TIAS

区域

REMAPPING

VOL.6

王赓武
中国“史”的传统和意义

沃格林策
欧洲历史中的民族与民族国家及其帝国框架

拉吉夫·巴尔伽瓦
欧洲世俗主义足够世俗吗?

汪 晖
人文学科的当代挑战

金 蕊
民俗学研究的在地经验与本土实践
——热依拉·达吾提访谈

羽根次郎
东亚之外的中国——关于认同政治的若干问题

丸川哲史
“2015 年安保斗争”在东亚的意义
——以“1960 年安保斗争”为参照

主编
汪 晖　王中忱

2016 年第 2 辑
总第 6 辑

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

TIAS

区域

2016年第2辑
总第6辑

REMAPPING
VOL.6

主 编
汪 晖 王中忱

执行副主编
张 翔

特约编辑
蒋 晖 袁先欣

社会科学文献出版社
SOCIAL SCIENCES ACADEMIC PRESS (CHINA)

卷首语

《区域》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）主办。清华大学人文与社会科学高等研究所正式成立于2009年，以促进人文与社会科学的高等研究为宗旨，其前身是清华大学人文与社会科学高等研究中心（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与社会科学研究为中心。在中国设立人文与社会科学高等研究所至少有下述三个方面的意义：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，为当代世界的人文与社会科学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基本理论的探索和突破。本集刊标题中的“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》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，提出新问题、贡献新视野和方法的作品。本集刊以亚洲研究为中心，但也鼓励跨区域的研究。欢迎投稿，我们将遵循严格的评审制度，及时向作者做出回复。

Remapping

Remapping is published by the Tsinghua Institute for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences (TIAS). First established in 2006 as the Tsinghua Center for Advanced Studies in Humanities and Social Sciences, TIAS was founded in 2009 to promote advanced studies in humanities and social sciences.

The field of advanced studies, particularly in humanities and social sciences, has been undergoing momentous transformation worldwide. Earlier institutions of advanced studies centered on Europe and the U. S.. While some scholars from beyond these areas participated as well, research projects typically pivoted on Europe and the U. S..

Hence to set up an institute for advanced studies in humanities and social sciences in China creates the following possibilities:

Firstly, to introduce the long and rich tradition of scholarly research in China and in Asia into the category of advanced studies and provide new resources and perspectives for humanities and social sciences in the contemporary world;

Secondly, to bring the experience of socialist history and reform in China into the perspective of advanced studies and inject a new dynamism into contemporary discussions on economic, social and cultural transformations;

Lastly, to promote the dialogue and cooperation between researches carried out in China and in other areas of the world in order to transform the current Europe-U. S. -centered framework of advanced studies and construct a crucial institutional premise for scholars from China and Asia to join interna-

tional scholarly conversations.

An institute for advanced studies differs from institutions of Chinese studies or of "national learning" (*guoxue*). Characterized by interdisciplinary, cross-cultural, trans-regional and trans-national research, we aims at exploring and making breakthroughs in the fundamental theories of humanities and social sciences. The notion of "remapping" in the title of this series shifts our attention from specific topographic categories to a concept of space that highlights hybridity, interaction, boundary-crossing, and multiple identification. *Remapping* publishes papers spanning all fields of humanities and social sciences and encourages in particular works that are based on fundamental research and raise new problematics or adopt new methodologies. While Asian studies is emphasized, we also encourage cross-regional research. Submissions are welcome and will go through a strict peer-review process. We strive for a short review circle and provide constructive comments.

目录

高研所讲座

中国“史”的传统和意义 ……〔新加坡〕王赓武 / 3
欧洲历史中的民族与民族国家及其帝国框架
……〔斯洛文尼亚〕沃格林策　袁先欣 译 / 16
欧洲世俗主义足够世俗吗?
……〔印度〕拉吉夫·巴尔伽瓦　李培艳 译 / 27
人文学科的当代挑战 …… 汪　晖 / 46

新疆人文研究

民俗学研究的在地经验与本土实践
——热依拉·达吾提访谈 …… 金　蕊 / 69
从塔吉克民间文学到阿拉伯波斯诗学
——扎米尔·赛都拉教授访谈 …… 邹　赞 / 93
略谈乌兹别克文学研究
——吾尔买提江·阿布都热合曼访谈 …… 冯亚亚　潘　旭 / 105

日本历史撰述与中国观

东亚之外的中国
——关于认同政治的若干问题 ……〔日〕羽根次郎 / 117

丸山真男的“原型论”与“夏商古道” …… 韩东育 / 141
作为同时代历史的文学史
——关于志贺直哉的小说《真鹤》
……〔日〕岛村辉 陶思瑜 译 / 173
内藤湖南的中国史像
——日本文脉中的时代划分论 …… 朱 琳 / 194

世界与当代

“2015年安保斗争”在东亚的意义
——以“1960年安保斗争”为参照
……〔日〕丸川哲史 刘清源 译 / 249
南非“学费必须下降”运动和“人民教育”道路的
失败 …… 蒋 晖 / 261

书 评

丸山真男的思索与追求
——《现代政治的思想与行动》中译版序
……〔日〕柄谷行人 赵京华 译 / 309

编后记 …… / 316

CONTENTS

Lectures at TIAS

The Tradition and Significance of Chinese *shi* — *Wang Gungwu* / 3

Nations and Nation-States in European History and Their Imperial Framework — *Jože Vogrinc* / 16

Is European Secularism Secular Enough? — *Rajeev Bhargava* / 27

The Challenges of Humanities — *Wang Hui* / 46

Humanities in Xinjiang

Local Experience and Practice of Folk Studies
—Interview with Reyila Dawuti — *Jin Rui* / 69

From Tadzhik Folk Literature to Arab Persian Poetics
—Interview with Zamier Saidula — *Zou Zan* / 93

On the Research of Uzbek Literature
—Interview with Wuermaitijiang Abduraxman
Feng Yaya, *Pan Xu* / 105

The Conceptions of China in Modern Japan

China beyond East Asia
—Issues Concerning Identity Politics — *Hane Jirō* / 117

Maruyama Masao's "Prototype Theory" and "the Dao of the Xia and the Shang Dynasties" *Han Dongyu* / 141

Literary History as Contemporary History
—On the Short Story "Manatsuru" by Shiga Naoya *Shimamura Teru* / 173

Ideas of Chinese History in Naitō Konan
—Periodization in the Cultural Perspective of Japan *Zhu Lin* / 194

The World and the Contemporary

The Significance of the 2015 *Anpo* Struggle in East Asia
—In Comparison with the 1960 *Anpo* Struggle *Marukawa Tetsushi* / 249

The Failure of the Student Movement "Fees Must Fall" and of the Line "People's Education" in South Africa *Jiang Hui* / 261

Book Reviews

The Thoughts and Pursuits of Maruyama Masao
—Preface to the Chinese Translation of *Thought and Behaviour in Modern Japanese Politics* *Karatani Kojin* / 309

高研所讲座

中国“史”的传统和意义*

〔新加坡〕王赓武
石岸书　整理**

我所谓“史”，就是经、史的史部，是《四库全书》里经、史、子、集中很重要的一部分。经与史在中国传统中是分不开的，我向来认为，经史是一套，必须全部懂才能真正理解中国。中国的史部范围非常广，不仅是历史，政治、经济、文化等都包含在内，建国、治国的历史经验，也都在史部里。章学诚说“六经皆史”，我相当赞同这个概念，不过六经不完全是史，但以史为主。

一　传统的“史”与现代史学

传统的“史”与现代历史学是什么关系？历史学是新事物，是晚清兴起的，梁启超开始谈新史学，基本是源自日本，而日本又来自西方。新史学介绍到中国之后，与传统的“史”有什么关系？当时争论很大，主要的原因是，辛亥之后，就没有皇朝了，来了一个民国。这个历史与过去的历史完全是两回事，古代所传下来的一套东西基本上可以被废除了，需要重新解读中国的历史。

我们现在所谓历史学源于西方，而西方史学来源也很复杂，一部分

---

* 本文系清华大学2016年度人文与社会系列讲座整理，演讲时间：2016年9月13日。

** 王赓武，香港大学原校长，新加坡国立大学特级教授，中研院院士；石岸书，清华大学中文系博士研究生。

来自希腊罗马世俗化的史学，一部分来自基督教史学，尤其是天主教。西方也有经，就是《圣经》，比中国的经影响力更大。中国的经是很晚才确定的，差不多经过了1000年的讨论，直到宋朝才确立，确立之后也还有争议，经的数目都还不是很确定。西方的经不同，从头起就是一个经——《圣经》，经的概念从头起就很神圣。犹太教、伊斯兰教也都是这样，只有一个经，而且对经非常尊敬，绝不允许改动。

希腊罗马的史学在天主教时期就中断了，到了文艺复兴又获得发掘。18世纪启蒙时代，开始用科学、客观的眼光来看待历史，不接受天主教、基督教一神论的看法，也不完全接受希腊罗马的史学，但又受到上述两方面的很大影响。启蒙时代之后，宗教的成分基本被冲淡了，慢慢建立起现代史学。现代史学是从哲学和科学思想里演变出来的，就和我们现在所谓社会科学如政治学、经济学、社会学一起发展，不可分离。所以西方的历史学和哲学的传统是分不开的，可以说与中国经史的“史”完全是两回事。

简单说，中国的史部是求用，求其有用，对治国平天下有用处；西方史学从科学的观点来讲则是求真。西方史学重视档案保存，而中国传统对史料档案的保存，在每个朝代都是有选择的，都是为了建立皇朝、为了“家天下”而保留的。哪些是被保留，哪些是被废除的？我们不知道。官方认同的那些内容被保留下来，对《四库全书》来说保留的则是清朝所接受的那一部分，其他大部分都被毁掉了。各朝代保留史料档案的标准也比较清楚且具有连续性。从唐朝开始，史官正式成为一种职业，历史的编纂标准也就变得非常精细了，求真与求用有时分不开。中国的史学也求真，却是在求用的范围里求真。而西方18世纪以后的历史学认为，求真就是与过去宗教的需要、国王的需要分开。

新史学在中国开始后，影响很大，主要是因为有了新的眼光、新的方法，顾颉刚疑古派就是用西方那种怀疑的态度来看待古代史料，用新的方法来发掘、分辨以前搞不清楚的、值得怀疑的历史。史料范围也扩大了，以前所有的史料都尽量保留，不像古代，史学家没有话语权，由官方决定哪些史料保留，很多史料就遗弃湮没了。

西方的历史学也在发展变化，大部分的史学家都认为史学与社会科学不可分割。而社会科学的发展，如经济学从亚当·斯密起到现在一直

在变，这也会影响西方史学家重新考虑过去的数据，研究经济发展与政治发展之间的关系。政治史本身也在改变，一个简单的例子就是外交史，古代中国没有外交史，中国的朝贡制度不能叫作外交，但在西方这就变成了一个独立的学科，这也是西方政治史发展的结果。

