层面论述了文本与解释的关系,以此说明了哲学史研究中的一些问题。引申一步,如果看到,哲学研究的许多问题同样来自论文和著作,哲学研究本身充满了问题的思考、解释和批评,那么就可以理解,哲学研究同样离不开文本和解释。因此,文本与解释的关系,不仅在哲学史研究中存在,而且在哲学研究中也是普遍存在的。

在西方哲学研究中,有两种相互对立的观点。一种观点认为,哲学研究就是哲学史的研究;另一种观点认为,哲学研究不是哲学史研究,而主要是问题研究。按照一般的理解,这两种观点截然不同,一种重视史料,另一种重视思想。这里我不想讨论哪一种观点更有道理,而只想指出,无论哪一种观点,实际上都离不开“说的是什么”这一步。因而从研究的角度说,它们都涉及上述所说的文本与解释的关系。从哲学史的观点出发,文本和文本的解释无疑是至关重要的,因为史料

的研究需要文本,需要对文本的理解和解释。而从哲学问题的角度出发,也有一个知识谱系的问题。具体地说,一个哲学问题有它自己的表述,这一表述会牵涉到一些术语,有术语就会有表述术语的语言;而且,每一个术语都有自己产生和发展的过程,其中包括不同历史时期不同哲学家对它的解释。所有这些不仅赋予一个术语以内容,而且构成支撑它的思想背景和框架。因此,对于一个术语的理解和使用,就存在着文本与解释的关系问题。下面我想以“being”这个术语为例,进一步阐述这个问题。

常有人说,西方哲学的核心概念是“存在”,无论是亚里士多德在《形而上学》中提出要研究“作为存在的存在”,还是海德格尔明确提出要对“存在”进行发问,都是关于“存在”研究的集中体现。因此,研究西方哲学,尤其是形而上学,特别要关注和研究“存在”这个概念。应该承认,这样的说法在中文文献中是比较普遍的。当然,围绕这样的说法,人们也提供了各种各样深入研究的成果。按照前面的论述,这里显然有语言、术语和思想这样的不同层面。

直观上看,这种论述显然是一种问题研究的方式,它直接切入主题。虽然提到了亚里士多德和海德格尔,但也只是把他们的思想作为探讨问题的资源,即不是要研究和论述他们本人是如何论述的,而主要是为了以他们的思想为自己的观点作支持,目的还是要说明和论证自己所要谈论的问题,正所谓“六经注我”。然而,即便是问题研究,仍然有一个对不对的问题,比如我们可以问,西方哲学的核心概念究竟是不是“存在”?既然提到了亚里士多德和海德格尔,可能有人就会问,他们说的究竟是不是“存在”?因此,研究和讨论一定会深入。也许,继续的研究只是围绕前一个问题,这样人们还会举出更多的例证,中世纪哲学的核心问题是“上帝存在”的本体论证明,黑格尔哲学体系的核心概念是“存在”,如此等等。这样的研究当然可以看做一种问题研究。然而,人们会不会满足于这样的讨论和论证?而一旦人们对这些论证和论据提出疑问,就牵涉到对亚里士多德、海德格尔等人思想

的理解和研究。因此,人们固然可以把这一研究仍然看做问题研究,但是深入到亚里士多德等人思想的研究即使不属于哲学史的研究,在某种程度上至少也可以说是具有哲学史意义的研究。

就 Being 这个具体问题而论,在语言层面上,它有一个从希腊文“*einai*”到拉丁文“*esse*”,再到英语“*to be*”(或德语“*Sein*”)的发展和演变。在西方哲学中,这些词属于不同的语言,在哲学中却是同一个术语,围绕它的讨论产生了不同的思想。这样,不仅在西方哲学本身始终存在着翻译和理解的问题,即“*to be*”是不是准确地体现了“*einai*”本来的含义,在什么意义上体现了它本来的含义等等,而且在中国学者关于西方哲学的研究中同样存在这样的问题,即“存在”是不是准确地体现了“*to be*”的含义,在什么程度上体现了它本来的含义。近年来,在这个问题上的认识有了非常大的进步。比如,不少人认为,“存在”这一用语是有很大的问题的,应该以“是”来翻译“*being*”,并且应该主要在“S 是 P”的意义上理解它的含义。当然,对于“是”,人们同样可以问,它是不是准确地体现了“*to be*”的含义?在多大程度上体现了它本来的含义?甚至还要问,为什么它比“存在”更恰当地体现了“*to be*”的含义?这样就需要从文本出发,进行深入细致的研究。又比如,有人认为,关于这个概念,在亚里士多德那里应该翻译为“是”,在黑格尔那里应该翻译为“有”,而在海德格尔那里应该翻译为“存在”。当然,对于这样的看法,人们也可以问,这样的翻译是不是恰当?这样的理解是不是有道理?这同样需要从文本出发,进行深入细致的研究。再比如,我认为,不仅应该以“是”来翻译“*being*”,而且最主要的应该在“S 是 P”的意义上理解它的含义,特别是,应该把这样的理解贯串始终,即不是仅仅在某一位哲学家那里这样理解,而是在所有哲学家那里都这样理解。这样,我们一方面可以探讨在什么语境下西方哲学家是在系词的意义上谈论“是”,在什么语境下他们是在“存在”的意义上谈论“是”,另一方面我们还可以探讨,在西方哲学关于“是”的探讨中,“存在”这个概念是如何产生、形成和发展起来的。保守地说,从

“是”来理解,我们至少从字面上保留了“being”在“S是P”这种基本句式中的含义,而把“是”的理解贯串始终,我们至少可以看到,不同哲学家所使用的是同一个词和术语,表达的是同一个东西,这样我们至少从字面上看到这个词在西方哲学中的延续性,而不至于从字面上首先就割裂了其思想上一脉相承的联系,从而误以为“是”、“有”和“存在”等本来是不同的词,表达的是不同的东西。试想,假如看不到这个词使用的延续,那么如何能够看到它在哲学讨论中作为一个术语的延续性呢?若是看不到这样一个哲学术语的延续性,又怎么能够正确地理解和解释围绕它而形成的哲学思想的发展和变化呢?如果看不到语言的延续,因而看不到术语的延续,那么又如何能够看到思想的延续呢?而看不到这些,我们对西方哲学的解释将会是一种什么样子呢?在我看来,对于西方哲学中这样一个核心概念,我们的研究始终存在着文本与解释的问题。

也许有人会说,“being”这个例子本身就属于哲学史范围,以它为例并不足以说明哲学研究与哲学史研究的区别。确实,要说明 being 的问题,脱离西方哲学史的背景肯定是不行的,因此这样的质疑似乎是有道理的。但是我认为,这并不能说明这个问题就是哲学史的问题,而只能说明哲学研究与哲学史研究有着非常密切的联系。换言之,哲学研究可能会有许多不同方式,其中至少有一种方式可称为具有哲学史意义的研究,它要从哲学史提取思想来源和依据。哲学史研究是研究哲学史上的人物、思想、理论和问题,而具有哲学史意义的研究是要借助对哲学史上一些人物、思想、理论和研究来阐述、解释和论证一些哲学观点和问题。二者虽然都涉及哲学史,区别却是明显的。哲学史的研究肯定会有文本与解释的问题,而就这样一种具有哲学史意义的研究而言,文本与解释的关系无疑也是存在的。也就是说,它同样有前面在语言、术语和思想三个不同层面上所论述的那些问题。

哲学研究的方式无疑是多样的,至少不会仅仅局限于这里所说的

具有哲学史意义的研究。限于篇幅,我无法在这里展开详细的论述,而只想提两个简单的问题。一个问题比较直白:在哲学研究中,有毫无思想来源、毫无思想依据的研究和讨论吗?今天人们常常说要“创新”,那么如何才是创新呢?哲学研究能够提出没有思想来源或思想依据的创新思想和观点吗?我对这个问题的看法是,在哲学讨论中,单纯的问题讨论,即没有思想来源和思想依据的讨论,几乎是不存在的,即使存在,也是没有意义的。而所谓思想来源和思想依据,都是以文本体现的。因此,在哲学讨论中,只要有文本依据,就存在着对所依据的文本的解释的问题,因而就有对依据文本的理解和解释是不是恰当的问题,因而也就有文本与解释之间的关系问题。比如一些人提倡的“打通中西马”,这里的“中西马”无疑要有各自的文本以及对文本的解释,而“打通”显然是在这样的解释基础上的工作。有人可能会说,哲学研究不仅要从文本的解释中提出问题,而且更为重要和主要的,是要从现实生活和社会实践中提出问题,并且对它们做出自己的回答。这种说法是不错的。问题在于,且不论思考和回答这样的问题要不要依据文本和对文本的解释,这样的提问本身难道是凭空产生的吗?难道这样的提问本身能够没有思想来源和依据吗?一个非常直观的问题是,如果没有思想来源和依据,凭什么说自己所提的是一个新的问题,即从来没有人想过或提过的问题呢?而只要有思想来源和依据,就存在着文本与解释的关系问题。另一个问题则是进一步问:在哲学讨论中,我们是不是有意识地利用了思想来源或思想依据呢?我们是不是充分地利用了它们呢?这里可能会牵涉到许多问题,比如我们常说的一手文献和二手文献的问题。过去,人们非常强调一手文献的重要性,现在,越来越多的人认识到并且也在强调二手文献的重要性。一手文献与二手文献之间无疑有文本与解释的关系,对它们的强调自然也就包含着对它们之间关系的重要性的认识。又比如人们常说的学术前沿、学术前瞻性、重大性等问题。一个学术问题是不是具备这样的性质,首先要得到学术共同体的认同。而这样的认同一定

是有文本支持的,因此也就有文本与解释的关系。在我看来,如果不能有意识地利用思想来源和依据,大概还不能说具备专业哲学家的修养和能力,而若是做不到充分地利用思想来源和依据,则只能是进行低水平的哲学讨论。

应该看到,在学术思想的表述和论述中,语言层次、术语层次、思想层次上本不相同的东西往往交织在一起,人们对它们也常常是不加区分的。这些复杂的情况构成了文本与解释的复杂关系。我想,认识到这一点,对于哲学史的研究是有益的,对于哲学研究也一定是有益的。而且一般地对于学术研究而言,这同样会是有意义的。

# 竹内好的《鲁迅》和《鲁迅入门》

尾崎文昭\*

在战后日本的鲁迅研究中,被提及最多的作品大概是竹内好的《鲁迅》,这里无须赘言。

以前攻读中国现代文学研究的学生、研究生还很少,那时候进入该领域的人都要首先阅读鲁迅,把它看成是由此扩展自己世界的东西(我是这么想的,或许这只是个别区域的现象)。而竹内好的《鲁迅》则被认为是应该最先阅读的,概言之,它被看成是战后所有鲁迅研究的出发点。当我上大学的时候,也曾一度尝试阅读,虽然什么也不懂,却为作品的动人力量而倾倒。当然,之所以不明白,我想那是自己的问题。此后我虽然有机会多次重新阅读,也不认为读懂了。后来伊藤虎丸先生说,竹内好将“文学者”和“启蒙者”进行对比,就相当于丸山升在《鲁迅》中将“革命者”与“文学者”作对比(伊藤先生在他的《鲁迅与终末论》(龙溪书舍,1975)里讲述了这一观点,实际上分析稍显复杂)。还记得我听了他的话恍然大悟。也就是说,竹内好的《鲁迅》所说的“文学者”就相当于丸山升的《鲁迅》中的“革命者”,而“启蒙者”则相当于“文学者”。伊藤虎丸先生在其《鲁迅与日本人》(朝日新闻

\* 作者系东京大学东洋文化研究所教授。

① 竹内好著《鲁迅》,日本评论社 1944、1946,创元文库 1952,未来社 1961,筑摩书房《竹内好全集》第一卷 1980,讲谈社文艺文库 1994。以下的引用及页数均根据李冬木译,收入《近代的超克》,北京,生活·读书·新知三联书店,2005。