西方史学因为注意民族国家的历史，历史的性质也就改变了。在他们的古代史里，是没有国家边界的，到了欧洲近代史，重点就放在民族国家了，尤其是荷兰。荷兰建国是从西班牙帝国中解放出来的，这段历史与“去帝国主义”“去殖民主义”有点像，这段历史就成为书写国家史的新模式。区别何在？以前，欧洲没有国家的概念，但有天主教，国与国之间、国王之间的矛盾，都是在天主教的框架里解决，后来基督教和天主教分离，就没有一个统一的教廷了。另一个就是边界问题，以前，国家边界的问题不重要，边界也不停地改变，后来，随着宗教战争的进行，国家及其边界的概念就日益清楚了。现在基本上大家都承认，民族国家是从 17 世纪末的《威斯特伐利亚和约》开始的。

关于这一点，亚洲的历史也有一些贡献，国际法就是从东南亚开始的。葡萄牙人到东南亚之后，荷兰人独立后也去了东南亚，双方在那里争夺地盘，包括海港。西班牙和葡萄牙的斗争更早，但他们的斗争不需要什么国际法，有什么纠纷就带到天主教的教廷去解决，但后来，天主教和基督教分离了，就没有一个统一的教廷来裁定纠纷。那么战争后怎么解决胜负、边界问题？就需要另想办法。国际法就发端了。荷兰的格劳秀斯，他利用马六甲海港通商的原则，利用东南亚印度洋之间贸易通商的原则，利用伊斯兰教、印度教和佛教的海洋贸易原则，拟定出海洋法，这还不是现在所谓国际法，而是大家互相认可的贸易原则，以减少矛盾，避免斗争。基本原则是什么？就是航海自由，海洋航行没有边界。有了矛盾，就用航海自由的原则来解决。从那时候开始就有国际法。所以，国际法的出现，就是因为不同宗教之间无法有一个共同的解决办法，只好求助世俗化的法律，国际法也受到了东南亚各民族之间，印度教、伊斯兰教、佛教之间贸易原则的影响。

二 海外看中国，什么是“中国”？

中国人怎么用国家的概念来写史呢？这个问题很大。我在学生时代感到很奇怪，为什么中国历史、中国通史、中国文化史，会带有中国两个字？这种现象在19世纪以前是没有的。我最早注意到这种历史书就是柳诒徵的《中国文化史》，以前就只有朝代史。

中国的概念是从19世纪末才开始有的，中国史、中国通史是后来才发展出来的，中国的概念也是清朝垮掉之后才开始共用的。有人说，“中国”就是“中华民国”或者“中华人民共和国”的简称，但我觉得“中国”比这些名称要早得多。以前不需要用“中国”，现在是因为要成为一个国际承认的国家，“中国”就成了一个国家的名字，以前不是一个国家的名字。辛亥革命之后，孙中山就面对“满清”是不是中国一部分的问题。日本人当初就不承认，他们打开始就说“满洲国”是另外一个国家，中国则是汉人的国家。

那么，什么是“中国”？这个问题是从新史学里产生出来的。以前我们不会问什么是“中国”，其实我们并不清楚，也没有这个需要。新史学在中国开始不久，史观的斗争就开始了。一方面是用民族国家作为出发点；一方面从经济史观出发，不重视国家之间的关系。解放之后，史观的斗争就更严重了。我们在海外的人，看新的中国历史都看不懂，好像中国历史变了样子，奴隶社会、封建社会诸如此类，与我们过去读的中国历史不同。

什么是中国？中国是一个民族国家吗？还是一个帝国？都不像。西方的帝国，最早的是罗马帝国，罗马帝国是对外征服扩张，中国没有这个对外扩张征服的传统，秦汉多少有点像，但秦汉以后就不再有了。反而是外族打进来之后逐渐地再被汉化，接受了中国的“史”，但“经”却不一定接受。“经”本身就是摇动的，像南北朝的“经”基本上是佛经而非儒家的经，但治国的方法、制度，外族是接受的。“经”是很晚才确定的，但“史”却是一直保留着的，“史”的连续性是没有中断的，每个朝代都有史，至少从《史记》之后就确立了，变成了一个传统。

“什么是中国”这样的问题本来是只有外国人会问的，但在海外的中国人也会问。200年前，清朝还在的时候，东南亚的中国人基本上是福建、广东两省的人，很多都没有被同化，还维持中国的风俗习惯，一直到今天。他们怎么看中国？其实他们也没有中国的概念，他们只有乡土的概念，他们认同的是家乡，中国的文化就是他们的乡土文化，他们也不认同“满清”，南方人基本上对“满清”是反感的，孙中山之前就有反清的传统，特别是太平天国时期尤其如此。那他们怎么看中国呢？清朝不是他们的中国，中国是他们的家乡，所以中国不是一个国家的概念，而是一个乡土文化的概念，不是大文化的概念，但他们背后还是承认中华文化的主流是儒家传统。

这跟中国的商业史有关系。从秦汉到唐朝，商人地位很低，一直到宋明的时候，士农工商的概念还很强，把商人摆在最低一层，但其实不是真的如此。商人的地位还是蛮高的，这要看商人怎么做生意，最理想的商人就是跟儒家士大夫家族合作。这在明朝演变出了一个新概念，就是“儒商”。商人之中很重视儒家传统，他们明白要想生意成功，就必须与儒家传统建立密切联系。“儒商”的概念很有意思，商人到海外去，经商成功后，他们就认为自己是儒商。儒商也比较有地位，因此成功的商人比较倾向于用儒家主流的思想来自我表达、自我标榜，以显示他不是普通的商人。所以海外对儒家思想并不一定懂，但他们很欣赏、很重视，认为这是中华文化的核心。

海外华人有反清的传统，他们认为另外有一套是中华文化的根底，但到底是什么，他们也说不清楚。在海外华人的概念里，所谓“中国”，就跟儒家有关系。儒家在上面，乡土文化在下面，加起来就是中华文化，但他们也不用这个词。大家知道，南方人不用汉人的概念，用唐人，中国就是唐山，唐山就是以儒家为主，家乡的乡土文化则是他们的风俗习惯。最妙的是他们其实都不懂汉语，但是传统家庭的氛围、伦理、风俗、节日、仪式等都非常注意保留。

中华民国建立之后，什么又是中国呢？海外华人其实也是很莫名其妙的。“中国”概念最清楚的时候，是抗日战争时期。中国的民族主义是抗战时才普遍扩散的，以前反清是一种政治意识，并不是一种清楚的民族主义意识。抗日时期“救国”“救亡”这些口号影响很大，“爱国

华侨”这个概念也是从那时候开始的。在他们的概念里，什么是中国？哪些部分是中国？满洲、西藏、蒙古、新疆是不是中国？他们也不清楚，不过既然南京政府、北京政府说这些都是中国，他们就接受，不过在他们心里是并不清楚的。

抗日战争时期的口号就明确指出东三省是中国的，满洲国是日本伪造出来的。当时就承认满族人是中国人，可能也有部分满人是接受的，也有部分不接受的满人就趁这个机会帮助日本人建立满洲国。当时的概念就是满洲国不是一个国家，而是中国的地方，日本没有资格把满洲国与中国分开。后来蒙古在俄国十月革命之后不久就变成了一个独立的国家，中国最终也承认了。这一点我有点莫名其妙，为什么满洲国我们不承认，蒙古国我们就承认了？我们在境外看，很难弄清楚这些问题。

1945年之前，南洋基本都是殖民地，没有别的国籍，所以每个华人都是中国人，叫“华侨”是有道理的，1945年反帝反殖之后，每个地方都建立了自己的国家。华侨的地位就成问题了，又要问，谁是中国人？中国人能不能入外籍？入了外国籍之后，还是中国人吗？这么问下去，就又用到了西方的定义，因为每个国家独立的时候就是以西方的民族国家的概念来建国的。虽然没有一个国家是纯粹的单一民族，特别是新兴的国家很多都是多元民族，但也接受了民族国家的概念，以此为模式建国。东南亚地区以民族国家的模式建国后，中国人回中国，可以保留中国国籍，留在那入籍，就不是中国人，所以“华侨”就改称“华人”。

我讲这些并不是因为我有一个答案，这个问题在海外很早就有了，但是没有答案。

三 “经”未定，“史”当为

从境外看，什么是中国？这个问题跟中国的历史有很深的关系。中国传统的“史”还有什么作用？我至今认为，还是有作用的。

现在中国人自己认识到“史”的连续性很重要，不再因为是封建的“史”就否定，而是重新用各种方法来解读中国的历史。外国人也非常钦佩中国历史的连续性，老一辈的汉学家基本上都接受中国史部和

正史的传统，他们承认这是一套系统的、值得尊重的东西，但在处理近代史时他们也有困难。我认为这跟中国新史学的出发点有关。

为什么我们把近代史的开端定在1840年？我查不出来谁最先提出这个问题。我的中学时代就是这么确定了：1840年以前是古代史，1840年以后是近代史。但这种划分与中国的“史”的传统是切断的，传统的“史”是没有这样分的，这完全是从西方过来的，而且我们完全接受了，讲了100来年了。中国的学者，一直到现在都很想写清史，清史稿没有被接受，因为清史稿写得实在不太好，台湾和大陆都想写清史。但要写清史的话，清初到清中叶怎么办？如果近代史是从1840年开始的话，那么清朝就截成了两段，这跟2000多年来中国的“史”的传统有矛盾，是割断的，很难接续。很多人讲历史，就讲到明朝，往后就不讲了，之后就是近代，那么中间200年怎么回事呢？这段历史怎么处理呢？我觉得这是很大的问题。

现在所争论的新清史，本来不是一个问题，清朝到底汉化到什么程度，这本来是学术问题，但谈起来大家就注意到了。清朝初年到鸦片战争的这一段历史没有好好地跟中国传统的“史”结合起来。没有一个清史，但是反而有新清史，这很妙。这里问题很复杂，但为什么会有关于新清史的争论，这本身就很有意思。这跟民族主义、民族国家的概念也有关系。从19世纪开始，西方民族国家的理论认为，帝国里面有很多民族，他们应该有权利各自成为一个国家。英国也好法国也好，它们本身就是民族国家。他们的殖民帝国也是民族国家的帝国，殖民帝国废去之后他们就回到自己的民族国家去。从这个逻辑来看，中国的清帝国是满洲的帝国，清朝垮了之后，满洲人应该回到自己的国家，就是满洲国。但新清史的学者们并不是出于这个意图，他们完全是进行学术上的讨论，最后又变成了一个政治上、国际上非常复杂的难题。

不管怎么说，现在历史的重要性已经超出了历史学的问题。从前海外华人看中国，只懂得儒家和乡土文化，完全不讲中国历史，只有想进一步了解中国的人才会去学中国历史。所以海外华人有一个“经”，却不需要“史”，这是海外华人的一般想法。辛亥革命以后，打倒孔家店，儒家文化不是核心了，边缘化了，海外看中国就找不到“经”了。海外华人对国内的纷纭历史都不懂，他们是通过认同中国的“经”来

认同中华文化的，他们可以从中华文化最核心、最基本的“经”里吸收一部分。辛亥之后，三民主义试图替代儒家传统，成为新的“经”，解放之后，则是马列主义、毛泽东思想。但从海外看，不管是三民主义，还是马列主义、毛泽东思想，“经”都还没有真的确立起来。那么海外华人怎么来认同中国呢？我刚才讲，认同中国最简单、直接的方法就是认同“经”，乡土文化日益消退后，就更靠认同“经”来认同中国。如果他们看不清楚什么是“经”，就更不懂什么是“中国”了。现在他们还在等，等着中国确立一个“经”，这个“经”是什么“经”？他们也不知道，但如果新中国有个“经”的话，他们就会比较容易理解什么是中国。

“经”还未定时，“史”的作用就显示出来了。我很大程度赞同“六经皆史”的概念。“经”其实是从各朝代的历史中挑选出来的精华部分，连《诗经》也说是“人民的史”，《礼》《春秋》《尚书》都是“史”。而且中国的“史”的连续性是没有中断的。在“史”的背后，凝聚了各种思想传统，凝聚了一代代治国平天下的历史经验，2000年来没有中断。宋朝开始出现“经”，就是说延续了1000年的“史”之后，才确立“经”。从这个历史来说，中国的“史”就很重要，“史”孕育着将来的“经”。所以对“史”的传统要注意维护和保留，要理解中国的“史”有其深沉的意义，对将来的“经”的确立，可能有相当的贡献。

问答与评议

问：您刚说到国内对中国的定义有点不太清楚，但是从我看到的对中国的定义来说，基本上是接受清朝的版图就是中国，清朝以前也基本是以各个朝代的汉文化的版图来定义中国的。请问您对这种观点有什么看法？

答：版图是新的事物，国界也是新的概念，尤其在朝贡制度里头，国界不重要，重要的是关系。过去的国家边界是不严格地守着的，边界是常常变动的。过去的中国，没有边界和版图的问题。而且，中国过去的皇帝也好，士大夫也好，都并不是很在乎边界问题，边界都是可以商量的。历代边界都变动不居，唐朝与宋朝相差也很大，明朝又建立长城

来当作边界，其实也不能算是边界，只是防守的方法，长城之内、长城之外都是明朝的地方。现在的边界是一个国际承认的问题。辛亥革命后，孙中山把总统让给袁世凯的主要理由之一，就是他面临着国际承认的问题。外国不承认中国的首都在南京，而是在北京。如果不承认的话，中国的国界是怎么回事呢？这就需要一个法律上的继承手续的问题，所以孙中山就让给袁世凯。袁世凯就可以跟清朝皇帝谈判，说你让给我，就能保留清朝的版图。但也没有完全保留，西藏在当时就不被承认是中国版图的一部分。为什么后来英国又承认中国对西藏有主权？是因为他们怕俄国从新疆过来控制西藏，所以宁愿比较弱的中国控制西藏。这是有英国自己的政治理由的，并不是出于什么道理，也不是法律上的原因。

国际法的兴起是跟欧洲的特殊历史有关系的，所以国际法不是什么普遍的事物，是时代需要造就的。大家知道，中国接受国际法的时候是在19世纪中叶，最初接受的是美国人亨利·惠顿（Henry Wheaton）写的《国际法要素》（*Elements of International Law*）。那时候翻译成中文，影响相当大，那之前，中国没有一本书是关于国际法的。其实国际法最初只是欧洲各国之间的规则，与其他国家其实没有什么关系。这个美国人写的书为什么有意思？因为美国自己也在欧洲之外，所以他要让美国人知道怎么来对付欧洲人，就写了这本书。国际法里称，每个国家都是平等的，这根本就是废话。他们所谓平等，是说帝国主义强国之间才是平等的，而且都是基督教国家，基督教国家之间是有文明的，在这种情况下，国际法才适用。不是基督教国家就不是文明的，不是文明的就没有资格适用国际法。

国际法为什么会传到其他国家去？1945年二战结束之后，国际法才真正普遍化，所有新的国家都适用，而不限于基督教国家。所以国际法的普遍化是晚近的事情。这样看来，中国不完全承认国际法也是有道理的，有用的国际法可以承认，如果对中国不利，中国为什么要承认呢？国际法又不是什么神圣的原则，是晚近才创造出来的。

问：您早期的一些文章谈到过朝贡问题，您说中国是以德服众。这个古代的“德”跟我们现在所说的普世文明有什么关系呢？我们是不是还有能力再重建这样的一个文明秩序呢？

答：朝贡可以说自古有之，从中国内部来说，就是内部各地的人员都要朝贡天子。这里没有民族的概念，也没有边界的概念，就是地方势力进行朝贡，表示尊敬天子，认同整个天下。朝贡到了明朝就已经发展得非常制度化，但基本是没有什么属国的概念。郑和下西洋的时候带回了几十个国家的代表去朝贡皇帝，但它们是不是属国呢？很难说，基本上可以说它们是贸易的关系。这些国家与中国做生意，没有什么主权或是属地的问题，中国也不抢占这些国家的地方，大家尊重朝贡这一种规矩，也是为了好好做生意。

朝贡可以说是一种游戏规则，最主要的原则，就是大国要大方，小国要尊敬。现在来讲，联合国190多个国家，大家都是平等的吗？不可能嘛。我们都知道，谁是大国，谁是小国。大国和小国的关系，说是平等，但都是表面的。基本的问题就是小国怎么对待大国，大国怎么对待小国。西欧的方法就是利用同盟体系。其实，大国小国之间是没有真正平等的。在这个情况下，有人说美国现在就是朝贡制度，每个国家选出新的总统，要去的第一个地方就是白宫。白宫承认，新总统回国后地位才会稳固。现在不一定完全如此，但前几十年有一部分国家就是如此。这也是朝贡的一种吧。形式、语言不同，但性质差不多。所以国家之间的等级是很自然的，中国向来就老实承认，国家间的等级是最自然的，平等是不自然的。所以朝贡制度也是自然演变出来的。

汪晖教授：王先生是这一代学者当中，非常独特、非常杰出的代表，他早期的研究是五代史，后来转向南洋史、东南亚海外华人史，而且是放在全球视野里进行研究，这形成了他非常广阔、独特的视角。他的研究给我们的启发是非常多的。我觉得在今天，在所谓全球化、区域化的进程中，王先生一生著述的工作，可以说在很多领域都是领先的，他所开创的领域在今天也值得继续研究。可能在过去，在他写作、发表他的作品的时候，其实际意义还没有被很多人真正认识，在今天，我们会越来越强烈地认识到王先生工作的意义。

什么是中国？王先生说这本来是外国人问的问题，现在变成了我们自己的问题。特别值得深思的一点就是，王先生说回答“什么是中国”的问题，是和中国的“经”，也就是提供意义解释的根源有关系，这个“经”在今天还是暧昧的、不清晰的。在今天的条件下怎么去寻找

“经”，王先生给出了一些重新探讨的线索，那就是重新去理解中国的“史”的传统及其独特意义。我觉得这是一个非常深刻的命题，而且王先生是在非常广阔的世界关系中来阐释这个命题的，是从世界历史、海外华人、东南亚的角度来重新提出我们自己最关切也是当代世界特别关切的命题。

崔之元教授：今天我的评论主要是反映我读王先生与今天演讲主题相关著作的读书心得，可能更有利于年轻的同学们进一步精读王先生的著作。我主要谈五点感受。

第一，王先生非常强调他从海外华人的角度来看中国的问题，这让我想起黑格尔说的“熟知非真知”。就是说，以前我们觉得很熟悉的东西，但是因为我们是在国内，所以对某些事件的问题性和深刻性没有足够的认识。比如王先生对我启发非常大的一篇文章是在其《中国与海外华人》这本书中的《鲁迅、林文庆与厦门大学》一文，因为我们国内研究鲁迅的文献一般都是肯定鲁迅在反孔中的贡献，王先生这篇文章非常有意思地指出，林文庆是受著名的爱国华侨陈嘉庚先生邀请来担任厦门大学校长的，他本人在英国爱丁堡大学获得医学博士学位，他的尊孔是和鲁迅所反对的辛亥革命后保守派的尊孔两者的性质是完全不同的。但是国内的研究因为缺乏对林文庆背景的了解，所以得不出更全面的认识。

第二，王先生说中国的“经”经历了1000多年到宋代才定下来，未来的发展“史”具有更重大的意义，因为新的“经”还没有出现。虽然没有见到王先生其他专门性的文章，但是《王赓武自选集》的第一篇文章《中国之好古》其实和这个有关系。这篇文章研究中国“好古”这一概念（“信而好古”），文中王先生指出荀子就反对孔子，荀子不主张“好古”，汉代著名的“盐铁论”也是反对好古。对王先生今天这一主题感兴趣的同学可以再精读王先生《中国之好古》一文，相信会有所启发。

第三，王先生今天特别强调了格劳秀斯，他被广泛认为是现代国际法的创始人。这使我想到英国退出欧盟后，很多英国人还想接近欧洲共同市场，英国是否能够学习瑞典值得关注。因为欧盟的性质不是一个开放的区域主义（open regionalism），它是一个封闭的区域主义（closed

regionalism)。瑞典虽然不是欧盟的一部分，却能够参与欧洲的单一市场。今天的东南亚和亚太是全世界唯一的开放的区域主义地区。这些问题与王先生谈的东南亚地区和早期国际法的关系可以联系起来进行思考。

第四，我觉得今天我们对西方的认识需要进一步深化。比如基督教的问题与历史观念的问题。现代西方史学界过去30年来的研究对其本身有重大的突破，其中一个特别重要的代表是剑桥历史学派，这个学派的主要代表叫波考克（John Greville Agard Pocock），波考克有本著作《马基雅维里时刻》前两年已经翻译成中文了，他认为西方近代的共和主义是在基督教之后的历史主义原则，核心是在个体偶然的世俗世界当中如何获得普遍性的问题。比如说基督教宣扬上帝创世，在一定时间以后又有一个末日，那么在创世和末日之间的世俗时间里，偶然的个体的普遍性在何处？波考克的核心认为这就是共和主义原则。因此我们需要根据西方本身研究的发展对其有一个更精致的了解。

最后要补充一点，我看到一个资料很有意思。1940年，范文澜到延安连续做了三场关于经学和史学的报告，毛泽东去听了两次。1963年，范文澜在《红旗》杂志又做了关于经学和史学的报告，并想在完成《中国通史》之后专门再写中国经学和史学，可惜不幸辞世，没有完成愿望。我们从范文澜的例子来看，王先生今天的讲座不仅给我们带来了新鲜的视角，而且也确实是我们当前迫切需要深入思考的问题。

沈卫荣教授：对于“什么是中国”的问题，其实我们国内的中国人自己也并不一定很了解，我们并不十分明白“中国”到底是一个什么概念。以前我们研究中国的历史以朝代更替的历史为主线，若脱离了各个朝代来谈中国历史，那么怎么来定义“中国”就成了一个非常不清楚的问题。

去年汪晖老师请杜赞奇来做报告，他有一本很有名的书《从民族国家拯救历史》，大意是说现在讲历史都注重建构中国作为一个民族国家的历史，这样研究历史就变成了一种历史叙事的建构，失真了，真实的历史找不到了。而反观我们今天研究中国历史的情况，好像中国的历史学家的一个重要任务，就是如何从历史中来拯救我们这个民族国家。到底今天的中国是不是一个民族国家，这个民族国家是怎么形成的，这些