社1983)的“后记”中有这样的记述：“作为‘研究’，它自然应当早已被超越，但是我立论的基本问题的框架结构却没做到超越，作为后辈深感羞耻。”字里行间应该理解为这也表明自己的“研究”已经做到了超越这样的自信。《鲁迅与终末论》这本书正是在熟谙竹内好的《鲁迅》、并以此为基础(维持其基本问题的框架结构)突破“咒语束缚”，重写竹内好的“回心”论的。

深明事理的人不难推断竹内好的《鲁迅》已经被透彻理解了，然而最终却没能达成广泛共识。而《鲁迅与终末论》本身也并不那么容易理解。

受到伊藤虎丸先生和木山英雄先生论考的指引，当想到从“‘多疑’的思维方式”<sup>①</sup>这种观点来理解鲁迅的时候，我突然就明白了：竹内好在《鲁迅》中意欲阐明却没能阐明的，正是这一观点。我的看法，是从与伊藤虎丸先生不同的角度阐明了竹内好所谓的鲁迅思想的根源“永远的革命”的思维构造。那是大约二十年前的事情了。虽然我在那篇文章中对此作了说明，却几乎没有受到关注。

竹内好在未来社版《鲁迅》的“后记”(1961)中说道：“作为鲁迅研究著作，这本书已经旧得没法用了。……而后来我自己的见解也有所深化。”在创元文库版的“后记”(1952)中他又说：“我自己在战后重读鲁迅，也写了另外一本叫作《世界文学手册 鲁迅》(世界评论社，1948)的书。在那里，有些部分理应表达出比前著更进一步的见解。”

后来这本《世界文学手册 鲁迅》经过整理，作为《鲁迅入门》(东洋书馆，1953)重新刊行(删除了《传记》开头两章，简化了附录，附上自己补充的注释，并且修改了印刷错误。笔者以下采用《鲁迅入门》)。我以前没有读过这本《鲁迅入门》。想不起是哪位前辈说过：“那是面向大众的读物，无论是章法还是内容都远不及《鲁迅》”(尽管对

---

① 《试论鲁迅“多疑”的思维方式》，《鲁迅研究的现在》，汲古书院，1992。(中文版载于《鲁迅研究月刊》1993.1)

这番话的记忆本身也不可靠),我就盲信这位前辈的话,以为如要悉心研读的话,那应该是《鲁迅》而非《鲁迅入门》(错误地确认内容是一样的),后者没有阅读的必要。同时也没有注意到上述竹内好自身的说明。

可是就在五年前我以《回顾战后日本的鲁迅研究》为题开设专题研讨课时(直到现在),当第一次阅读《鲁迅入门》,我暗自大吃一惊:它竟然比《鲁迅》好得多,无论是内容还是章法!而我至今一直无视它,甚是羞耻。话虽如此,既然没有读懂《鲁迅》的能力反而被那种费解的文字迷住,就当然不会有能力去理解《鲁迅入门》的价值。那么即便以前去阅读,大概最终也只会仿效那位前辈,生出同样的感想吧。无论怎么说,那都不好。我很后悔。

战前版的《鲁迅》的确因其独特而费解的文体和精神上的张力使人人入迷,从而造就了众多的崇拜者,以及超越鲁迅研究界限的热心读者。毋宁说,其费解本身就生发出魅力,它给予读者这样一种感觉:虽然所说的暧昧不清,但似乎因此才有了真实的光。结果是,它把读者卷入那样的世界,即不够清晰地思考的漩涡;而一旦陷入,就难以自拔,就越发难以形成对鲁迅的独自视点。故此,战后日本的鲁迅研究、特别是其思想研究不得不就围绕如何超越或穿过面前这座高山而展开。研究鲁迅思想而不经此一搏,会被人嗤之以鼻的。结果却最终也没能突破原有框架,而被“咒语”所束缚者也不在少数。

但是,为什么到现在那些鲁迅研究专家也不使用《鲁迅入门》呢(虽然现在也有人言及此事)?是为了攻下看起来更难、更为地道的《鲁迅》而花费了过多的工夫?还是结果哪本书都没能理解?因为在理解鲁迅思想这一点上,《鲁迅入门》更为深刻且较为明晰,而且就是竹内好自己,无疑认为战后的分析和理解相对成功,还不如选择这本书作为竹内好鲁迅论的核心著作。尽管如此,读者都崇拜更为费解的《鲁迅》,而与我一样无视更为明晰的《鲁迅入门》。那么到底竹内好的感受如何?创元文库版《鲁迅》以及后来的版本增加了附录,即反映战后竹内好鲁迅论的文章《作为思想家的鲁迅》,但是众多读者则把它

看作理解战前版《鲁迅》的一种注释,以及对他战后鲁迅观的补充理解。也正因此,竹内好战前和战后对鲁迅理解的落差看起来并不明显。

如此说来,就有必要说明哪里和如何更为深刻和明晰。但这是非常麻烦的工作。之所以这么说,是因为相较之下《鲁迅》对鲁迅的理解并不充分,所以逻辑不清,缺乏一贯性。当然就像他本人承认的那样,执笔时受当时读书倾向的影响而造成的“思想贫乏”也是原因之一(自注十二)。

姑且举个例子。讲谈社文艺文库版所附川西政明的“解说”使用起来很方便。这是使用战后文章很好的范例。文章忠实地遵从竹内好的说法,认为战后的理解深化了。文章说,一九四七年前后竹内好的内心发生了很大的转变,他对鲁迅的理解恍然大悟从而获得了正确无比的理解。当然应该说如何判断是否“正确无比”很困难,但是按照他的说法,大悟以前的鲁迅理解并不充分是理所当然的。而此大悟是围绕《阿Q正传》的理解所产生的,它关系到鲁迅理解的根本问题(参见《〈阿Q正传〉的普世性》1948。现收入《竹内好全集》第一卷)。文章又叙述道:《鲁迅入门》有对与朱夫人关系的新见解,也对从根本上来补充“永远的革命者”形象(《鲁迅》的结论)的“一步一步的精神”也有了理解。

其实竹内好战后鲁迅观更为重大更为本质的变化,就在于将《鲁迅》几乎没有论及的“转换/转身”的鲁迅、接受马克思主义的鲁迅、用杂文进行斗争的鲁迅这样变化的鲁迅放在立论的中心地位,虽然同时勉强坚持鲁迅不变的自觉/觉悟此观点。这主要是从正面对《写在〈坟〉之后》进行分析而产生的。《鲁迅》中竹内好吐露其重要性并不亚于《〈呐喊〉自序》等篇章的这篇文章“难以下手”、终至在立论处理上“似乎失败”了,结果该文仅译出一半便不了了之。竹内好因而不得不承认在这篇文章前后鲁迅的思想发生了变化,通过分析鲁迅自身的自我认识的深化以及重新阐述“挣扎”,对鲁迅此时变化的内在构造予

以说明,尽管它仍然在表面上维持与《鲁迅》中所论证(一次性的“回心”)的一致性。上述“一步一步的精神”的发现,和对小说《孤独者》的理解的深化,都可以看作是对《写在〈坟〉之后》理解的结果。此线索又进一步发展为对《野草》中《聪明人和傻子和奴隶》的重视。总的来说,竹内好通过上述几方面对鲁迅精神的理解有了本质的提升。当觉察到这一点,我着实吃惊,对于自己过去的无视感到羞耻。

## 二

以下对竹内好的《鲁迅》的内容进行整理。

作为讨论的前提,首先它承认如下认识和先行论考。

(1) 小田岳夫《鲁迅传》的立论框架、即(a)反政府的“爱国者”、(b)“弱国人的文学”的民族主义、(c)与传统的终身搏斗<sup>①</sup>。

(2) 作为启蒙者的伟大。

(3) “虚无”思想(周作人、李长之)。

(4) 一九二〇年代末,存在文学倾向与政治立场、即思想上的“转换”。

在承认这几点的基础上,他意欲提出异议。在充分认可(2)的基础上,他批判那样做是“把鲁迅冰固在启蒙者的位置上”(16页、143页),而“鲁迅不是先觉者”(10页),对此他争论说:“一个文学家鲁迅、一个反叛作为启蒙者自己的鲁迅,是否更加伟大呢?”(16页)。他在承认(3)的基础上说,由于并非仅仅是“走到了绝望”,鲁迅就不停留在“虚无的思想家”的层面(107页),又说他“晚年还悔悟了早期作品中表现出来的虚无倾向”(12页)。关于(4),说“通过他的变化所表现出来的东西,比他的变化本身更重要,这就是通过二次性转变

<sup>①</sup> 伊藤虎丸著《再论“鲁迅与终末论”》,《近代的精神与中国现代文学》,汲古书院,2007。(中文版收入《鲁迅与终末论》,北京,生活·读书·新知三联书店,2008.8)

所能被窥见到的具有本质意义的回心方式”(110页),从而表明把重点置于不变的根源。

基于以上几点,他的立论具有如下意图。

(5) 力图以我自己的语言,去为他那唯一的时机,去为在这时机当中鲁迅之所以成为鲁迅的原理,去为使启蒙者鲁迅在现在的意义上得以成立的某种本源的东西,做一个造型。(144页)

(6) 鲁迅是诚实的生活者、热烈的民族主义者、爱国者,但他并不以此来支撑他的文学。倒是把这些都拨净了以后,才有他的文学。鲁迅的文学在其根源上是应该称作“无”的某种东西。因为是获得了根本上的自觉,才使他成为文学者的。(57~58页)

他设想会有使鲁迅“成为文学者的”根源,也就是“根本上的自觉”,在立论上按次序选择如下:

(7) 我希望的是确定他唯一的一次时机。鲁迅或许是变了。不过在我看来,通过他的变化所表现出来的东西,比他的变化本身更重要,这就是通过二次性转换所能被窥见到的具有本质意义的回心方式。(110页)

试图追求把如此“不变”之相、“本质性的回心”解释清楚。

(8) 使文学者成为可能的,是某种自觉。正像宗教者成为可能的是对于罪的自觉一样,某种自觉是必要的。正像通过这种自觉,宗教者看到上帝一样,他使言语变成自由。(107页)

(9) 我是站在要把鲁迅的文学放在某种本源的自觉之上这一立场上的。我还找不到恰当的词汇来表述,如果勉强说的话,就是要把鲁迅的文学置于近似于宗教的原罪之上。(8页)

(10) 我想象,在鲁迅的根柢当中,是否有一种要对什么人赎罪的心情呢?要对什么人去赎罪,恐怕鲁迅本人也不会清晰地意识到,他只是在夜深人静时分,对坐在这个什么人地影子的面前(散文诗《野草》及其他)。这个什么人肯定不是靡菲斯特,中文里所说的“鬼”或许与其很接近。(8页)

把这种具有“近似于宗教的原罪”意识的感受当作杠杆,将关注点集中到由此得到支撑的“鲁迅文学的根源”、“文学的自觉”、“本源性的自觉”、“本质性的回心”和“影/黑暗”等,然后,设想获得那种“罪的自觉”的“一个时机”应该是北京初期。

(11) 他发表《狂人日记》以前在北京的生活……我认为对鲁迅来说,这是最重要的时期。……我想象,鲁迅是否在这沉默中抓到了对他的一生来说都具有决定意义的、可以叫做回心的那种东西。(45页)

(12) 读他的文章,肯定会碰到影子般的东西。这影子总在同一个地方。虽然影子本身并不存在,但光产生在那里,也消失在那里,据此暗示着它的存在,有那么一点黑暗。倘若漫不经心一读而过,注意不到也便罢了。然而一旦发现,就会难以忘怀。就像骷髅舞动在华丽的舞场,到了最后骷髅会比其他一切更被认作是实体。鲁迅就背负着这样一个影子,度过了他的一生。我把它叫作赎罪的文学就是这个意思。而他获得罪的自觉的时机,似乎也只能认为是这个在他的生平传记里的不明了的时期。(46页)

然而在有关1922年《〈呐喊〉自序》的论述中,“回心”却被置换成“寂寞”和“孤独的自觉”;而孕育出“鲁迅文学的根源”、“文学的自觉”的“本源的自觉”和“本质性的回心”则是自然由“寂寞”推衍出来的。