问题都值得讨论和研究，但是我们总是想从历史当中找到中国作为一个民族国家的合法理由。比如我学民族史、西藏史，总是首先要说西藏自古以来就是中国领土的一个部分，但是自古以来的中国又是什么呢？自古以来的西藏又是什么样子呢？实际上这些概念都是处在历史变动、处在对话中的概念。

王先生刚才提到目前很热闹的有关新清史的讨论，我个人以为西方学者提出新清史部分是由于一种学术上的范式转移。以前讲中国古代史，都是朝代史，后来大家更重区域史、全球史、世界史的研究角度，区域的划分在历史研究中变得非常重要，新清史就是在这样的一种范式转移中形成的。

眼下新清史的讨论实在太多，我有点跟不上，对如何看清史的问题我们自己也是有很多困惑。以前看 2008 年奥运会，张艺谋先生导演的开幕式介绍中国的 5000 年文化，到明就没有了，清则消失了。我们中国自己关于清史也有两种观点，一种是极右的，比西方新清史走得更远，认为清不是中国，而是满族统治的一个内亚或者欧亚帝国；另一种观点是极左的，也认为清不是中国，因为清的统治者是满族人，清朝当年杀了那么多中国人，它怎么是中国呢？问题来了，那到底什么是中国呢？

刚才王先生提到古典史学的目的是实用，是为神权、王权服务的，而现代科学的历史学是为了求真。但对于现在西方的史学，我们恐怕也不能简单地说是求真，而不再是求用。因为大家都知道一句非常有名的话，一切真实的历史都是当代史。研究历史都是从一种现实的 concern（关怀）出发并受这种 concern 影响的，要做“真”的历史是很不容易的。

欧洲历史中的民族与民族国家及其帝国框架*

〔斯洛文尼亚〕沃格林策

袁先欣 译**

本文的一个出发点，缘自收录在汪晖著作《中国现代思想的兴起》[①] 中的一篇文章《对象的解放与对现代的质询》。我并不认为我有资格来重思中国现代性，但我的确希望从欧洲视野来重新思考民族自早期现代到现今在欧洲的崛起，并在思考的同时将一个因素铭记在心，这一因素不仅得益于汪晖关于历史性的理解——这一理解与我本人的很接近，而且得益于中国的存在本身。对我而言，规模如此巨大、持续时间如此之长的中国具备一个基本的认识论意义，也就是说中国从不让自身简化为任何一套发源自西方传统的话语。无论如何，是中国的不可化约性启发我来思考欧洲民族兴起背后的帝国框架。

通过帝国框架这一概念，我希望重新定位、拓宽，同时也更富历史性地把握欧洲一般所认为的“欧洲传统”，或者说，希腊－罗马和犹太－基督传统的历史产物。这一传统一般而言被认为存在于精神层面（用一种不那么唯心主义的方式来说）或文化层面，这一混合而成的欧洲精神本身如此具有自我更新的能力，以至可以说，将自身更新转化为一种普遍精神。欧洲现代的诸制度正发源自这样的欧洲精神。这样一幅

---

* 本文系清华大学2016年度人文与社会系列讲座整理，演讲时间：2016年9月26日。

** 沃格林策（Jože Vogrinc），斯洛文尼亚卢布尔雅那大学社会学教授；袁先欣，清华大学人文与社会科学高等研究所博士后。

① 汪晖：《中国现代思想的兴起》，三联书店，2015。

图景中缺少的是什么呢？缺少了社会、科技、经济、文化和制度痕迹、残余和模式的物质重量，在今天自称为欧洲或“西方”而非基督教（西方）的地理空间内，这些东西或多或少是共同的。

要理解“帝国框架”的历史“运作”，我们首先得展现一幅更为广阔的图景，其中帝国与其组成部分这一社会和制度上的二元之间存在长期的历史性“摆动”。在长时段内，全世界的不同地方、不同时间点上，我们可以观察到两种制度转型过程的互相接续：首先的运动，是从小的诸地域单元（这些单元是不是城邦、“部落”或其他东西，并不那么重要）变成在种族和文化上（同时还有某种程度的经济和制度上）异质、混杂的帝国。帝国覆灭后，帝国崩解为数个小单元，但之后这些单元是在一个同质性更强的后帝国的物质及制度环境当中竞争，并且常常（尽管并不总是如此）还抱有复兴帝国的野心。在当下语境中，我所谓“复兴”，并不意味着我头脑中设想的是一种时代错乱的概念，如帝国的继承，或历史的反复模式。我更想强调的是别的东西：不论在后帝国社会中人们以何种方式记忆帝国往昔，不仅帝国的遗留物要成为他们历史可能性的一个决定性因素，而且更为关键的是，在他们对于可能性的希望和期待中，存在这样一个更为广阔的行动框架——对于同属前帝国疆域、现在陷于竞争中的精英们而言，这是幻想中可接受的版本，也是政治和军事投资可安置的地方。

我认为这两种转型之间的接续存在于全球的所有历史时段。我们甚至可以追溯至书写历史的开端：在中国（战国肯定不是最早的例子，如果我们还记得中国人对夏“王朝”的记忆，以及二里头的考古证据），在美索不达米亚（Norman Yoffee 强调阿卡德帝国覆灭后，其辖下区域的精英们普遍抱有一种复兴帝国的野心；我们或许还可假设，在苏美尔星罗棋布的诸小城邦出现前，已经有了一个乌鲁克帝国），或甚至是哥伦布发现美洲前的秘鲁（有大量证据如旧道路系统的遗存可证明，此前曾存在一个 Huari 帝国，尽管到西班牙征服时，当地原住民精英已经对此毫无记忆）。

就我现在所要讨论的话题而言，“帝国”或“国家”不应由一堆文化内容来加以定义。我们无须囊入任何特定的制度或意识形态安排，而应当接受在国家的至少两个层级之间的摆动是一种普遍的历史现象。低

层级的国家无须从规模或内容上，而应当从这样的意义上来定义：如果没有第二层级的国家，低层级的国家自身也能以国家的形式来行使功能；但与此同时，它也必须在一个至少有数个国家处于竞争中的社会（经济的、政治的、文化的、制度的）环境中。逻辑上，第二层级的国家可视作从第一层级中崛起的取代性力量，大约正是其互相竞争导致的结果。这便是我们讨论二层结构中的“帝国”所需要的基本描述。

不过，这仍然是一幅静态的图景。在我们思考帝国的接连兴起、覆灭和再兴起的历史动力时，这幅图景会有重大的变化。不论是否意识到，后帝国的国家是在帝国的废墟上建立起来的。帝国的物质和非物质痕迹某种程度上是得到承认的，但同时某种程度上也是被否认的，后帝国结构现实情况中的组成因素甚至受到压抑。无论如何，后帝国的地形并非简单回到前帝国的过去。

在时间上，我们现在看起来还离欧洲的民族和民族国家形成远得很。我认可霍布斯鲍姆和本尼迪克特·安德森的观点。理论上，我百分之百地确定，现代意义上的民族是19、20世纪的历史产物，在法国大革命点燃民族的火苗前，不存在民族。民族是从帝国的灰烬中崛起的。

我们借以重新估价民族兴起的帝国，是罗马帝国。众所周知，814年，黑暗时代结束后，查理大帝从罗马教皇手中接过了皇冠和权杖——教皇身着代表罗马帝国的猩红色。同样众所周知的是，1804年，由于拿破仑的一道政令，日耳曼民族的神圣罗马帝国才正式于千年后宣告结束。不太为人所知的则是，东罗马帝国直到1453年覆亡于奥斯曼苏丹之手时，一直认为自己就是罗马帝国；而奥斯曼苏丹之后也自认为是罗马帝国的继承者。对于在16、17世纪统治着匈牙利的奥斯曼来说，这是因为在布达佩斯还保留着罗马浴场——在基督教国家，这一特征数个世纪前就消失了。

就我们的目的而言，罗马帝国这些散乱的遗留应当重新被组织。欧洲帝国框架第一个基本的制度因素就是天主教会的持续存在、天主教会对拉丁语的使用及其从事学问的基本知识工具（拉丁字母和“七艺”[①]）。我得提醒一下，在我的国家（斯洛文尼亚），直到50年前，天

① 七艺：逻辑、语法、修辞、数学、几何、天文、音乐。

主教仪式的官方用语还和1000多年来一样是拉丁语，尽管绝大多数信众已经完全不懂这门语言。拉丁语也是18世纪德国大学所使用的语言，又是1849年匈牙利议会的官方语言。

如果不考虑中世纪神圣罗马帝国领下整体性的封建分裂局面，那么可以说，诸天主教国家赖以生存的方式及其基本的制度安排是相同的。当15世纪末欧洲和法国从分裂中崛起、成为所谓“绝对主义国家”的早期样本时，他们就开始在前帝国空间中为争夺霸权而战斗了——正如7世纪的查理大帝或中世纪的日耳曼皇帝们一样，他们争夺的奖品是罗马和意大利。16世纪，当哈布斯堡王朝的日耳曼皇帝成为西班牙国王时，一个全球的罗马基督教帝国理念看起来似乎大有可为。如果不是西班牙通过在亚洲交易的银行家和商人向明朝购买军火，以武装军队来征服欧洲，那么来自西班牙在玻利维亚殖民地波托西的银子，不会在全球旅行了一整圈后，最终流入中国。

法国、西班牙和英国有时被称作“原型民族国家”（proto - national state）。这一提法只在下面的意义上是准确的：某种程度的制度延续性；行政系统有意识地向国家或作为国家代表的国王负责，而不是像统治的王朝负责（如哈布斯堡王朝在其疆域内那样）；国家的官方语言是方言（vernacular）。他们的法律框架、制度安排以及学术研究的内容基本还是后帝国的遗产。就我们讨论的话题而言，值得思考的是，欧洲历史的数世纪中，有一些职业共同体，他们要在欧洲的任何一个国家工作、迁移，都是轻而易举的。其中包括教士、医生和药剂师、封建贵族、大学教师和学生、银行家和商人、雇佣兵。

1648年的威斯特伐利亚和会达成了一个协议，主要的与会方互相承认对方主权。这一协议为由互相承认的主权政治单位构成的系统后来扩张至全球奠定了前提。在这个意义上，一个主权国家是一个民族要全力去占据的空间。但主权国家自身还不是民族国家，而只是继续解构继承下来的帝国秩序之进程中的一个步骤。

在我们看来，法国革命最重要的一个措施，是宣称法国所有的成年男性都是法国民族的平等公民。这里我们要注意：革命后的法国并没有立刻成为在欧洲想象民族的模板。法国自身是启蒙政治哲学理念的一次实践：法国国家的领土被视作由她的公民所组成的政治体的天然容器，