(13) 但是,那种被称作“悲哀”和“寂寞”的东西,换句话说,就是孤独的自觉,是通过什么在他身上实现的呢?……这些从他的文章里是判断不出来的。鲁迅对自己的回心之轴,没有做出言语上的说明。(52页)

并且又与“绝望”相联结,被判断为“回心”则是依据“绝望之为虚妄”的认识。

(14) 我所思考的鲁迅的回心,如果表述为语言的话,似乎也只能是这么一种东西。绝望之为虚妄,正与希望相同。人可以说明“绝望”和“希望”,却无法说明获得了自觉的人。因为这是一种态度。(79页)

(15) 对绝望感到绝望的人,只能成为文学者。不靠天不靠地,不以任何东西来支撑自己,因此也就不得不把一切归于自己一身。于是,文学者鲁迅在现时性的意义上诞生了。致使启蒙者鲁迅得以色彩纷呈地显现出来的那个要素,也因此成为可能。我所称之为他的回心,他的文学的正觉,就像影子产生光那样被产生出来。(107页)

但是尽管这么说,却无法去认识并阐明获得“绝望之为虚妄”观点的过程和构造本身。因为正如引用(13)所说的那样,“鲁迅没有用语言去说明自己的回心之轴”。也就是说,只有从外部来观察鲁迅,有关“鲁迅文学的根源”和“回心”本身的表述才能阐释清楚。因此,他将视线投向鲁迅文章中残留的“回心”痕迹、即二次性的现象。以下文字是对这个过程的说明。

(16) 鲁迅是在终极的意义上形成他的文学自觉的。其形成之作用本身,正如前面所述,我并不清楚,我知道的只是从中引出的鲁迅,和投入其中的恐怕是无数要素当中的一部分。(58页)

(17) 我认为我理解了鲁迅。这份笔记就是在我认为我理解了的地方写出来的。……然而,我真的理解了鲁迅了吗?我认为完结了的这个人,是不是意外地并不在那里呢?我本来当初就没打算凭借语言去为鲁迅造型。那是不可能的。告诉我这不可能的,不是别人,正是鲁迅。我只想用语言来为鲁迅定位,用语言来充填鲁迅所在之周围。(104页)

(18) 与其说我把重点放在了鲁迅看到的“恶”是什么上,倒不如说是放在了他所采取的态度方面,以看他是如何处理“恶”的。(121页)

(19)《狂人日记》是沉默中的突然爆发。我无法直接获悉由《狂人日记》所赋予的文学者的自觉是如何形成的,我想通过两份讲演记录来间接地思考这个问题,来思考他在十年后面对国民革命的态度,思考面对国民革命,他是如何看待革命与文学的关系的,换句话说,就是思考他的自我矛盾是怎样进行着互为媒介的作用的。(129页)

他瞄准那“痕迹”即“二次性”的现象而抓住了“挣扎”。

(20) 他喜欢使用的“挣扎”这个词所表现的强烈而凄怆的活法,如果不在极端的念头中设想自由意志的死,我是很难理解的。(9页)

(21) 鲁迅不是先觉者。他一次也没有明示过新时代的方向。……鲁迅的做法是这样的:他不退让,也不追从。首先让自己和新时代对阵,以“挣扎”来涤荡自己,涤荡之后,再把自己从里边拉将出来。(11页)

又是在一个二次性的现象中观察到了“内在的矛盾”和“两个中心”。

(22) 我认为,把他推向激烈的战斗生活的,是他内心存在的本质性矛盾。(12页)

(23) 这个混沌,把一个中心形象从中浮托上来,这就是启蒙者鲁迅,和近似于孩子那样相信纯粹文学的鲁迅之间的,一个二律背反似的却同时存在的矛盾性的统一。我把这看作他的本质。(14页)

(24) 他的小说虽包含着各种不同的倾向,但可以认为,其中至少有一对在本质上对立的异质物混存一体。这不是意味着没有中心,而是说有两个中心。它们既像一个椭圆的中心,又像两条平行线,其两种物力,相互牵引,相互排斥。(88~89页)

(25) 论争的形态多种多样,这和小说的情形相同;而在终极意义上归结为环绕着两个中心的某种奇妙的纠结,则几乎也和小说的情形相同。我在序章中假称的文学者鲁迅和启蒙者鲁迅的对立,或者是假称的和回心之轴相关的政治与文学的对立,便是这奇妙的纠结的核心。(109页)

在这里,“内在的矛盾”和“两个中心”与“文学的自觉”和“回心”相连结。这在矛盾的构造特征上又与“文学无力”说和“文学与政治”相互关联。

(26) 文学是无力的。鲁迅这样看。所谓无力,是对政治的无力。如果反过来说,那么就是对政治有力的东西不是文学。……游离政

治的,不是文学。……自觉到无力——文学走完这一过程,才成为文学。政治是行动。因此与之交锋的也应该是行动。文学是行动,不是观念。(134页)

(27) 把文学看作对政治是无力的,这种自觉态度……这是在黑暗里决定了他回心的自我形成作用的反复,就像一根贯穿在他一生中,使他在不停顿地每次蜕皮之后都会回归的基轴。(135页)

并且最终这些都与“永远的革命者”相联结。

(28) 小说所显现的两个中心,因《野草》作为小说注释的功能而有了接近的可能;但却依然纠缠在一起的这个中心……不是间接地说明他自己在黑暗中是如何形成的吗?……出于这种假定……为说明一个场所,就是鲁迅的本源性矛盾,以“永远的革命者”作为媒介,能够使他自我生成的一个场所,我在他的文章中做了任意性的节选。(126~127页)

“永远的革命者”这种词语本来是用来形容孙文的,而在这里,这个词被归结为“作为文学者的鲁迅的自我形成”过程,以及这部著作的主题(即对当初被称为“鲁迅文学的根源”、“文学的自觉”“本源的自觉”、“罪的自觉”、“本质性的回心”等的追求)。

(29) 我说过,鲁迅在孙文身上看到了“永远的革命者”,而又在“永远的革命者”那里看到了他自己。但我的目的是从鲁迅的表述那里找出我在这份研究笔记里作为主题来处理的那些疑问——即所谓“永远的革命者”是什么?和鲁迅具有怎样的关系?鲁迅通过这种关系表现了什么?使其能够表现出来的根本原因是什么?如果换句话说,那么就是鲁迅作为文学者的自我形成意味着什么?(126页)

(30) 为了说明一个场所,就是鲁迅的本源性矛盾,以“永远的革命者”作为媒介,能够使他自我生成的一个场所,我在他的文章中做了任意性的节选……(126~127页)

而那个“自我生成”的过程尚未阐释清楚,竹内好所看到的鲁迅最终被作如下概括。

(31) 这就是所谓原初的混沌,是孕育出把“永远的革命者”藏在影子里的现在的行动者的根源,是文学者鲁迅无限地生成出启蒙者鲁迅的终极之场。(142页)

总之是说,竹内把当初追求“能够使他成为文学者的自觉”即“鲁迅文学的根源”、“文学的自觉”、“本源的自觉”这种不变的因素设定为主题,又设想能够使它可能的“罪的自觉”和“本质性的回心”,再设定其回心的“时机”为《狂人日记》之前的北京初期。而另一方面,竹内认识到“影/一点黑暗”的存在,又将“本质性的回心”与回忆文章中所表述的“寂寞”、“孤独的自觉”以及“绝望”相连结,再想起《故乡》中那句有名的“绝望之为虚妄正与希望相同”,最后认定对绝望感到绝望的文学者鲁迅现在成立了。但是,其“回心”过程最终无法从鲁迅的文字上观察到。故此,去追求鲁迅语言中“回心”的二次性痕迹,来确认“挣扎”与“两个中心(内在的矛盾)”这种独特的形态。而那个对绝望感到绝望的自我生成过程则被设想成“二律背反”的、“本质的矛盾”以及“两个中心”的构造使然,并且向着“文学无力”说和“文学与政治”的对立方向展开。于是其构造的实质被设定成在“永远的革命”之中。最后他认识到,在无法看到的黑暗的原初“混沌”中,以“永远的革命者”作为媒介,“鲁迅的本源性矛盾自我生成”,然后文学者鲁迅无限地孕育出启蒙者鲁迅,如此这般《鲁迅》的逻辑就完结了。

也就是说,当初的意图在论证过程中发生了偏离,由原点的探求偏离到形成过程的阐明。不过也可以说,如果确实能看到形成过程,就如同看到了原点一般。竹内好本来是在自己的人生危机中探求能够支撑自己的根源而进行思索的,结果只能说根源本身即是“混沌”,但他最终姑且把握住了“永远的革命者”这样的形象,即把握住了“鲁迅之所以成为鲁迅的原理”(144页)。

以上是沿着《鲁迅》论证的中心线索,将错综复杂的内容强行整理的结果,不过想必与它本来面目不会相距太远。

如果要进行若干补充,当然他所说的“文学者”并非是作家或小说

家的同义语。“政治”也不是通常使用的国家政治层面的意义。如伊藤虎丸指出的那样,这两者的关系并非水平并置(也不是排他对立的),而是纵向可见的(被重层构造)。<sup>①</sup>也就是说,“政治”是“启蒙者”的活动场域/维度,而“文学者”则在根柢处支撑着它。因此,可以与丸山升的《鲁迅》中认定革命者在根柢处支撑斗争与作家的活动此构图重叠理解。用通俗的语言来讲,竹内好的“文学者”抱着强烈的对自我的否定/拒绝的基本生存方式,即具有现世超越性的个人伦理<sup>②</sup>;而“启蒙者”则是涵盖作家活动在内的现实行动者,它涵盖进行现实判断的理性维度以及用理性来处理的思想层面。因此,将在这种维度/层面上所进行的“转换”叫作“转向”,而将在个人伦理的根柢层面上的“转换”叫作“回心”。“政治”则是规定现实活动者存在场域的现实关系亦或秩序(当然包含政治权力)。

竹内好所谓的“宗教性的”,始终被表述为“近似于宗教”,而“罪的自觉”、“赎罪”同样作为比喻来使用。在此应该参照伊藤虎丸的论述。他指出:“赎罪”的用法与基督教的本来用法不同,只能说是用来比喻的。<sup>③</sup>本来具有现世超越性的个人伦理由于多是由宗教信条支撑的,所以说它包含“宗教性的”也没什么问题。竹内好所谓的“回心”似乎带有基督教想象,而其后的《鲁迅入门》却表明鲁迅不具有基督教气质(73页)。也就是说,不必拘泥于“宗教性的”这种语言。莫如说,把“罪的自觉”当作“强烈的自我否定性”理解起来比较容易。而所说的“一种要对什么人赎罪的心情”以及作为其对象所举的例子“中文里所说的‘鬼’”,则将成为战后鲁迅研究中的中心主题之一。

现试举作为《鲁迅》的遗产之后的鲁迅思想研究所继承的议题。

- 
- ① 伊藤虎丸著《鲁迅与终末论》,第262页。(中文版收入《鲁迅与终末论》,北京,生活·读书·新知三联书店,2008.8)
- ② 伊藤虎丸对“具有自由意志的责任伦理的主体”作了说明,《鲁迅与终末论》,第283页。(同上)
- ③ 伊藤虎丸著《再论“鲁迅与终末论”》,《近代的精神与中国现代文学》,第254页,汲古书院,2007。

首先,作为传记它有三个悬而未决的问题。其一,祖父的事件在后来中国的资料发掘中已经调查清楚了。鲁迅的祖父在科举考试中由于贿赂而被检举,而他托付判卷及格的对象之中就有鲁迅的父亲,于是父亲的自我谴责以及他生病的由来都弄清楚了。其二,关于与原配夫人朱安的婚事,《鲁迅入门》的《传记》中有所涉及,但不够详细,只是把它作为鲁迅的“罪的意识”的一个源泉列举出来,这对后来的鲁迅理解与研究产生了很大影响。现在由于在中国发掘了有关资料,大体已经弄清楚了。如附言说,中岛长文的《猫头鹰之声——朱安与鲁迅》(1987、收入《猫头鹰之声 鲁迅的近代》,平凡社选书,2001)等也有详细论述。其三,与二弟周作人的失和问题,虽然尚未弄清楚其底细,但已经出现了几种有某种程度根据的有力论说。这个问题在中岛长文的《道听途说——关于周氏兄弟》(1991、《猫头鹰之声 鲁迅的近代》所收)中也有详细论述。

《鲁迅》对与梁启超等晚清思想家的关系的分析也尚不充分。继承竹内好学术的今村对此作了论证(《鲁迅思想的形成》,1960,收入《鲁迅与传统》,劲草书房,1967)。关于鲁迅与章炳麟的关系,高田淳在《关于师道——章炳麟与鲁迅》(1972,收入《章炳麟·章士钊·鲁迅》,龙溪书舍,1974)中作了论述。

关于鲁迅在仙台的事实,《仙台时期鲁迅的记录》(仙台时期鲁迅的记录调查会编,平凡社,1978)作了细致的调查报告。后来又出现了相关的报告资料。而《〈呐喊〉自序》中的记述是依据该文执笔时的心情重新构筑了记忆,《鲁迅》的这种观点在日本广为接受,成为定论。

关于在东京的文艺活动以及传记的研究,《鲁迅》中涉及很少。后来,北冈正子在《〈摩罗诗力说〉材源考札记》(《野草》第9~56号,1972—1995)、《鲁迅 在所谓日本的异文化里》(关西大学出版部,2001)、《鲁迅 救亡之梦的去向》(关西大学出版部,2006)等文中作了周密详尽的研究。另外,伊藤虎丸的《鲁迅与终末论》和《鲁迅与日本人》(同前)的论说也很出色。这些成果后来在丸尾常喜的一系列论

文中被有效地发挥利用了。<sup>①</sup>

在鲁迅思想研究中,对于竹内好的《鲁迅》,虽然把它当成超越的对象展开挑战,然而吊诡的是,多数继承了《鲁迅》的鲁迅理解的框架。上述伊藤虎丸所叙述的感想“作为‘研究’,它自然应当早已被超越,但是我立论的基本问题的框架结构却没做到超越,作为后辈深感羞耻”。(《鲁迅与日本人》“后记”)就传达了这种情形。不过,一系列的挑战也促使了研究的推进,如尾上兼英建议要关注“鬼”,又对尼采的影响进行考证等,后代人对其进行继承的同时又尝试构筑出新的鲁迅形象。

从正面对竹内好的《鲁迅》发起全面挑战,与竹内好的《鲁迅》不同(另一方面也继承了问题意识和部分观点<sup>②</sup>),而且表现出战后一代对鲁迅精神深度的认识的,首先是丸山升的《鲁迅 他的文学和革命》(平凡社东洋文库,1965),和木山英雄的《〈野草〉主体构建的逻辑及其方法——鲁迅的诗与“哲学”的时代》(《东洋文化研究所纪要》第30号,1963。中文译文收入《文学复古与文学革命》北京大学出版社,2004),接着是伊藤虎丸的论述以及上述丸尾常喜的一系列论文。

---

① 丸尾常喜的系列论文如下:《从“耻辱”(“羞耻”)启程的契机——作为民族自我批评的鲁迅文学之一》,《北海道大学文学部纪要》25-2,1977.3。《“耻辱”的形象——作为民族自我批评的鲁迅文学 之二》,《北海道大学文学部纪要》26-2,1978.3。《关于鲁迅早期的“神思”概念》,《加贺博士退官纪念中国文史哲学论集》讲谈社,1979.3。《鲁迅论断章——崩溃的进化论》,《中国研究》第128期,日中出版,1981.10。《鲁迅与想象力问题——打破“麻木”与“隔膜”之物》,《北海道大学文学部纪要》30-2,1982.3。《从〈呐喊〉到〈彷徨〉——作为民族自我批评的鲁迅文学 之三》,《北海道大学文学部纪要》31-2,1983.1。《鲁迅〈野草〉的研究》东京大学东洋文化研究所/汲古书院,1997。(上述《作为民族自我批评的鲁迅文学》系列论文和《鲁迅〈野草〉的研究》都有中文版,收入《耻辱与恢复——〈呐喊〉与〈彷徨〉》,北京大学出版社,2009)

② 竹内好的鲁迅获得的自觉是什么呢?如果勉强可以用的话来表述的话,那么我认为就是通过和政治的对决而获得的文学的自觉。(《鲁迅》53页)的观点以及《鲁迅入门》里面的对“挣扎”的看法和对“革命文学论争”提出的与现实肉搏的这种观点,与丸山升在《鲁迅与革命文学》(纪伊国屋新书,1972)中所强调的“思想与行动本来不可分”和“详细探寻他所处的境况和他对此的反应方式”(《序章》15页)在与现实的边界处观察鲁迅思想的这种观点,实际上能够看出其中的血脉关系。《序章》里也表达了主观性的敬意和继承之意。

其中,木山英雄的“野草论”是对于竹内好的《鲁迅》所设想的由北京早期的鲁迅的“回心”而获得的“本源的自觉”本身,否定说那种东西本不存在;而是代之以1925年前后的精神危机为中心来进行论述。在这里他提出了一个理解框架:《呐喊》时期鲁迅的自我认识与《彷徨》、《野草》时期的自我认识之间存在落差,并且在1925年前后鲁迅内心深处有了转机,获得了新的根本性自我认识,它使三〇年代战士鲁迅成为可能。

另外,上述伊藤虎丸的“二次回心论”忠实地继承了竹内好的《鲁迅》框架,以补充后者论述不完备的形态全面展开了自己的鲁迅论,有对竹内好的《鲁迅》消化殆尽之感。丸尾常喜后来则继承并丰富了这个框架。

而另一方面,竹内好的《鲁迅》说《故事新编》“难以理解”没有给予评价,同时也没能全面否定其重要性,而在《鲁迅入门》的《传记》和《作品的展开》中,出现了承认其重要性的评价,但仍然并非全面展开论述,因为会招致与他的鲁迅理解的龃龉。很多研究者认为这是抓住超越竹内好的《鲁迅》的大好论题。之前有过武田泰淳和花田清辉的大力推介<sup>①</sup>,桧山久雄等人开始进行研究,其后又推出了很多论文。并非直接关涉思想理解的鲁迅的作品论中,文章数量大概是最多的,于是生发出了很丰富的讨论。

此外,作为竹内好的《鲁迅》尚未能涉及的领域或者是轻视的领域,如旧体诗、日本文学以及他的译作给予的影响、作为小说史研究作为学者的鲁迅、与民俗文化的关系、关于三〇年代的活动以及杂文等,也出现了诸多学者的异彩纷呈的研究成果。

---

① 《杂文家与鲁迅》《东京大学学生新闻》1953.5.28,收入《花田清辉全集》第四卷,讲谈社,1977。《故事新编》《文学》1956.10,收入《花田清辉全集》第五卷,改题为《鲁迅》。在后一篇文章中,写到他在战争中屡屡言及“铸剑”;前一篇文章中说如一国一国地列举了二十世纪各国的文学作品,与乔伊斯的《尤利西斯》相提并论,在中国想要列举《故事新编》,他说,这是“无可厚非的国民文学”,“它呈现出前所未有的新颖,在我们日本几乎尚无人意识到”。

竹内好的《鲁迅》几乎被消化殆尽,完成了时代任务,却最终留下了一点。那就是,《鲁迅》经过错综复杂的思考,最后发现了作为文学者鲁迅自我形成的原理的“永远的革命者”这样的形象,实际上虽然“挣扎论”有所补充,强化了它的实质,却没有详细展开。如以下所言。

(32) 孙文所象征的是什么呢? 所谓“永远革命者”又是什么呢? 对我来说,这些都是难以解开的问题。(115页)

(33) 为了说明一个场所,就是鲁迅的本源性矛盾,以“永远的革命者”作为媒介,能够使他自我生成的一个场所,我在他的文章中做了任意性的节选,但结果反倒暴露出我的力不从心。我为我的研究笔记的不备而感到惭愧。我所把握到的也许只不过鲁迅当中的极小的一部分。(126~127页)

阐明了此“费解”的“永远的革命”的思考过程的,是作者的《试论鲁迅“多疑”的思维方式》。也就是说,拙文阐明了竹内好的《鲁迅》意欲尽全力去阐明却最终未果的那一点,因此竹内好的《鲁迅》也得以“寿终正寝”了。

### 三

竹内好的《鲁迅入门》中的《传记》,因为是传记形式,就传记事实的介绍部分而言,由于参考了《鲁迅》执笔后看到的材料,当然大幅度地对《鲁迅》作了补充,这里大概就没有一一指出的必要了。他执笔“传记”的基本态度,是把传记当作“精神史”来记述的(《竹内好全集》第二卷,7页、以下所涉《鲁迅入门》的页数均出自该版本)。作为“精神史”,就没有把重点放在“鲁迅文学的根源”和“本质的回心”本身,来对《鲁迅》进行继承和整理。毋宁说,是把从那里孕育的现实中的鲁迅精神作为重点来讲述。因此,一仍其旧地大量同义反复地论证,并且其表述确实让人感到暧昧模糊。不过与《鲁迅》相比,可以说经过整理的《鲁迅入门》要更为明晰。《鲁迅》努力把“本源的自觉”当作中心

课题,而最终也没能阐释清楚,却不得不用“混沌”、“无”这样的空洞语言来蒙混过关。《鲁迅入门》的“传记”只把“本源的自觉”、“文学的自觉”当作前提来使用,却不作说明,也不进行论证阐释,反而避免了在不必要的地方绕圈子。

关于两者的对比,讲谈社文艺文库版《鲁迅入门》(1996)中由藤森节子所作的“解说”作了明快的表述。记述如下。

(34) 如果将《鲁迅》和《鲁迅入门》相提并论,会发现两者的内容明显不同。撰述者的姿态也迥然相异。……他并没有向别人说明如何阅读鲁迅文学,只是自顾自地去把握鲁迅文学,为自我确认而去写作,这就是竹内好的文学作品。也许正因为如此,《鲁迅》有时呈现出像是要拒绝读者一般的严肃一面。与此相对,原本《鲁迅》中接二连三地抛出的“启蒙者鲁迅”这个词,在《鲁迅(入门)》里却全然不见踪影,就是要查找“启蒙〇〇”这种词,也是翻了好几遍才能找到几个。其叙述方式也采取正面攻击法。除了认为竹内好的内心发生了什么以外没有解释方法。……写好了《鲁迅(入门)》本身,就自然而然地决定了其后竹内好自己的前进道路。“启蒙者鲁迅”的表现消失了,而与此相对,竹内好自己却开始走上承担“启蒙者”责任的道路。或许可以认为将自己置身于“启蒙者”之场域的正是这个时候。(243~245页)

其实不仅是“启蒙者鲁迅”,就连“回心”这样的关键词也几乎没有使用。

那么,就修正补充《鲁迅》论述这一点而言,可以举出如下论述。

(35) 他自己将它称为“寂寞”(与后来叫做“绝望”的相同)(7页)

明确表示“寂寞”与“绝望”的同义性。《鲁迅》中则模糊暧昧。

(36) 他原本对人类的进步坚韧不拔的确信,被加强又被充实,被坚持到他生命的结束。(9页)/晚年的他一边进行激烈的论争,一边把精力投入奖掖版画和培养版画家上。……阅读他的关于版画方面的文章(这方面的文章在晚年比较多),看出他的确很开心的样子。(68页)

此论述将《鲁迅》里面的“他晚年后悔早期作品中的虚无倾向”。(12页)和“即使是论争……却有某种温热的东西是时隐时显的包润在锋利之上。在思想上看,或许是希望之影映射在黑暗之底也未可知”。(6页)这种看法大幅度地加强了,或者说,有观点上的变化。

(37)为解开其“寂寞”,他在执笔《〈呐喊〉自序》数年后重新写成了自传性回想录《朝花夕拾》。……《〈呐喊〉自序》——《自传》——《朝花夕拾》,在这个展开过程中,他的精神的自我剖析的态度没有改变。(10页)