公民则是指居住在法国的、有意识、能够自由行使其意志的成年男性，除财产是政治参与的唯一必要条件，不论其族裔、宗教、职业等，都是平等的法国公民。

因此，民族是那些想要成为民族之人的政治行动所引致的后果。在这个意义上，民族的一个基本特征是，它是一项既属于意识形态又属于政治的工程。民族将自己投射到这样一个未来之中，在这里民族计划着要占据一切制度设定，对那些抛弃了一切羁绊束缚来组成一个自然联合的人们来说，民族正是他们自然而然所需要的。民族对那些已有制度形式的动作方式（不论这些制度形式从属与“国家”还是“市民社会”）是特殊的：那些屈服于民族压力的制度形式被认定为“自然”的，而那些反抗的，要么被修正，要么就被抛弃，用新的、更自然的办法取而代之。民族与已有秩序之间的关系根本上是机会主义式的。

欧洲民族形成的第二阶段，是德国对于拿破仑入侵的反应，集中表现于费希特的《对德意志民族的演讲》。这份文本宣称，所有感觉到天然地是德国人的人，不论他们现在居住在哪个政治单元内，都有义务和意志来组成德意志民族。欧洲历史学家和政治科学家们惯于将法国的“政治民族”模式和德国的“文化民族”模式对立起来。我认为他们错了。民族建构并不必然追随作为一个抽象模板的法国或德国样式。从一个角度来看，这二者是想象民族可能性的互相接续的两个阶段。从另一个角度来看，它们又是想象一个由自由人构成的同质现代国家的自然组成方式的两个不同侧面。某种程度上，法国模式在意识形态和文化工程的层面显得模糊了。而德国的案例中，作为文化共同体的民族只有在最终实现为民族国家的情况下才会感到完满，这一事实很少被人提起；然而，一旦民族愿望遭受挫折，这样的情绪就会浮上水面。

将1848～1849年发生在中欧的革命称为“民族之春”是合理的，尽管今天我们可以说，这场革命实际上恰恰是前革命欧洲的复辟，它是挫败了资产阶级试图拓宽自由市场和交流的局限，并激发了诸民族浪漫主义和寻找自然文化之根的运动。从1820年代前期开始，在那些统一的国家和自称的帝国之间的散碎空间中，我们可以观察到民族意识的稳步增长：意大利、波兰、捷克、斯洛伐克、斯洛文尼亚、克罗地亚、塞尔维亚、匈牙利、罗马尼亚、希腊……

民族的问题当然是因为其他民族的存在。如果民族工程意味着一个种族去占有一切可占有的制度空间，那么显而易见，如果同一空间中还有其他的索权人，民族之间就会发生碰撞。在此，比较19世纪前期两个最重要的民族形成的空间是有所裨益的。这两个空间都得到了精彩的描述和阐释，其中拉丁美洲经由本尼迪克特·安德森，中欧则是由埃里克·霍布斯鲍姆。但在此之前，我还想将注意力暂时转向另一个在中欧的、想象民族的初始性案例。

杨·柯拉尔（1793－1852）被认作斯洛伐克民族的“觉醒”之父。作为斯拉夫人“觉醒”的决定性萌芽时刻，是其在耶拿读书时，当时的耶拿是德意志民族“觉醒”的中心。1817年，柯拉尔参加了德意志民族形成历史上的关键事件——瓦特堡纪念大会。当柯拉尔的德国同龄人基于母语吟唱家乡的歌谣、背诵诗歌、讲述和聆听民间故事时，其心中涌动的自然情感表述了建构民族的意愿，而这些语言、歌谣、诗歌和故事又并不属于柯拉尔的故乡，年轻的柯拉尔当时在这场愉快的大会上作何感受呢？如果不是对德国民族主义运动的清晰意图和普遍形式及其内容之间做出区分，认同前者而非后者，并认识到不可能将德国人感情中特殊的“自然”内容当作自己的一部分来接受，还会有什么别的呢？柯拉尔需要其他的、斯洛伐克的内容，来认知自己为想象的共同体之一员。

重要的是，开启了其他民族运动的知识分子，最初是在大学这样的多族裔文化空间中展开活动的，比如说，族裔来源不同的斯拉夫学生们在讲德语的格拉茨或维也纳。民族认同最初是从区别对待的经验开始的，发端于将“我们”与“他们”相区分的实践。我要强调的是，在这个时段，我们还可以说，“民族觉醒”了的学生还真诚地欣赏其他人的民族情感，同时，他们也都觉得自己从属于一个更广大的帝国空间（尽管泛斯拉夫主义者已经将哈布斯堡帝国转换为俄国沙皇王朝）。是1848～1849年的“民族之春”事件才使得中欧新出现的、自我宣称的诸民族互相敌对。直到第一次世界大战，他们都在为争夺学校和博物馆这样的制度空间而激烈争斗。19世纪80年代，奥地利政府就栽在关于采列（现位于斯洛文尼亚）的高中到底应当用德语还是斯洛文尼亚语来做主要教学语言的问题上。

现在我们可以比较一下安德森和霍布斯鲍姆的例子。安德森展现出，西属拉丁美洲的前行政边界同时也是克里奥知识阶层交流、职业和希望的“自然”界限，西属拉丁美洲的独立国家的民族国境很大程度上仍然是此前殖民地的内部边界。这些之前的制度边界执行了将经验装入“信封”的功能，也构成了民族想象的边境，即便整个西属美洲的克里奥知识分子讲和写的都是同一种语言。另一方面，哈布斯堡帝国拥有语言和宗教高度多元的疆域，其辖下王国和国家之间的内部界线基本不与族群的边界重合，同时，哈布斯堡王朝居住在城市的统治阶级人口甚至在族群上比农村还多种多样，他们的民族意识也更强，内部更分裂。哈布斯堡帝国内出现了民族之间的激烈竞争——不单纯是争夺领土，而且也争夺制度。

显而易见，新的民族并不只是突然“觉醒”的族群开始察觉自身的原始民族主义意识。这当然多少是各个特殊民族主义的意识形态。当斯洛文尼亚1991年宣告独立时，民族主义者称之为“千年之梦的实现”（1000余年来，斯洛文尼亚人都梦想着成为独立民族，现在这个梦想终于成真了），让我用两个例子来简短地说明一下。众所周知，荷兰语在语言学上是低地德语的一种方言。是尼德兰在现代时期长期政治独立的历史将荷兰语的书写方式与德语的书写方式区分开来，制造出了一条持续的、包裹着荷兰民族并使其“自然”形成的政治边界。此后“比利时”民族的分离则显然没有打下根基，这在今天依然影响深远，比利时沿着弗兰德语和瓦龙语的界限出现了内部分裂。在巴尔干地区，同样也有克罗地亚、塞尔维亚、波斯尼亚和黑山沿着政治或宗教信仰的边界形成了民族，尽管在19世纪前半叶，他们讲的是同一种语言。

斯洛文尼亚的例子（远非特殊）中很明显的状况是，民族主义运动领袖的目标跟他们的族裔血统实际毫无关系，而完全是为了在制度中获取一个位置，在1867年后奥地利新开放的议会斗争的政治空间中，这一位置使得他们能够开展民族领袖的事业。斯洛文尼亚的民族主义运动领袖加内兹·布莱瓦艾斯（Janez Bleiweis）其实拥有德国血统，他的秘书艾特宾·科斯塔（Etbin Costa）则是意大利人。

19世纪欧洲民族之间的领土争夺还应当从这样一个视角来思考：民族主义构成了资产阶级的武器，用以将那些后帝国空间中相对落后

的、较之“原型民族”绝对主义国家已完成的同质化程度较低的地区最大可能地同质化起来。这就意味着将德国和意大利散碎的政治单元合并起来，同时也意味着用新诞生的民族体，进一步分裂了哈布斯堡帝国集权程度较低的制度空间。这样，当人们必须在作为行政语言的德语与农民语言的斯洛文尼亚语之间做选择时，教师和官员们倾向于变成德国人，而乡村教士和新兴的地方富农选择变成斯洛文尼亚人，就毫不奇怪了。

欧洲民族主义运动是否成功完成终极目标，即成立民族国家，跟之前族群意识的强度或族群人口多寡并没有太大关系。事实恰恰相反。对英国的苏格兰、爱尔兰和威尔士精英而言，或西班牙的加泰罗尼西亚、巴斯克和加里西亚精英们来说，一个民族国家只能由一个单一族群来组成，而他们的人口太少。尽管 1849 年后恩格斯曾宣称斯洛文尼亚是一个“非历史的民族”，斯洛文尼亚仍然获得了独立。

民族主义的马克思主义政治需要格外注意，不过我们可以把这个问题搁置讨论。现在我希望大家注意的一个事实是，20 世纪欧洲的小民族获得独立，恰恰是在帝国遭遇浩劫之后，而正是在帝国的缝隙边缘处，最初出现了民族国家：奥斯曼帝国的覆灭使得巴尔干地区的民族国家得以形成；1918 年德国和奥匈帝国战败，加上十月革命，造就了中欧和东欧的一批民族国家，而“真实社会主义”的失落和苏联解体，使得南斯拉夫和捷克斯洛伐克沿着已经制度化了的民族边界分裂了。

但在西欧，类似的事件却未同时发生。西班牙、比利时和英国没有分崩离析，即便英国在将爱尔兰当成殖民地对待了数世纪后，准许爱尔兰得到部分独立。在欧洲，民族国家是这样一些帝国的副产品：这些帝国不能将它们的内部制度秩序现代化到足以为市场、贸易和交通提供一个同质空间的程度，同时也不能为这个空间提供同质的现代文化内容，即知识和意识形态。

我们必须记住，资本主义所需要的原初条件和今天行使全球金融微秒交易所需要的条件是不同的。资本主义需要同质化的制度空间，尤其是在日常交流的意义上。本尼迪克特·安德森指出了重要的一点：与作为想象的共同体的世界宗教，即从属于共同的个人伦理目的和可欲的生活意义的共同体不同，作为想象共同体的民族国家是凭借

日常生活的共同利益来结为共同体的。他们被想象为其成员的有意义的社会再生产的共同制度空间。对本尼迪克特·安德森而言，达到这一目的的有效交流工具是新闻报纸（在读者当中同质化日常共同关注的工具）和现实主义小说（能够最有效地将个人生活的意义投射到他/她的民族命运上去的叙述方式，这一民族命运始自很早以前的原始形态，最终无可避免地要到达一个光明的未来）。在近来的历史时期中思考作为民族国家工具的广播、电视和网络应当是有意思的，但这个话题也留待别的场合吧。

到现在已经清楚的是，“世界其他地区”的民族形成条件与欧洲不同，第二次世界大战后，在全世界范围内，这些条件也发生了重大变化。这里有两个基本原则，尽管其内容一直在变动，但在抽象的语词层面还基本维持原状：其一，国家的同质化制度空间连同其压制性的意识形态工具仍是一个基本条件；其二，全球被划分为内部同质、互相平等的诸政治单元，尽管这些单元在规模或国际社会关系中所扮演的角色上有极大差异，比如说瑙鲁和中国。

联合国是联合起来的民族国家的组织，这并非巧合。这表明，联合国的每个成员都被认作平等的、与其他成员国相分离的、一个领土封闭的同质化制度空间——一个国家。更重要的是，在联合国看来，前殖民地国家现在成了民族意义上的独立国家：比如说肯尼亚民族，包括4000多万人口，分属50多个不同的族群，被正式认定肯尼亚族。与这一新的双层结构——民族包囊着诸族群——在国际制度空间中的出现的同时，甚至最大规模的民族国家事实上也无法再充当社会关系的封闭容器了。民族国家最好被描述为管理历史给定的人口和它们继承下来的关于社会再生产制度安排的行政单元。在一个全球同质化的经济和政治（同质化程度要小些，但不论如何还是存在同质化）行动空间中，它们必须以国家的方式完成运转。它们工作的其中一个主要原则看起来是操控单元之间劳动力流动的自由度，尤其是在资本极其自由地流动穿梭衬托下。有些民族国家，比如索马里，则只存在于地图之上。