与《鲁迅》里面的“《野草》和《朝花夕拾》处在对《呐喊》和《彷徨》进行注释的位置……(《鲁迅》92页)/……《朝花夕拾》里或许有足以令人喜爱诵读的文章,但说到底是不包含问题的”。(93页)相对比,应该说重新给予了评价。但是《鲁迅》里面也有过“为了追求他的‘寂寞’……到不如沿着《〈呐喊〉自序》——《孤独者》的线索寻走,加之在这线索上将《朝花夕拾》里的素材摆开,似乎相对正确”。(《传记》10页)这样的表述,因此应该认为其基本线索本身没有变化。

发生较大变化的有,后述的国民革命(北伐)后的“转换/转身”的过程及其意义,其后有关于作为“批评家”鲁迅的文学者根源的分析等。此外,《故事新编》的评价、对离开仙台之事的解释、“罪”意识的形成之脉络、与孔子精神和毛泽东精神的系谱等也颇为引人注目。

对《故事新编》的评价,《鲁迅》里有“其实从一开始我就没准备就这本小说集谈些什么”,“我以为,《故事新编》也和其他作品一样,是能够解释的”。这样的判断,然后经过“现在我却怀疑起来……竟是省却不了的。……从《呐喊》写到《野草》……反倒像跟全体对立一样展示着一个新的世界”。这种迷惑,最终以“老实说,《故事新编》我是看不懂的。我想恐怕是不足取的,是画蛇添足。即使现在,我对这一判断仍有八分的确信。不过,在剩下的二分里,还留着我是否拿得准的疑惑,这是无论如何也不能否认的”。(以上出自《鲁迅》101~105页)这种念头作了结束。而《鲁迅入门》那里,在《作品的展开》部分花了

十二页对此进行了介绍和评价说：

(38) 它具有向未来开放的可能性。……可以认为向散文艺术的转向。……我们不能忽视鲁迅文学之中所占有的重要性。(《鲁迅入门》、《作品的展开》163~164页)

虽这么说,但仍然坚持《鲁迅》时的观点。

(39) 作为全体来看,没有统一,总是个失败的作品。其中比较成功的篇章也……完全度不高……作为作品不稳定,而且问题很多。很难说明各篇章的内容。多半是很难理解的。(同前166页)

但是关于《理水》他又作了如下评价。

(40) 以雄壮的构图、自由奔放的空想、活泼的描写可超出了他的其他作品。(同前170页)如说好恶,我喜欢全体的《故事新编》,尤其是特别喜欢其中的二三篇,如《非攻》和《理水》。(《围绕鲁迅的评价》,1952.7,收入《竹内好全集》第一卷)

这些评价的变化是否有花田清辉的影响?花田清辉从战前就开始迷恋这部作品,认为它是代表二十世纪新倾向的作品而大加褒奖。(同注9)

关于离开仙台一事,《鲁迅》中说:与“幻灯事件”相比,找茬事件更重视对离开仙台一事的分析。他阐述道:“他并不是抱着要靠文学来拯救同胞的精神贫困这种冠冕堂皇的愿望离开仙台的。我想,他恐怕是咀嚼着屈辱离开仙台的。……屈辱不是别的,正是他自身的屈辱。与其说是怜悯同胞,倒不如说是怜悯不能不去怜悯同胞的他自己。……不过幻灯事件本身,却并不意味着他的回心,而是他由此得到的屈辱感作为形成他回心之轴的各种要素之一加入了进来。”(57页)就是说,他说,不是这个时候作为文学者的觉悟被巩固下来,而是此事件成了后来巩固其觉悟时候的一个促进要素。不过,《鲁迅入门》这样说:“认为他为了从事文学而放弃医学并不正确。医学与文学对他而言并非二者选一。”(22页),又说:“为救助同胞精神的贫困而致力于文学,这种想法是无视传记真实的想法。那样的文学,也

就是梁启超式的文学,应该不是他的志向。”(21页)虽然这样继承《鲁迅》中的假说的反面,同时又在本质之处发生了微妙错位:“因为为了逃离,他逃出东京。”(21页)，“我认为问题不是为什么他要放弃医学,而是为什么他离开了仙台”(22页),把那件事的解释要点就从遭受的“屈辱”(《鲁迅入门》的《传记》中几乎没有使用这个词,在这样的情境下使用表述更为客观的“侮辱”)转移到从现实困境中“逃避”和“逃避不了”,以及“他后悔想要逃避的自己”(23页)这样的方向了。

(41)他不是作为“弱国”“中国”的“中国人”来到仙台的,相反为了忘掉这个,为了从革命的和动荡的政治社会逃避而来的。……同班生给予的侮辱正击中了他的想要逃避其实不能逃避现实的心理要害。他后悔想要逃避的自己。来自现实的复仇。那些幻灯片造成了他彻底的失败,他在那些幻灯镜头里看到了自己。怎能还仍继续逗留在仙台?现实是不能逃避的。(《传记》23页)

于是他强调“逃避”、“想要逃避”就是鲁迅的基本态度。

(42)由仙台看东京算是失败,但由东京来看仙台又是失败,这种感觉,想逃避的希求与觉得不能逃避的意识之间存在的混在与相克。(《传记》32页)

(43)就像南京之行算是从家里的逃离,又就像仙台之行算是从东京这政治性社会的逃离,……能够推测当时已经有总是想要逃离环境的希求。后来1926年的从北京的逃离,几乎是这个模式的重复。第二年的从广东的逃离也与此类似。如果算上那些没有实现的行为,那种重复有过好多次。(《传记》17页)

(44)当新旧对立到达极点时,爆发了“三一八”事件。……当然,除了保持沉默或者逃掉以外,似乎没有别的办法。他逃掉了。并且是彻底地逃掉了。……就像仙台之行曾经失败了那样,这次逃离仍然是以失败告终。尽管他本人对于这次逃离比谁都后悔不已,仍然不得不逃。……但我怀疑……他是逃不掉的。逃离的愿望之所以如此强烈,正从反面来说明是因为他从现实环境中一步也无法拔出来。(《传

记》51页)

他叙述道。这与后来遭遇的“事件”有关的话联系在了一起。“逃避”或者表现为“逃离”，或者表现为“反俗、超脱的精神倾向”来使用，此时更是为了阐明内在的过程来使用的。

(45)《〈呐喊〉自序》的主题是对于使他烦恼不休的某种黑影(终生缠绕他的东西)的反抗,想要逃离这种境况的努力,与后来在小说《孤独者》以及散文诗集《野草》中展开的主旨相同。在此,他想要通过研究自己的过去体验来实现。(《传记》7页)

(46)反正他有他说的“寂寞”,为了摆脱出这个“寂寞”他“叫喊”了。这就是他的文学的出发点。(《传记》10页)

(47)鲁迅文学的出发点是某种黑暗的意识,以及试图从中逃避却无法逃避的两种意识互不相容而发出的叫喊。(《传记》37页)

即把“想要逃避”和“无法逃避”的这种二律背反当作鲁迅精神紧张的动力来把握,并且承认这种二律背反是鲁迅文学的出发点。这与《鲁迅》中“内心存在的本质性矛盾”一词所揭示的东西相互重叠,并且它与“失败”和“挣扎/抵抗”相互缠绕,成为《鲁迅入门》中“传记”的一个关键词。这种说法后来在研究与“转换/转身”相关的讨论时再次被参照。

《鲁迅》中的“文学的自觉”把时期设定在北京时代初期、《狂人日记》以前的时期,而在《鲁迅入门》中的“传记”虽然继承了《鲁迅》中“自觉”观点,却在时间上发生了微妙的错位。

(48)《魔罗诗力说》里……明显地看得出已有“无用之用”的想法。尽管经过后来的与革命文学的论争以及晚年的与抗战文学的论争,他的想法都没有变化,这是他根本的信念。就是说文学无用则是它的用,为了有用而追求目前的功利则是文学的堕落,这种信念。(《传记》29页)

(49)认为他为了从事文学而放弃医学并不正确。医学与文学对他而言并非二者选一。文学对他来说就是终极的生存场所。(《传记》22页)

《鲁迅》中关于《摩罗诗力说》是这么说的：“能把握到如此纯粹的文学观的人，在当时恐怕是极少的吧。《狂人日记》在十年后的出现，并非偶然。”（136页）这种看法与它的中心论证并不统一。但在这里进一步说明似乎表明已经获得了对文学的认识，这种与被设想为在一九一〇年代中期的一次性“时机”中获得的“自觉”内容基本一致的观察，也被用在日本留学时期。虽然这里没有明确说明，但实际上这里承认了《鲁迅》里受到轻视的日本留学时期的“文学”活动。应该说，与后面“转换/转身”的叙述一起，是实质上的重要“修正”。就此文脉而言，我们能够很清楚地理解伊藤虎丸《鲁迅与终末论》的二次性“回心”论，是在这样的认识变化的延长线上自然出现的。

此外，竹内好本来是否定鲁迅加入光复会的事情的，断定“从东京时代起，直至一生，他在素性上是与政治无缘的。”（19页）（战后《鲁迅》注三中作了附加说明），但在此作了微妙的更正。

（50）加入了光复会之说（许寿裳）与没有加入光复会之说（周作人）相互对立。……我想两者都是有意义的。也就是说，不管他是否真的加入光复会，但当时在于他很可能加入、或者说理应加入，或者说加入被视为当然的状态。……不过，这样一来就与政治紧密相靠了；而另一方面，他也有要与政治疏离的倾向。也就是说，即使加入了光复会，同时也有看起来似乎没加入的一面。（30~31页）

不过对《鲁迅》的“寂寞”的自觉过程的理解基本上沿袭了前说。《鲁迅》中有如下叙述。

（51）他感受到的那些东西，变成语言就是“悲哀”、“寂寞”这些字眼儿；它们在当初是没有的；是“一天一天的长大起来”的；而且它们的形成有着一个决定性的时机；以这个决定性的时机为界，它们在他身上化作了自觉；……《新生》事件也许是被投入到他回心熔炉中的很多铁片中的一个。……我对他的传记所抱有的两三疑问，也都当然可以算在那些投入熔炉的铁片之中的吧。……但在他一旦获得自觉之后，那些要素反过来又要任他选择。《新生》事件在此变成了应该去追

忆的东西。(《鲁迅》52~53页)

《鲁迅入门》的《传记》里把它替换为一种更为明晰的表述。

(52) 此次结婚,不能否认是他的过失。我认为在他至少犯了这个过失的心理背景里会有在仙台受到的打击给予的影响。但是,不管这两个失败的因果关系,几乎能够说准它在他的内心里逐渐成长为罪恶。(《传记》25页)

(53) 他开始为了出版文艺杂志连刊物名《新生》都想好了,但由于投资人逃跑这个计划只能“失败”。然后想要出版欧洲近代文学的翻译书……也“失败”了。当时企图去德国,也“失败”了。……教员生活按他的说法也算是“失败”。这些“失败”在他意识里是作为失败来获得自觉的,估计是他最后的而且是最大的失败,那就是受到辛亥革命的打击之后的事情。(《传记》32页)

这里多次使用“败北/失败”这样的语言应该值得注意。这个词《鲁迅》也使用过,不过只是在叙述与“新生”事件相关的事情的时候。更多的时候,“悲哀”、“寂寞”的蓄积在某个“时机”被自觉,然后被倒叙,他这么看。在此把“悲哀”、“寂寞”置换成“败北/失败”这样的词,是要说明《鲁迅入门》的《传记》的叙述态度,这并非是对鲁迅对自我意识的观察,而是转变为对他者意识的观察。也就是说,并非一味地想要潜入鲁迅内部,而是从与他者的关系(败北与抵抗)中来看鲁迅精神的本质,这里也出现了这种视点的变化。“绝望”这个词也并不是与“虚妄”这样的词缠绕在一起来理解它本身的意义,而是在与现实的环境关系中来使用,这与后面所说的“挣扎/抵抗”也密切相关。

上面引用(52)中有“罪”这个词。并不仅仅是描述自己的行为本身,而是在描述与现实环境的关系时使用了“失败”,于是构成了“罪”意识,这一点也应该值得注意。这个词和“赎罪”一词的用法都包含着变化。与《鲁迅》相比,以下的例子更为明了地论述了对谁/什么有怎样的“罪”。

(54) 我想在此指出鲁迅对死于非命的革命先觉者抱有一种责任

感。也认为他对于自己“错过了死”会感到罪咎。（《有关〈狂人日记〉》1948.3，收入《全集》第一卷）

（55）如果直截了当地说，那个流淌着辛亥革命牺牲者的血的场域，成了回心的诱因。我想，“必须活着”意味着被抬高的生活——赎罪式的生存方式。本应该死去的生命幸而存活着，因此我这个生命就是受到了托付的。是否有这种“现在活着的，不再是我”的心情呢？（《传记》73页）

尽管更为明了，然而同时“赎罪的生存方式”这种表述却变得抽象了。“现在活着的，不再是我”这句话在基督教的《新约圣经》的《加拉太书》第2章第20节中有<sup>①</sup>，它反映了竹内好战后探求基督教文献的历程<sup>②</sup>。这种原罪感在《鲁迅》中不存在。不过就像后面说的，他又说鲁迅的宗教性不像是基督教的。

#### 四

对战前版《鲁迅》的中心课题“鲁迅文学的根源”、“本质的回心”进行集中论述的，是《鲁迅入门》《传记》之“6 面向‘绝望’，于是从‘绝望’开始”这一章。

- 
- ① 《新约圣经》的《加拉太书》第二章第二十节是：“我已经与基督同钉十字架。现在活着的，不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”
- ② 冈山麻子的《竹内好的文学精神和思考方法》（收入《超越无限的国族主义：再论竹内好》，日本评论社，2007）一文指出，撰写《鲁迅入门》（原型《手册》版）前后，在竹内好的日记里有搜集波多野精一和北森嘉藏等神学家的著作来阅读的记载。超越性 = 全面否定现实价值，这样的逻辑在鲁迅那里确有亲和力（所以伊藤虎丸试图用“终末论”来理解鲁迅），就像注10中所看到的，部分记述反映了这一点。冈山麻子的这篇论文以及著作《竹内好的文学精神》（论创社，2002）通过大量使用竹内好的《日记》来分析他的生活和思想，大概也称得上是精心之作了。对《鲁迅》和《鲁迅入门》的理解也用力颇深。只是其中所用的语言，如“文学”、“罪”、“启蒙者”都是在通常的意义上把握的，并且在此基础上试图在“政治”的层面上对其进行统一性的解释，实在花了辛苦的努力。我并不吝嗇承认她的努力，只是遗憾的是，最终陷入了片面的解释，又错过了关键的东西。

(56) 为了对现实世界进行价值层面的变革,有必要一度舍弃现实。也就是说,他所说的“绝望”是必要的,某种回心是必要的。/那样的回心——对于艺术家而言的回心,恐怕因人、因时代而异。也许有人出现过一次,……。就宗教者的回心大多是一次性地、并且是自觉地呈现出来这一状况而言,鲁迅与他们相当接近。(《传记》35页)

(57) 剥夺了他最后希望的,乃是辛亥革命后的反动政治。……辛亥革命失败后,孙文开始重新组建国民组织,鲁迅则一举钻进了他的“绝望”。(《传记》41页)

(58) 但是在一九一八年写作《狂人日记》之时,那些希望全都没有了,“唯有黑暗”。只有黑暗,以及在黑暗中摸索出路的他。……/……他对“绝望”有着确信,那是他唯一拥有的东西。拥有“绝望”,也就是没有希望。没有任何东西可以支撑他的生存。也就是说,活不下去了,活着是没有意义的。那样的人即使活着,也只能活在假象的世界里。那就意味着,必须要从体验者之场域转移到创作者之场域。但是,如何向创作者之场域转移呢?鲁迅在《〈呐喊〉自序》中以无法用“绝望”来否定“希望”这样的说法,又在《自选集》中以引用裴多菲的“绝望之为虚妄,正如希望相同”这样一句,来表明这种转移。“绝望”是确信的,但又是不能主张的。“绝望”是意识的状态,却是不安定的状态。安定状态下的绝望不是真正的绝望。绝望就像不能延长的点,像是除了实有却不能表达自己的虚无。也就是说,绝望不拥有自身,那究竟是值得怀疑的(不像可疑的则不是绝望)。(《传记》37~38页)

总体上看,虽然与《鲁迅》相比它更为概括,作为注释来使用也很方便,结果却对“回心”的关键所在没有进行任何说明,而引用裴多菲的话来“说明转移”:为了继续生存只能向“假象”的世界即文学的世界转移,而至于“绝望”是值得怀疑的逻辑,于是向“创作者之场域转移”,也就是说,文学者鲁迅诞生了。与《鲁迅》相比,《鲁迅入门》稍显逻辑化,不过仅仅叙述了必要条件,阐述并不充分。实际上我想说的是,无论如何也不能说它阐明了“回心”的内在过程,只能说它仅仅是

在进行修辞学上的处理。并且在引用(56)中,“绝望”和“回心”作为“为了对现实世界进行价值层面上的变革”这样的条件同时被使用,这与《鲁迅》中产生“文学的自觉”的过程这种完全内在的思考迥然不同。说是“为了对现实世界进行价值层面上的变革”,还不如说更接近“终末论”,它与引用(53)之后所进行的分析相关联。

在更为开阔的意义上对“回心”的内在过程、即“转移”的内在过程进行更为清晰地描述的,是《鲁迅入门》中《传记》的“7 新的事物与旧的事物”以及“8 事件”。它首先陈述了鲁迅成为作家以后的传记的区分,承认鲁迅发生的变化。

(59)《狂人日记》以后……一般通行着分两期的划分法。怎样划分因人不同,其一是划分为北京时代和上海时代……。或者以一九三〇年“左翼作家联盟”的成立为界来区分。可是不管怎样,无论在思想方面、文学活动方面,还是在生活上,开端时与结束期之间存在的差异是无法否认的。……在政治立场方面,一九二七年以后,他采取与政府针锋相对的姿态。这些的确是很大的变化。……/ 即使从他的变化上辨析出生涯的不同阶段,依据鲁迅的作品来看,在早期和晚年存在很大的差异却是事实。清晰可辨的有两种类型,即从进化论到唯物史观,从个人到社会,以及用不同的语言来论述的变化,这些都无法否认其存在。(《传记》45~46页)

于是将“三一八”事件看作为新旧对立走到顶点才爆发的,而关于鲁迅逃离厦门后产生的剧烈动摇,他又作了如下论述。

(60) 他滞留厦门的时间很短,但能够看出,那段日子似乎给予机会让他反省而得到一种内在经验,这成为他一生中很重要的转折期。他在那里默默地医治着自己的伤口。在给许广平的书简中,他吐露出那个时期的不安和动摇。几乎很粗疏地就能感受到他的生之痛苦。(《传记》52页)

例如“得到一种内在经验,这成为他一生中很重要的转折期”,“很粗疏地就能感受到他的生之痛苦”,这是《鲁迅》完全设想不到的

记述。因为《鲁迅》一味地去论述辛亥革命后以及《狂人日记》执笔之前这个时期决定了文学者鲁迅的一切。这样,可以说《鲁迅》的“本质性的回心”论就动摇了。这种论证的变化,应该说是本质性的论证的变化,是经过分析《写在〈坟〉之后》(《鲁迅》里说不懂而放弃对其阐释)而实现的。他翻译其中一段之后,作了如下论述。

(61) 他正经历着内心的某种不安。通过坚持对黑暗的绝望性的抵抗感,渐渐的,他能看见黑暗了。他并不是成功地从黑暗中逃逸,但由主客未分的抵抗感,走到能够模模糊糊地辨别黑暗以及与之格斗的自己的程度了。也就是说,在那种程度上能够做到客观地审视自己了。在混沌中,经过混沌本身的分化,类似于黎明样的秩序显现出来。本不知道依据什么成为那种样子,只是因为一心要逃离痛苦而呼唤呐喊,但现在他觉察到,自己的那种行为其实是遵从某种目的展开而来的。怎么说呢,就是 he 自己是恶的,而他的行为是为了毁灭其恶的自身。(《传记》54 页)

例如“他能看见黑暗了”,“由主客未分的抵抗感,走到能够模模糊糊地辨别黑暗以及与之格斗的自己的程度了”,“在那种程度上能够做到客观地审视自己了”,这样的判断在《鲁迅》里全然看不到。关于与此同时以及稍后那个时期,《鲁迅》中只有三四处有所涉及,但始终只有用“挣扎”的说明和“文学无力论”,没有相关记述。而“黑暗”只是被当作“回心”的场域被提及。但是,引用部分所看到的“坚持对黑暗的绝望性的抵抗感”就意味着“挣扎”,说其结果是“主客未分”的“混沌”“分化”了,这几乎是与《鲁迅》中所说的“文学者鲁迅孕育出了启蒙者鲁迅”相匹敌的巨大变化。并且他还说:

(62) 他所觉悟到的,恐怕是在抵抗中慢慢觉悟到的。如果不通过写作这样的行为,一般是无法加深这种自觉意识的。在小说《孤独者》里,他就把那种心理内部的操作像弄碎贝壳那样表现出来。……以前,他以为自己是失败者,实际上那算不了什么失败。而这一次的确是真的失败。但是,这个“失败”同时也是“胜利”。……他成了失败

者的同时也是胜利者。他获得了金钱、地位和文名。这是他所憎恨的,也就是说,他活着等同于憎恨自己。……/“为了所憎恨的而活着”这种所谓“孤独者”的生活准则,与“偏要使所谓正人君子之流多不舒服几天,所以自己便特地留几片铁甲在身上,站着,给他们的世界上多有一点缺陷”这样的《写在〈坟〉之后》里的宣言相一致。……/他失败于拥有善而批评恶。失败于拥有“新”(对他而言即是善)的资格而与陈旧(对他而言即是恶)对抗。结果,他要利用陈旧的、因此是恶的东西,来破坏这陈旧的即恶的东西。他要试图以绝望克服绝望。鲁迅有一种原罪意识(该词虽然不太恰当)。(《传记》54~55页)

《鲁迅》关于小说《孤独者》说:“所描写的实际上却是和作者极为接近的一个人”,同时又对:“作为作品它们是怎样的不成熟”(87页)却不作任何分析。不过这里借用《写在〈坟〉之后》的分析豁然进入作品,获得了“他活着等同于憎恨自己”、“他要利用陈旧的、因此是恶的东西,来破坏这陈旧的即恶的东西”这样的自我认识,从而得出“‘为了所憎恨的而活着’这种所谓‘孤独者’的生活准则”。引用的最后部分把这个自我认识与《鲁迅》的“赎罪的心情”这种感受相联接。又把《鲁迅》中暧昧处理的“罪”的意识的内容用自己“旧的即是恶的”这种形态加以明了化了。我已经指出:上一节引用(52)~(55)中“罪”的内容更为明确了,而这里适用范围更为扩大了。将《孤独者》与《写在〈坟〉之后》执笔前那段时期(一九二五—一九二六)所获得的认识适用于“罪”,就意味着从本质上改写成了过去被设想《狂人日记》执笔前(一九一八以前)成立的“罪”的意识的讨论。并且将它与“要试图以绝望克服绝望”这种逻辑安排在一处,事实上也就等于置换了《鲁迅》中一次性的“回心”论。当然,这里的阐述方法比起引用(58)中所看到的那种空虚的修辞来处理的《鲁迅》更具说服力。加之在“陈旧(对他而言即是恶)”这种认识中,“陈旧”这个词又成了一个重要的词语。