尽管我承认，要理解中国——中国的历史、现在和可能的将来——必须像我在开头所说的那样，历史地将其理解为帝国的延续，这也就意味着，要将中国理解为一个想象多重的可兼容组成单元的制度空间，这

一空间具有宽广、不同种类的内部自治性。同时要历史性地将中国与欧洲进行对比，而不将其理解为法国、意大利或葡萄牙意义上的民族国家。但我仍然倾向于认为，在后 1945 的意义上，中华人民共和国已经是一个民族国家了。

在 1945 年和 1949 年，中国通过反击外国侵略者强烈主张了其独立，到 20 世纪末，她又收回了香港和澳门。只有在 1949 年后，中国才被认可为完全独立了。在我看来，这也意味着国际社会认可了中国是其各组成部分的一个“容器”，不管这些组成部分此前是否有制度上或其他形式上某种程度的自治，也不管其他人是否宣称这些组成部分属于其他共同体，不管他们是否认可自己是中国公民，或是否得到其他中国公民、其他族群、民族的承认。

现在让我们再回到非洲和欧洲的比较。很显然，在像肯尼亚这样的多族裔民族国家中，政治领袖们会投入时间精力到族裔群体中，将他们作为施加压力的互相竞争的群体。只要族裔精英们的主要利益能够在肯尼亚民族国家的层面上得到较完满地解决，这些族群就不会严肃地考虑将自身打造为一个民族国家。出于特殊的历史和政治原因，肯尼亚分裂的危险是微不足道的。但像埃塞俄比亚这样的国家则情况不同，她的危机是严重的。

另一方面，在欧洲，社会固化已经产生了强烈的分离主义紧张，如英国的苏格兰，西班牙的加泰罗尼西亚，比利时的弗兰德斯，等等。尽管这些运动的自我理解是民族主义式的，但在分离主义政治中，民族主义意识的存在远非决定性因素。分离主义的主要原因在于，国民收入分配的日益不平等不仅体现在社会阶层上，还体现在民族国家的区域之间。分离主义不可避免地是更富裕地区的意识形态，它将阶级斗争和对长期高失业率的不满转化为这样一种观念，认为民族国家在“剥夺他们”去“支持那些不配领受的人”。

虽然在非洲，后殖民的全球侵入者能够很容易地挑起事端，制造反对国家的族群或地区反叛，使得这些国家无法运转，在欧洲则并非如此。比如说，苏格兰就会宣告独立，以留在欧盟。毫无疑问，欧盟不仅是一个提供想象的后帝国（或者可能是一个新的前帝国）空间，而且在本尼迪克特·安德森的意义上，它还是一个相当真实的“朝圣之旅”

的空间。斯洛文尼亚学生一般都要在另一个欧盟国家待上一个学期，反之亦然。由于持续的社会危机，尤其是公共行业存在的严重就业问题，斯洛文尼亚的毕业生一般倾向于去英国或德国谋求进一步的职业发展。今天欧洲的民族国家形态已经远非公民所经验的自然共同体了。

欧洲世俗主义足够世俗吗？*

〔印度〕拉吉夫·巴尔伽瓦
李培艳 译**

欧洲世俗主义是世界上存在的多种形式的世俗主义的一种，它发展于大面积的宗教同质化已然发生的单一宗教社会占主导地位的背景之下。欧洲世俗主义仍然是一种温和的世俗主义。然而，伴随着前殖民地工人的迁移与全球化的加剧，在现代欧洲，前基督教（印度教、佛教、耆那教）和后基督教（伊斯兰教、锡克教）信仰第一次被集合在一起，形成了一种在欧洲现代性的处境下从未出现过的宗教多样性。这破坏了欧洲世俗国家的稳定和支持它们的世俗主义观念。欧洲世俗主义处于危机之中，正如它当下所呈现的——它不够世俗。本文的主要论断是，这场危机主要是由于欧洲没有将发展且适应于单一宗教社会的世俗主义观念转变为更加敏感和精细的适应深刻宗教多样性的世俗主义观念。因此，欧洲世俗主义的危机在根源上是观念性的。欧洲必须重新构想它的世俗主义，从诸如印度等非欧洲、非西方社会学习相关经验，这或许是一个不错的选择。

我通过区分“世俗主义”的三种含义展开我的论述。首先，它通常被认为是世俗人文主义（secular humanism）的缩写，更具体是指它的去超验版本，泰勒称之为排他的人文主义（exclusive humanism）。这种人文主义对世界以及人类在其中的位置有一个基本描述，但不需要赋

---

* 本文系清华大学2016年度人文与社会系列讲座整理，演讲时间：2016年1月7日。

** 拉吉夫·巴尔伽瓦（Rajeev Bhargava），印度德里发展中社会研究中心前主任、研究员；李培艳，清华大学人文与社会科学高等研究所博士后。

予它明确的规范性内容。相比之下，第二种含义的世俗主义强调理想，特别是赋予生命意义与价值的、其追随者力求努力实现的终极理想。在1994年发表的一篇论文中，我把它叫作伦理世俗主义（ethical secularism）。伦理世俗主义告诉我们如何最好地生活在这个当下唯一的世界和我们唯一的生命中，以及一个独立于神、诸神或其他世界的人类幸福是怎样的。我将这种伦理观与这个术语的第三种含义——政治世俗主义（political secularism）相区分。在这里它代表一种特定的政治，在这种政治中，有组织的宗教权力或宗教机构基于特定的目的从有组织的政治权力或政治机构中分离。这种区分背后的目的在于表明那些相信伦理世俗主义的人和那些相信并奉行各种宗教的人能够就构成政治世俗主义的基本原则达成共识。政治世俗主义既非伦理世俗主义的必需条件，也非其先决条件。为了成为一个政治世俗主义者，一个人首先必须成为一个伦理世俗主义者的通行观念是根本错误的。我不会过多谈论世俗主义的前两种含义，接下来我会将问题聚焦于政治世俗主义。

对政治世俗主义的最广泛的理解是什么？如果从更加宽泛的视野去理解世俗化观念的驱动性原则，我们或许会发现它的驱动力来自抵抗宗教霸权、宗教暴政，以及宗教的与基于宗教的排外主义。从最普遍的定义出发，世俗主义的目标在于确保社会与政治秩序不受制度化的宗教统治，以便有宗教自由、退出宗教的自由、各宗教间的平等、信徒和非信徒之间的平等，以及当人们摆脱宗教宗派主义之后所建立的团结。因此，宗教决定了世俗主义的界限。当宗教消失，或者它清除自己压迫的、专制的、不平等的，或者排他性的特征时，世俗主义的意义也会消失。如果宗教完全由这些压迫性的特征所界定，那么世俗主义的目标则是将宗教完全清除。因为宗教是种更为复杂与矛盾的现象，并且专制性或压迫性并非其必然特性，我们或许可以把世俗主义的目标看作从一个部分是外部的，并且绝对不是党派性的有利之处对宗教进行改革。世俗主义从本质上讲并不反对宗教，并且甚至被认为倡导对它的批判性尊重。此外，它也要求对非宗教观点进行相互的批评性尊重。

政治世俗主义可以被更狭义地定义，它回答这样一个问题：鉴于驱动世俗主义的是一个更一般的目的，即结束宗教霸权、压迫和排外主义，同时培养宗教与非宗教观点的追随者之间的原则性共存，国家与宗

教机构之间的恰切关系是什么？政治世俗主义所提供的最宽泛，或许也是最模糊的回答是必须将这两者区分开来。这正是第一个原初的构想：政治世俗主义是一种规范的教义，它要求国家应该与宗教机构分离以制衡宗教暴行、压迫、等级制度或者宗派主义，并促进宗教与非宗教间的自由、平等与公民之间的团结。概略地说，政治世俗主义为了上述提到的价值观念而提倡国家和宗教组织的分离。

政治世俗主义并非只有独一无二的形式。它的解释是开放性的。因此，政治世俗主义有多种含义，它取决于如何分析分离的隐喻（metaphor），分离意在促进哪种价值、这些价值如何组合以及它们各自的权重。我会再论及关于世俗主义的不同概念。然而，为了抓住它的结构，首先要将政治世俗主义与其在某种意义上相关或相反的理论相比较。那些反世俗的、宗教中心论的理论不支持分离，而是支持宗教与国家之间的联盟或同盟。它们倡导以宗教为中心的国家。

宗教中心论的国家与世俗国家

为了理解以宗教为中心的国家与世俗国家之间的区分，需要引入更多的区分标准。国家与宗教之间有着很强的关联，或者与宗教隔绝。这种关联或断开可能存在于三个不同的层次：（1）目的的层次；（2）机构与人员的层次；（3）公共政策的层次，甚至是更为相关的法律的层面。一个与某种特定宗教结合的国家是神权国家，这种国家被神圣的法律直接统治，被一个声称神圣委员会牧师的命令所管理。一个神权国家在这三个层面都与宗教有着强有力的联系。因此，使用术语“联盟”（union）。历史上关于神权政治国家的例子有古代以色列、日本与中国的某些佛教政权，约翰·加尔文的日内瓦和教皇国。霍梅尼希望打造的伊朗伊斯兰共和国也是个显著例子。一个神权国家必须与一个确立宗教的国家相区分。在这里，宗教是官方准许的、被国家法律承认的，虽然这两者都得益于彼此的正式联盟，但是僧侣阶级并不治理这个确立宗教的国家。

因为他们没有使教会和国家成为一体，仅是在两者之间创建了联盟，这个确立了宗教的国家在某些方面仍然是和宗教相分离的。他们以

不同的方式做到这一点。首先，这二者之间足够程度的制度区分是政治的要求。教会与国家各有清晰的身份，这种身份的不同或许部分缘于角色分化。每一个都履行不同于其他的角色，其中一个的作用在于维持和平、秩序，主要是世俗性的事务；另一个的作用在于救赎，主要是精神层面的关怀。在神权政治看来，这两种角色被同样的人员所承担。在确立宗教的国家，甚至可能有人员的区分。国家公职人员与教会公职人员在很大程度上彼此不同。因此，教会与国家在第二个层面的分离足够充分。但是，国家与教会在一个更显著的意义上彼此关联：它们分享一个在很大程度上被宗教所决定的共同目的。由于一种更加重要的目的层面的关联，这两者与彼此分享一种特殊的关系。国家授予宗教有特权的承认（privileged recognition）。宗教甚至部分地定义了国家的身份。国家宣称其根本法根源于宗教，它从宗教获得部分的合法性。因此，两者都从这种相互的联盟获益。最后，国家与教会在政策和法律层面之间有另一个层次的关联。这些政策与法律来自国家和教会之间存在的这种联盟或结盟，并且借此被正当化。教会与国家之间在角色、功能与权力层面的制度性分离与在第一、第三层面的目的、政策和法律的关联并存。这就是一个确立了某种以教会为基础的宗教国家与一个神权政治国家之间的不同：教会与国家在第二个层面的分离。