(63) 他只信任相对于“新”而显得“陈旧”的自己。这对他来说

是“无以逃遁”的。也就是说,他就是“阿Q”。“阿Q”是被杀死的。他必须毁灭陈旧的自己。因为那对他来说是“痛苦”。(《写在〈坟〉之后》)他“有时为了加速生命的毁灭”而工作。也就是说,为了毁灭自己而活着。但是,他无法相信所谓毁灭“陈旧”的新生之物。与“陈旧”对照才显得“新”的,怎么能毁灭那“陈旧”呢?那岂不是只能作为“权威”的“新”的吗?新的就是陈旧的。……的确不能允许陈旧的东西。但是,也不能允许一切用权威的语言来说话的新的东西——与陈旧对抗而自认为新的新东西。与陈旧进行战斗,也就是与新的进行战斗。凭借自身的陈旧来破坏陈旧,这同时意味着用这种陈旧来消除掉新生中的陈旧成分。这就是他应对新时代的挑战做出的回答。(《传记》56~57页)

对最后部分竹内好加了“注一一”,说“此处叙述极其混乱……表示我思考的不成熟……望读者不用停顿思考就往下读。”这个“注”是写《鲁迅入门》(一九五三)时加的,如实表明他自己也没有深刻认识到它的价值。然而正是这一部分才是《鲁迅入门》中竹内好对鲁迅最出色的认识,如果没有这一点,下一章的“挣扎”论就不成立。而另一方面,《鲁迅》中只是说,在表述上较为接近的是,“新总是在和旧的冲突中才显出新来,因此,我无心相信并非如此的新,也就是从外部强加的文学。”(18页),相比之下应该说论述的过程很明晰。

很清楚,这里所看到的,与前一节引用(42)~(47)中所看到的“想要逃避”和“无法逃避”这样的二律背反有着相同的构造。能够看出从同样的要素中所生出的心理反应。如(45)中所说的“对于使他烦恼不休的某种黑影(终生缠绕他的东西)的反抗,想要逃离这种境况的努力”这种表述也表明了相同的心理反应。

第一节末尾曾介绍过,讲谈社文艺文库版所附川西政明的“解说”所引用并指出的,一九四七年前后竹内好的内心发生了很大的转变,他觉醒了,对鲁迅的理解恍然大悟而获得了正确无比的理解;这段论述与本部分是相关联的。也就是说,这是把“阿Q”与鲁迅重叠在一起

来理解了。

(64) 有一次,我深刻理解了 my 误解。我才认识到不应该把作品看作为完整封闭性的,而领悟到应该由作品所诞生的时空的幅度和重量来观察。使我彻底改变评价的契机的,就是自己翻译了这作品(《阿 Q 正传》)的经验,它让我认识到鲁迅怎样由衷地钟爱阿 Q。“阿 Q”被嘲骂被殴打时,感到疼痛的是鲁迅的肉体。被鲁迅作为憎恶打击的对象从鲁迅之中取出来的“阿 Q”,其实被鲁迅所钟爱。此发现对我来说简直是个神启。(《〈阿 Q 正传〉的普世性》1948.9,《竹内好全集》第一卷所收。)

《鲁迅入门》的原版出版于一九四八年十月。此文是与《鲁迅入门》大约同时期写作的,或者比《鲁迅入门》的创作稍晚。“我认识到鲁迅怎样由衷地钟爱‘阿 Q’”,这意味着竹内好认识了新的鲁迅,就是把自己作为“陈旧之物”去认识,并非凭借“新的事物”、而是“凭借自身的陈旧来破坏陈旧”的鲁迅。这里也显示了下一节中所涉及的“转换/转身”之论的根据。

## 五

《鲁迅》多次提及“转换/转身”时期。不过,如前所述,它首先是承认既有的传记中的记述(第二节(1)、(4)),然后对当时的情况及经过作了说明(10~11页、110页),或者是作为“文学无力论”来论述的(128页)。

《鲁迅入门》的《传记》把这个过程作为“挣扎”论来展开的。“挣扎”在《鲁迅》中虽然已经成了有名的用语,事实上它的意义用法并没有被明确揭示。现在把《鲁迅》中谈得较多的地方挑选出来。

(65) 他喜欢使用的“挣扎”这个词所表现的强烈而凄怆的活法,如果不在极端的念头中设想自由意志的死,我是很难理解的。(9页)/鲁迅不是先觉者。他一次也没有明示过新时代的方向。……鲁迅的

做法是这样的：他不退让，也不遵从。首先让自己和新时代对阵，以“挣扎”来涤荡自己，涤荡之后，再把自己从里边拉将出来。……但是他被“挣扎”着涤荡过一回之后，和以前也并没有什么两样。在他身上没有思想进步这种东西。……/作为思想者的鲁迅总是落后于时代半步。（11~12页）/即使说受了（梁启超的）影响，其实接受的方法不也是为了从中筛选出自己本质的东西而把自己投身其中的方法吗？因此这和后来在革命文学论争中所采取的态度不是一样吗？（68页）

对“挣扎”所加的“注一”（创元文库版中附加，1952）有这样的说明：“如果按现在的用词法，勉强译成日文的话，那么它近于‘抵抗’这个词。”这个注的说明当然是在《鲁迅入门》的《传记》之后添加的。《鲁迅入门》的“传记”对此作了如下更为明了的论述。

（66）鲁迅一次也没有说出自己的主张。对于他自身是不安的。自己只存在于抵抗感中，却无法让其形成固定的存在。一旦固定了，就不是自己了。正因为这样，他被不断前行的冲动驱使着，并且只自觉到这种冲动。……/因为自我的不安，就不能自我主张，这样的他总是迎接事件，并且在抵抗感中活着。这就是“挣扎”的意思。（《传记》64页）/他的伤痛却是真实的。为了活下去必须医治创伤。他的医治方法只有一条，那就是挣扎——继续向前进以撞破自己的伤口，此外别无他途。/……不能想象不前行的状态。只有踏破荆棘，迈出脚步，在这样的抵抗感中，他才能意识到自己的存在。如果失去了抵抗感，也就失去了自己，被这样的不安纠缠着。同时如要渴望从中逃脱，又必须持续抵抗感。他被吸引着靠近事件的方向，而事件也总是向他袭来。（《传记》66~67页）

而以下的介绍论述得更为丰富，它是在《鲁迅》主旨的延长线上，相较之下达到了极为深刻的理解。

前一节引用（63）的最后所说的“新时代的挑战”指的是因国民党发动的“清党”所遭受的打击，以及革命文学论战。竹内好看鲁迅经历过这些困境才能由小说家成了杂文家（这样来理解所谓的上海时代的

鲁迅),并且说其精神依据是“凭借自身的陈旧来破坏陈旧”这样的自我认识。接下来他说:

(67) 就这样,创作者变成了批评者。但是,对于那样的批评者来说,批评与创作具有同样的意味。不是要在它之外附加什么价值,而是从内部来变革它的价值。如果是因为与黑暗的格斗发出的叫喊就是创作,那么,通过创作,黑暗分裂为主客体的今天,用自己的黑暗来打破对象的黑暗,这种行为就是批评。就像绝望不会出现在冥想之场,批评也只会出现在行动之场。批评者乃行动者。他拒绝一切观念和语言,并与它们进行不宽容的斗争。他通过毁灭自己而毁灭敌人。被自己所厌恶的人们厌恶,这样来构造自己,是他的生活方式和批评态度。(《传记》57~58页)

“用自己的黑暗来打破对象的黑暗”的逻辑与引用(63)中的“凭借自身的陈旧来破坏陈旧”的逻辑是一致的,而“为了所憎恨的而活着”即“‘孤独者’的生活准则”成为它替换的逻辑。同时他“与黑暗的格斗”、“用自己的黑暗来打破对象的黑暗”就是经过“挣扎”而实现的。因此说到了这种境地上海时代的鲁迅已经准备好了。这里应该再次强调的是,“挣扎”这个词从表现心理过程的意义,改为“踏破荆棘,迈出脚步,在这样的抵抗感”中表现与活生生的现实相交锋的过程的意义,从而被深刻理解了。如自卖自夸的话,笔者所说的“‘多疑’的思维方式”就指如上思维构造。

对于导致其“转换/转身”的国民党的“清党”予以的打击有如下说明。

(68) 反共的武装政变对他的打击大概一点也不亚于“三一八”事件。他的灵魂深受重创。……并非被敌人而是被同伙出卖了。……事件总是以这样的方式向他袭来。……事件总是从外边降临是确实的。但要看在他的内心的接受方式,即给他的逃离起推动作用这一点,也就是说,事件是因他而引发的。是不断变化的环境里反复进行的自我选择的方式。(《传记》62~63页)

他说的“不断变化的环境里反复进行的自我选择的方式”就相当于《鲁迅》中引用(65)所说的“以‘挣扎’来涤荡自己,涤荡之后,再把自己从里边拉将出来”。此外,它与这一部分最后所说的“为了从中筛选出自己本质上的东西而把自己投身其中的方法”(《鲁迅》68页)也是相互重叠的。不过,它对应的构造却在引用(42)~(47)中所看到的“想要逃避”和“无法逃避”的关系中被把握住了。

(69) 如果从结果上看,一九二七年的事件成了把鲁迅引向共产主义的契机。……基于对压迫者的憎恨和对被压迫者的同情以及正义观,他走近了共产主义。但那并非一条直线。不如说是与自称是共产主义的革命文学(普罗文学)进行论战,经过苦斗,才走到了这个地步的。他的这种行为,反过来起到了转换场域价值的作用。(《传记》64页)

(70) 在与革命文学进行恶战苦斗的过程中,不知是哪一点成了分水岭,他突然成了他之外的他。他通过坚守他自己,成了他自己之外的他。不是他变了,而是他的对手变了。不是转变,而是转移——转移了场所。如果站在旁观者的立场,从假设的固定之点来看,曾经的进化论者与今天的共产主义者是异质的。(《传记》67页)

这是竹内好认为“转换/转身”的现实情况。应该说这明明是经过“凭借自身的陈旧来破坏陈旧”的“挣扎”来实现的“转身”。他说,这种“转身”不是“转向”。此“转向”,正如他所说,是“依据思维、通过逻辑判断而得的东西”(46页)那样,他界说为“思维”或者“逻辑判断”那种层次上的东西。这种想法,笔者已在第一节的末尾说明过。他又作了这样的阐释。

(71) 尽管接受了马克思主义的世界观才能从进化论的影子中摆脱出来,但这并没有让他从自身的绝望中走出来时起到什么作用。他不会像换了衣服那样,换着思想。(《传记》68页)

这种“像换了衣服那样”换思想的做法,他就叫做“转向”。其结果是:

(72) 马克思主义世界观并没有改变他的生存方式。尽管那是光芒,不过,光芒不是消除了黑暗,而是加深了黑暗。不是他的摆脱成功了,而是成功地自知了正在摆脱的字迹。在与黑暗做绝望斗争的抵抗感中,主客体分离了。然后在主客体再秩序化的延长线上,他“发现”了马克思主义。那是为了感知黑暗作为黑暗的光芒。已经不是主客未分的抵抗,而是已有摆脱方向感的抵抗。奴隶自觉到奴隶的身份,就是逃跑的第一步。让他不安的“新潮”已经不是什么新事物了。因为他意识到自己的陈旧,他自身就变成新的了。/他所进行战斗的黑暗作为客体显现在他的眼前。那现在从他自身里能够拿出来了。真实不是在现象之外,而是在现象之后。能够看到它的眼神产生于他的内部而不是外部。他的历史批评愈发尖锐,即使在一本旧的图书中他也能让历史构造栩栩如生地浮现出来。(《传记》69页)

(73) 被自己憎恨的人所憎恨,就这样进行自我构造着,那是他的生活原则。知道被自己厌恶的人憎恨,这让他感到生存的喜悦。对于憎恨他的人来说,他的存在成了他们的眼中钉,因此他感到自己的生存意义。(《传记》70页)

也就是说,他拒绝外在的新,“因为他意识到自己的陈旧,他自身就变成新的了”,用这种方式来接受马克思主义,最终“在抵抗感中活着”(引用(66)),以致“他感到了生存的意义”。经历的这种过程,使鲁迅能够理解了“一步一步的精神”,即在第一节末尾所介绍的讲谈社文艺文库版所附加的川西政明的“解说”中所说的、本质上能够补充《鲁迅》中的“永远的革命者”形象的“一步一步的精神”。

(74) 软弱的革命党还是一边和现状妥协,一边一步一步地前进。汲取辛亥革命教训的孙文不久即意识到,要继续进行革命必须以民众组织与国民军为基础。对于实干家来说,失败并不意味着失败。但是,对于那时的鲁迅来说,他或许还无法理解“一步一步前进”。那是“全或者无”的时代。在他看来,革命的妥协终究是一种妥协,是一种腐败吧。他理解了“一步一步前进”大概是在国民革命以后。并且在

那个时候,突然地,他“理解”了孙文。对照自己的全部过去,他理解了“革命的失败者”,理解了所谓“失败”即是“革命”的意义。他开始崇拜孙文,并决心像孙文那样“一步一步地”迈出。(《传记》34~35页)

并且这种觉悟和自我认识给他的晚年带来了光明。

(75)晚年的文章虽还带晦暗但同时也流露出光明。这反映出,在他的内心里,否定的终极处所产生的某种绝对的肯定。之后他再次回到创作,此事也许与此有关吧。(《传记》69页)

他所说的“之后他再次回到创作”,当然指的是《故事新编》的后半部分。但是最终挣扎着走到“否定的终极处所产生的某种绝对的肯定”,这在《鲁迅》里是不可想象的。

《传记》最后有一段又回到《鲁迅》中的论述,或者说返回那里所关心的问题。

(76)鲁迅被什么人推动着。……让他不得休息。……/他有某种罪的意识。他的绝望感是宗教性的。罪无限大,赎罪之路无限长。他没有现世的理想。也不相信阶段性的理想。他只用“人类的无限的进步”(《生命之路》)这样的语言来描述他的理想。他对孙文无与伦比地尊敬,是因为他在现世的革命失败者孙文身上看到了“永远的革命者”。……/……思想上的虚无在生活中产生诚实。这就是东方的某种“智慧”。鲁迅虽然接近于宗教者,但控制他的并不大像是基督教。毋宁说似乎是近于孔子的“知其不可而为之”的精神,因此也近于屈原和诸葛孔明的精神的。他从墨子的苦行主义(战后的非战论等)、庄子的文学的创造力、杨朱的个人主义中均受到影响,但从本质上说,我认为比较接近孔子。(《传记》72~73页)

尽管这里指出了“罪的意识”,不过如前面第三节中的引用(52)~(55)和第四节中的引用(62)那里所说明的那样,是被具体化了或者被抽象化了,这里并没有作特别的说明。只是可以说,接着“他不得休息”这样一直持续到鲁迅晚年的看法,与“在抵抗感中活着”(引用(66))就是“挣扎”的结果获得的“永远的革命者”这个形象,从而使该

《传记》的论述与《鲁迅》中的认识达成了一致。但这里值得注目的却是“接近孔子的精神”这个判断。

《鲁迅》中提到了《摩罗诗力说》，只是在如下这番话中提到孔子：“和期待自己的国家也能出现‘精神界的战士’的内容结合起来读，那么就不会怀疑，他并没安居于老庄，而是处在由老庄而走向孔墨的途中，即处在我所说的政治与文学的交锋之地。”（136页）可以推测出评价巨大变化。他指出在这条发展线上鲁迅与毛泽东的类似性。在引用（70）的后面，他说：

（77）如果站在旁观者的立场，从假设的固定之点来看，曾经的进化论者与今天的共产主义者是异质的。但是对于体验者来说，自身变化的自觉并非理所当然地就产生了的。但是，起码感觉到抵抗力减弱，其方向转变了，于是经过变化，能够认识到过去的自己了。……/他的改变与毛泽东的情况比较类似。……毛泽东在其前半生的人格形成过程之中，也许从那时的鲁迅那里受到了不可漠视的影响。（《传记》67~68页）/毛泽东评价鲁迅“比共产主义者还共产主义的”。可以推测，在作为人的层面意义上，毛泽东被鲁迅的苦斗感动了。（《传记》69页）

几乎在同一时期，竹内好写了《鲁迅与毛泽东》（1947.9，收入《竹内好全集》第五卷）这篇文章，内容以同样的宗旨展开，现被认为种下了遭到后世批判的种子。假如说他被时代的潮流吞噬了那似乎无法否认，但也似乎是竹内好所下的一个赌注。笔者也感觉到毛泽东比谁都理解鲁迅，虽然有后来的种种故事。引用部分有“毛泽东评价鲁迅‘比共产主义者还共产主义的’”这样的话，但其出处没有记载，而研究者也没有发现它的出处<sup>①</sup>。或许是错误记忆？或许是口传而来的？

<sup>①</sup> 竹内好的主要论文译成中文辑为《近代的超克》（北京，生活·读书·新知三联书店，2005），承担《鲁迅》翻译的李冬木在《作为思想家的鲁迅》第150页的译者注<sup>①</sup>中指出，这一句在毛泽东的文章里没有查到，查到的是毛文《鲁迅》里的：“他并不是共产党的组织上的人，然而他的思想、行动著作，都是马克思主义的。”奇怪的是，竹内好在《鲁迅与毛泽东》（《新日本文学》9月号，1947.9，收入《竹内好全集》第五卷）中却正确引用了。与《鲁迅入门》的写作孰先孰后不是很清楚，其实是几乎同时撰写的，为什么有如此差异呢？

现在无法弄清楚。但这意思进一步以如下图式再次被揭示出来。

(78) 李长之这个年轻的评论家认为,……还没有充分表明鲁迅伦理观的核心。我想是否还可以追溯到原始孔教的精神。/……从思想史来看,鲁迅的位置在于把孙文媒介于毛泽东的关系中。(《鲁迅》“附录”《作为思想家的鲁迅》150~151页)

该文写于一九四九年,作为《鲁迅》的附录被收入创刊版中。其内容的主旨可以说是《鲁迅入门》的《传记》的摘要,因此它多包含笔者作为评论《鲁迅入门》的《传记》的观点。比如说:

(79) 他不相信一切,甚至也无心相信自己的绝望。他看到了黑暗,而且只看到了黑暗,但却没有把目击黑暗的自己同黑暗的对象分开。不过,只有在这种赋予自己痛苦的实感之上,他才能意识到自己。为了生,他不能不做痛苦的呐喊,这抵抗的呐喊,就是鲁迅文学的本源,……/鲁迅不能相信善能对抗恶,世界上或许有善,但那是另一回事,他自身却不是。他的与恶的战斗,是与自己的战斗,他是要以自毁来灭恶。在鲁迅那里,这便是生的意义。(同前,148~149页)

虽然整理得更为清楚,内容上却与前面的引用(61)(62)(63)和(66)(67)中所说的相同。只是接受了毛泽东对鲁迅的评价,以下的评语更为简洁鲜明。

(80) 有些人倒是把作为目的的马克思主义大肆标榜,而鲁迅通过与他们的交锋,既拒绝把该被赋予(获得)的新的社会秩序作为将被赋予的东西来寻求,又把其拒绝作为媒介,在相反的方向上富有个性地实现了他自身的马克思主义化。(同前,150页)

还有一点必须强调的是,支撑竹内好活跃在战后言论界最基本的观点,如《中国的近代与日本的近代》(1941.11,后改题为《何谓近代——以日本与中国为例》,收入《竹内好全集》第四卷)等多处援引的鲁迅观,有些人误以为是《鲁迅》的观点,不过显然如前面所介绍的,将战后大为改观的鲁迅观作为依据的,是《鲁迅入门》的《传记》等,而不是《鲁迅》。如我们提到的典型的证据是,战后竹内好的口头禅“奴隶”

论的出处是《野草》中的《聪明和傻子和奴隶》，但这在《鲁迅》中全然没有涉及。如果没有这个“奴隶”论，就没有《中国的近代和日本的近代》。而这个“奴隶”逻辑能够理解成是从《鲁迅入门》的《传记》的前一节引用(63)部分中所说的“新的”与“陈旧的”的辩证法中演绎出来的。可以参照《鲁迅入门》的第四章《关于鲁迅精神》(《世界文学手册 鲁迅》中题为《所谓鲁迅精神》)。与上述大致相同的文字后面有如下论述。

(81) 鲁迅是个生于前近代的殖民地社会、自觉那样的自己、苦于超越那样的自己的文学者。……同时那样的背景本身似乎使日本读者难于理解鲁迅。因为日本文学但愿忘掉自己的殖民地性。奴隶如果自觉自己的奴隶身份，可算是向逃脱的第一步。但如果奴隶甘心于奴隶、或者但愿忘掉、或者甚至梦想自己当奴隶的主人，就没法启动逃脱的行为。鲁迅说过，奴隶与奴隶的主人是相同。……/日本文化是个奴隶的文化。……我想要从鲁迅那里盗一把火。(《鲁迅入门》《关于鲁迅精神》183页)

这里《中国的近代与日本的近代》的立论主旨就成立了。再也没有必要与《中国的近代与日本的近代》进行对照。同时期的评论《鲁迅与日本文学》(1948.6,后来改题为《文化移入的方法》，收入《竹内好全集》第四卷。竹内好自己也解说这篇文章是《世界文学手册 鲁迅》的副产品，参照《竹内好全集》第四卷《解题》)中也以“奴隶”这种说法来观察日本文学基本性格，并对其进行批判。

实际上，几乎没有人认识到竹内好战后对鲁迅认识的深化和修正的上述情况，其实这种新的认识给战后的鲁迅研究开辟了大道。

就像上面第二节提到的那样，不用说伊藤虎丸的包含日本留学时期的二次性回心论，竹内好之后鲁迅研究的最大收获、木山英雄的《野草论》，恐怕虽然是无意识的，却也从那里受到了很大的启发。木山主要是通过《野草》和《写在〈坟〉之后》进行分析，认为鲁迅通过从历史性中间物意识转变到空间性中间物意识，从而才度过了一九二〇年代中期的心理危机，这种理解及其框架结构后来为丸尾常喜所继承，

他作了既详细又有条理的论述,不过实际上也可以说是在尚未充分整理的竹内好的新认识的延长线上诞生的。尽管本来竹内好所执著的辛亥革命后的一次性“回心”这样的概念也被自然而鲜明地否定了。

就像前面所说的,竹内好自己虽然在文字上弥补与《鲁迅》的一致性,然而在战后的论述中,实际上通过对《孤独者》和《写在〈坟〉之后》的分析获得新认识,同时他把关心的重点移到经历时代大转折时期的“挣扎”过程、作为“批判者”复苏了的鲁迅身上,实际上大幅度修改了《鲁迅》中的论证。而事实上他本人也把一次性的“本质性的回心”论束之高阁了。战前为下定决心想要做的工作,战后则成了并非必要的了。

当然正如第二节的最后所论述的,通过战后的鲁迅研究的努力和展开,竹内好提出的问题、观点和认识几乎被全部解决、吸收和发展了,因此应该说没有再度回到战前版《鲁迅》的必要了,但是如果想要回到竹内好的话,那就应该回到战后的《鲁迅入门》。

(陈言译)

(原载于《未名》(日本神户大学中文研究会刊)第28号,2010年3月)

翻译文,《鲁迅》部分用了李冬木译文(《近代的超克》北京,生活·读书·新知三联书店,2005),但为了引用的方便有所改动。其他如《〈阿Q正传〉的普世性》、《鲁迅入门》、《关于鲁迅精神》等都由译者翻译。



《区域：亚洲研究论丛》由清华大学人文与社会科学高等研究所主编，为跨学科和跨文化的人文研究丛书，其宗旨是立足于人文学科的具体问题，在跨学科和跨文化视野中探讨中国人文学科的新领域、新途径和新方法，力图在长期学术积累的基础上，形成新的学术范式。本书包括了探讨区域、民族、历史叙述、跨文化视野中的语言与文学研究论文及理论文本的细读等。

ISBN 978-7-302-22026-8



9 787302 220268 >

定价：45.00元