正如神权政治并不总是与确立宗教相区分，确立宗教与确立某一宗教的教会［一种拥有自己明晰的规定、功能和社会角色，人员构成、司法权、权力、等级层次（教会的层面）和一种关于宗教的明晰的权威的解释的宗教机构］也不经常被区分。但显然并非所有的宗教都有教会。然而，一个国家或许会建立这种无教会的宗教，也即授予它正式的、合法的承认与权益。换句话说，教会的建立通常意味着一种特定宗教的建立，但是相反的结论并不总是真实的。一种特定宗教的建立并不总是意味着教会的建立。一些穆斯林或印度教徒或许希望将伊斯兰教或印度教定为国教，但是他们没有可以确立的教会。这种确立可能通过国家的象征和支持特定宗教的国家政策的形式来表达。许多美国的新教徒或许希望在联邦一级废除教会，且并不希望国家确认基督教为最受支持的宗教。或者，他们试图通过建立不止一两个，甚至更多的教会来维持他们首选宗教的建立。建立一种单一宗教，与建立或不建立教会，与建

立一个单一的教会，或多种教会的建立，因此是一致的。这个问题之所以模糊不清是因为在以教会为基础的宗教中，宗教的建立就是教会的建立，基督教的建立是理解许多西方社会背景的重要部分，这一事务不需要被着重提及与讨论。

最终，确立多种宗教将是可能的，不管有没有教会。大体上，印度的阿克巴皇帝最接近于这种形式。另一个例子或许是 14 世纪的维查耶纳伽尔王国，其不仅授予克什米尔与维查耶纳伽尔，甚至是耆那教徒以官方层面的承认。

因此，在那些国家与宗教之间存在密切关系的政权中，我们可以看到五种类型。首先，教会与国家之间不存在制度分离的神权政治，祭司制度同样是直接的政治统治者。其次，确立单一宗教的国家。这种国家有三种类型：（1）没有建立教会；（2）建立一个单一的教会；以及（3）建立众多教会。最后，确立多种宗教的国家。

世俗国家不同于这五种类型国家的任何一种。为了更加深入地理解这个问题并区分世俗国家的不同形式，我将阐述世俗国家的结构。一方面，我们必须意识到，一个世俗国家不仅区分于神权政治国家（特征），而且同样区分于确立宗教的国家。但是，一个非神权政治国家并不自动就是世俗的，因为一个既不被神圣法律所启发，又不被祭司团体统治的国家完全可能和某种宗教保持一种正式的同盟。另一方面，因为它也是确立了教会的国家的特征，二者之间单纯的制度分离既不是，也不能作为世俗国家的区分标准。这种第二个层面的分离不应该与世俗国家所代表的分离相混合，尽管有必要，但它并不是它们个性化的充分条件。一个世俗国家超越了教会与国家的分离，拒绝建立宗教，如果宗教已经建立，那就废除它。它把已经建立宗教的国家曾认为理所当然的特权撤走。只有当它的主要目的或目标独立于宗教而定义时，它才能做到。因此，一个世俗国家追随一种非建制原则。因此，世俗国家的一个关键性要求是其与宗教没有构成性联系，任何宗教的目的不应该成为国家的目的。例如，宗教并不能成为确保救赎、极乐世界，或者解脱的构成目的。它同样不会成为增加任何宗教群体成员的国家要求。个人或团体从一种宗教向另一种的转变并不是国家的目标。宗教并未被给予官方的特权。这意味着在一个世俗国家，国家与宗教之间一种正式的、法律

的同盟或联盟是不被许可的。在这样一个国家，没有一个宗教团体敢说国家仅属于它。国家的身份是独立于宗教而定义的。更进一步来讲，不确立国教的国家意味着国家不仅仅是从一种，而是从所有宗教分离，即使这些所有的宗教也不能说国家集体地属于它们，并且仅仅属于它们。

为了在更一般的理论层面理解这点，相对于已经识别的三个层次的关联，让我区分三个层次的分离。一个国家或许在目的的层次（第一个层次）、或许在机构的层次（第二个层次）、或许在法律与公共政策的层次（第三个层次）与宗教分离。一个世俗国家在第一个主要的层次区分于神权政治国家，以及确立宗教的国家，即使其并不总是完全从目的与宗教的分离，或者与宗教没有可想象的关联，一个世俗国家拥有独立的目的，本质上来看，在第二个层次，分离之所以产生是因为国家的结构中没有强制性的或假定的宗教人员的存在。宗教机构成员不能自动获得国家权力的任何部分。最后，一个世俗国家可能在宗教与公共政策层面也是和宗教相分离。

对于许多政治世俗主义的拥护者或反对者来说，这三个层次的分离是平等的。简而言之，如果一个国家要完全世俗，分离必须是严格的或完全的。我认为确定这第三个层面是重要的。

但并不是因为这个层次的分离，独一政治世俗主义就是构成性的，相反地，这个层次的不同造成了政治世俗主义的多样化。

然而，直到最近，多种世俗主义的出现依旧是不被承认的。维特根斯坦警告道，有时一种特定的思维定式过于强大，以至它阻止，甚至阻隔其他模式的比其他相关的社会和政治理论更适合世俗主义的现实意识。我们没有意识到多元世俗主义，是因为我们的想象力完全被发展于部分西方世界的世俗主义的特定观念所控制。

请允许我详细陈述这一观念。在思考和写作当代世俗主义的人中，一个常见的错误是他们无意识地假设它是一种拥有确定内容的教义。它同样被认为是永恒的，好像它总是以同样的形式存在。但是所有现存的教义都是发展的，因此有历史。同样，世俗主义的历史在一段时期很大程度上是由欧洲，稍后由北美洲，再之后由非西方国家所确立的。非西方国家从他们的西方同人那里继承关于世俗主义的具体版本，但是他们并不总是以其所获得时的形式保存它们。他们总是给他们增添一些持久

的价值，因此，使世俗主义的观念更加深化。世俗主义的西方理论家通常并不承认这一非西方贡献。西方学者或许非常早就将关注点放在西方世界对于世俗主义历史的贡献。但是在今天，如果部分教义被看作整体，仅仅认为任何世俗主义的单一西方变体等同于整个教义将是严重的错误。为了对世俗主义有更加丰富、复杂与完整的理解，我们必须研究世俗理想是如何跨国跨时间发展的。简而言之，我们必须承认数个西方与非西方社会已经发展了他们自己的世俗国家的变体，并且设想了多种世俗主义。

接下来，我将定义五种政治世俗主义的模式，尽管这个清单或许是不彻底的。这些模式中的两个是霸权的，其中一个起源于美国，我把它叫作理想化的美国模式或相互排除（mutual exclusion）模式，另一个发展于法国，称为理想化的法国模式或单方排除模式。另外两种模式来自印度，其中一种被叫作理想化的印度模式或公共和谐（communal harmony）模式，另一个是印度宪法中包括的原则性分离（principled distance）模式。第五种发展于西欧的大部分地区，且最近被塔里克·莫多德（Tariq Modood）理论化，他将之称为温和的世俗主义（moderate secularism）。区分这些不同模式是本文第一部分的主要任务。在本文的第二部分，将评估欧洲世俗主义和欧洲国家的实践。根据原则性分离模式的标准，在我看来，对社会最合适的政治世俗主义概念被深刻的宗教多样性所标记，温和的欧洲世俗主义与欧洲国家的实践都被认为是有欠缺的。简而言之，我第二部分的主要观点是欧洲国家不够世俗。

我曾指出，鉴于世俗主义是一个规范性的观点，其最广泛的表述是基于某些价值观，政治机构或国家应该与宗教机构或宗教分离。我所讨论的两个模式首先将此狭义地解释为国家和教会，和基于教会的宗教的分离。

理想化的法国模式

理想化的法国模式认为在这三个层次的每一个层次上，教会和基于教会的宗教必须被排除在国家之外，即必须有“国家免于宗教的自由”，但是在第三个层面，教会的宗教权力国家有权干预。简而言之，

至少在第三个层面，分离意味着单方面的排除。国家或许干涉、阻碍与压制，甚至帮助宗教，但在所有情况下做这一切的目的在于确保其对宗教的控制。宗教成为法律与公共政策的对象，但是仅仅依照国家所指定的条件。回想在法国，天主教会是前革命政权的内在组成部分——并且依旧在第三共和国的反共和政体联盟中发挥有力的作用。在倾向于维持维护天主教地位的宗教精英与发现教会是政治干涉与社会压迫，并因此越来越反教权的世俗共和党人的漫长斗争中，提倡世俗性的反体制者最终获得了胜利。并不奇怪，这种观念产生于对教会的过度统治的回应之中，它鼓励对宗教的不尊重，并且只关心阻止宗教势力主宰世俗。它希望通过驯服宗教，并使之边缘化，通过将有组织的宗教，或法国人所谓邪教（cults）从一般意义上的公共空间，以及特定意义上的国家官方公共空间中清除掉，来应对制度化的宗教统治。简而言之，在这种观念之下，有组织的宗教必须私人化。公民可以进入公共和政治领域，但只有在当他们放下其宗教身份或会众归属的时候。他们必须作为“抽象公民”而进入。他们所获得的权利直接来自公民个体，未经任何团体成员的中介环节。因此，分离背后的主要价值是我们作为公民的共同身份（因此，他所预设的是一种共同的、未经分化的公共文化）和一种源于这种一致性的平等形式。

理想的美国相互排斥模式

在美国至少有一种极具影响力的政治自我理解将分离阐释为相互排斥。依据这个理想化模式，国家与教会之间互不干涉。每一个都有自己的管辖领域。因此，用托马斯·杰斐逊的著名描述，一扇“隔离墙”必须建立在教会与国家之间。正如詹姆斯·麦迪逊所说的那样，这种严格的或“完美的分离”必须在目标、制度与人员、法律与公共政策三个不同的层次发生。前两个层次使国家非神圣化，并消灭宗教。第三个层次确保国家对于宗教没有正面的或负面的关系。在积极的一面，例如，国家没有向宗教机构提供援助的政策，即便是非优先性的。在消极的一面，即便是在国家所宣称的一些价值观，如平等，在宗教领域受到侵犯，干预宗教事务也不在国家的活动范围之内。基于宗教是一种特权

的，私人的（即非国家的）事情，这种不干涉是正当的，并且如果在这个私人领域有什么是不恰当的，它只能被在这个领域拥有权力的人修正。在其支持者看来，这正是宗教自由的意义。因此，正当化相互排斥的自由是消极自由，其与宗教私人化密切相关。当然，在这种情况下，私人化并不意味着将宗教排除在公共领域之外，而是将其排除在国家的官方领域之外。任何干预都等于控制。尊重宗教的唯一方法是放任。第一修正案的两个宗教条款可以被看作对理想化的美国世俗主义的意义的总结，“国会不应制定尊重宗教建立或禁止的法律……自由运动”。因此政教分离是为了宗教自由和教派多元化。

为了理解构成相互排斥的理想化模式基础的主要观点，可以简要地考察其出现的历史背景。第一，早期移民（主要是清教徒）对新发现的大陆的迫害经历意味着对宗教自由的一般价值的一种更大的潜在理解。第二，不同色调的新教教会在美国不同地区激增与共存。就此而言，有限形式的宗教多元仅仅是一个事实。第三，因为这些新成立的教会与旧制度没有关系，对他们没有积极的敌意。相反，他们是被自愿创造的，因此其所表达的是宗教自由而非宗教压迫。这些都没有排除一个教会成员不仅认为自己的教会更有价值与真实，并且寻求其成立的强烈动机。事实上，这个国家的不同地区把许多教会中的一个确立为宗教。这种一个人对另一个人的垄断特权和将他人归属为次要地位的状况依旧是不同教会之间潜在的或明显的冲突根源。因此，至少在联邦一级，为了解决不同新教教派之间的冲突，给予他们一定程度的平等，更为关键的是给予个人建立新的宗教协会的自由，教会与国家之间的相互排斥被认为是必要的。宗教自由受到重视，并且国家不能消极地干预宗教，但潜在的教派冲突也迫使联邦国家撤销对宗教的实质性支持。

以这两种政治世俗主义模式的标准来判断当代美国和法国的活动将是有用的实践，但我在这里不这么做。我给自己设定了一个不同的任务：评估西欧世俗国家和它们所体现的世俗主义模式。

欧洲模式（温和的世俗主义）

欧洲国家可能被视为世俗国家的原因有很多。首先，（a）基于政

治干涉和社会压迫所形成的对教会和基于教会的宗教的敌意的历史模式——这种出现于法国剥夺教会资格斗争中的强劲有力的模式，很大程度上也在西欧国家被发现。结果，教会的社会与政治权力在很大程度上受到限制。（b）其次，随着时间的推移，不仅皈依教会，而且基督教信仰都有所衰退。如果有一个地方，世俗的人文主义或查尔斯·泰勒所说的排他的人文主义是强大的，甚至被天真地认为是城市里唯一的本体论和认识论游戏，那一定是在西欧，（a）和（b）都对欧洲的宪法制度产生了影响。在第二个层面出现相当程度的分离。更为重要的是，国家的目的在相当大的程度上和宗教分离（第一个层面的分离），因此，同样的一篮子正式权利（对不同种类的自由和不同形式的平等等）提供给所有人，无论他们的教会归属，同样不管他们是否是宗教的。在主导的政治话语中，这些国家的自我定义是它们不是宗教的（基督教），而是（纯粹）自由民主的。

然而，同样真实的是在第一、二层面，国家与宗教之间存在着某种联系。许多国家继续给予基督教一个或另一个分支以垄断特权。例如苏格兰的长老会，所有北欧国家的路德教会（除了最近被废除的瑞典），希腊的东正教教会和英国圣公会，在那里二十四个主教拥有完全的上议院投票权，并且国王是教会的首领。此外，在第三个层面，在法律与公共政策的层面，国家干预的形式是支持优势教会或基督教会。

因此，许多欧洲国家依旧在所有三个层次上与宗教（主要宗教或教会）有所关联。第一、二层面的联系意味着它们仍然有某种形式的建制，也许是神权政治的元素。在第三个层面，既没有相互也没有单方面的排除宗教，而是与它正面的纠缠。这些都不意味着国家是神权政治的，或有强大的建制。相反，这种结合了国家－宗教关联和明显程度上的分离（的形式）意味着，依据理想化的美国模式或法国模式所设定的标准，国家充其量也不过是适度的世俗。事实上，塔里克·莫德德（Tariq Modood）将这些国家的世俗主义称为“温和的世俗主义”。他认为这种世俗主义与一种象征性的，但脆弱的建制兼容。它的世俗性很大程度上来自国家远离宗教的，并且在很大程度上独立于宗教所界定的那些目的。

印度世俗主义

相互排斥、单方面排斥和温和的世俗主义不是政治世俗主义的唯一模式。西方之外出现的其他观念已经改变了政治世俗主义的意义。其中的两个发展于次大陆，其中至少有一个被写入印度宪法。请允许我来解释它们，然后通过这些规范之一来评定欧洲世俗主义，在我看来，它是一种更加丰富、跨文化的世俗主义的变种。也许开始阐释它的最好方法是通过简述两个广泛的、对比的社会宗教世界的图景。其中包括存在一种关于他者持久的、深刻的和普遍的焦虑，这个他者既存在于一个人的宗教之外，也存在于他的宗教之内。这个他者被视为和感觉为对于其生存的威胁。因此，教义上的差异不仅仅被视为单纯的智力分歧，而是以破坏彼此之间基本信任的方式进行。他者不是共处的对象，而是必须被驱逐或消灭。这导致大规模战争和随之而来的宗教同质化。即便有失公允，这个图景接近于欧洲 16 世纪发生的情况。或许可以进一步补充，这构成了欧洲关于宽容观念，甚至政治世俗主义观念的潜在的背景条件。

现在考虑一种完全不同的情况。在这里，通常存在着不同的信仰、礼拜模式、哲学观点，以及实践方式。深度多样性被接受为是自然景观的一部分——叙利亚基督徒、琐罗亚斯德教徒、犹太人、穆斯林（最初作为征服者来到但最终定居下来的阿拉伯商人，或土耳其人、阿富汗人），不谈论各种南亚信仰——都被接纳。感觉到安全是一种基本的社会心理条件。所有群体都表现出基本的集体自信，这只有当社区之间有信任时才是可能的。总而言之，他者的存在是从来不被质疑的。没有深刻的焦虑；相反存在一个基本的缓和。他者不表现为一种存在性威胁。这并不是说没有深刻的智力分歧与冲突，其中的一些甚至会引发小的暴力冲突，但这些不会导致战争或宗教迫害。另外没有大规模的集体人身攻击。至少直到殖民现代性到来时，这近似于印度次大陆的社会宗教世界，并构成文明与共存的背景条件，甚至可能是印度的一种不同形式的宽容。确实，直到殖民现代性的出现和印度教徒与穆斯林教徒作为民族团体的形成，这个背景条件才变得不稳定，这样的说法并非完全错误。

宗教共存不再被认为是理所当然的，对共存的疑虑将他们推向公共领域，宗教共存成为一个有待讨论与公开阐述的话题。所有宗教必须相互和平，相互信任，彼此之间有基本的适宜，并且这一切如果受到破坏，必须恢复相互间的信任，关于这一想法的明确调用与辩护是必要的。这一点有时被规范地表达，有时仅仅是肯定。甘地为此使用的术语是“公共和谐（communal harmony）”。独立之后不久，这种观点在公共发言中被称为世俗主义，严格地来说，是政治世俗主义。国家必须呈现出平等敬信诸法（*sarvadharma sambhāv*）（对于达到终极善的所有途径，神，或诸神，所有的宗教，甚至于所有的哲学观念的平等对待）。但是，这不应该与所谓的多元建制相混淆，基于多元建制建立，国家与所有的宗教有正式关系，支持并帮助它们，而且它允许宗教在其所发展的方向上蓬勃发展，允许他们和他们所有的赘生物一起成长，例如，在米利特制和英帝国的统治。相反，国家作为一个分离于所有宗教的实体，其任务在于确保宗教团体之间的信任，并恢复基本的信任，如果或者当这个信任被破坏的时候。这种情况发生在当各宗教间的统治受到威胁，当多数宗教威胁到边缘化的少数宗教时。所以在这里，世俗主义与在印度被轻蔑地称为地方自治主义（communalism）相对峙——后者是一种对社区身份的感知或意识形态，在那里一个团体的身份、它的核心信念、实践和利益与另一个社区的身份和利益存在本质性冲突。

更一般地，世俗主义被应用于国家的特定行为，为了履行其主要功能，它必须与所有的宗教与哲学观念相隔离；那意味着促进某种社会特性，在宗教群体之间培养某种品质的特定的关系，甚至于在宗教多样性的情况下培养各宗教间的平等（模式 4）。

第二种观念更加野心勃勃，这种观念试图将提升社会关系质量的目标与解放的议程结合起来，不仅尊重所有的宗教与哲学，而且保护个人免受他们自己的宗教或宗教团体的压迫，换句话说，就是同时对抗宗教间（inter-religious）和宗教内（intra-religious）的统治。这是印度的宪法世俗主义（constitutional secularism）。

这个模型的几个特点值得一提。第一，多种宗教不是作为事后添加的可选附加物，而是作为基础的一部分出现在印度世俗主义的起点。印度世俗主义与深刻的宗教多样性密不可分。第二，这种世俗主义对多种

价值观有一种承诺，即自由、平等和博爱——这些价值观并不狭义地被认为仅仅适用于个人，而是被广义地解释为涵盖宗教社区的相对自主性，以及他们在有限和特定的领域的社会地位平等——以及其他例如和平、容忍和社区之间的相互尊重等更为基本的价值观。它有一个地方不但允许个人有表达他们宗教信仰的权利，而且让宗教社区有建立和维持对他们生存至关重要的和维持他们独特的宗教传统的教育机构的权利。

第三，接受特定族群的权利。因为它产生于一个深刻的多元宗教社会，它既关心宗教间的统治，也关心宗教内部的统治。虽然两种西方世俗主义观念只是偶然的为少数宗教团体提供了利益（例如，犹太人从诸如法国等西方国家获益并不因为他们特殊的需要和需求是通过公众认可来满足的，而是因为在以个人为基础的解放日程的指导之下更一般的社会重组），在印度的观念之下，授予了一些社区特定的社会文化权利。在教育等有限领域，普通公民权与社区特定权利是相容的。

第四，这种模式没有在宗教和国家之间建立一道隔离墙。当然有边界，但他们是多孔的。这种情况允许国家基于帮助或抑制的需要干预宗教，但不能控制或毁灭宗教。这种干预包括在非优惠的基础上向宗教团体的教育机构提供援助，并干涉社会－宗教机构剥夺他们自己宗教成员的平等尊严与地位的行为，例如它们对贱民（untouchability）的禁令，确保所有人，不论种姓，都有进入印度教寺庙的义务，以及潜在地其他一些纠正性别不平等的可能的行动。简而言之，印度世俗主义将分离解释为并非严格的排除或严格的中立，而是我所谓偏离了单方面的排斥或互斥的原则性分离。当我说原则性分离通过允许不同的处理方式同时允许介入或退出，我所指的是什么处理方式？首先，当国家通过颁布旨在中立地适用于全社会的法律的方式来干预宗教实践时，宗教团体可以寻求豁免。这种不干涉的要求要么基于法律要求他们做不被他们宗教允许的事情，或者阻止他们做他们宗教命令的事情。例如，锡克族要求免去强制性的头盔法和警察的着装规定，以满足伊斯兰教徒需要包头巾的规定。穆斯林妇女和女孩要求国家不要干扰她们穿戴黑袍的宗教要求。正确地或错误地，基于宗教理由的个人性法律或许可以被豁免。另外，犹太人和穆斯林寻求豁免星期天休息的法律，原因是这不是他们的宗教所要求的。原则性分离允许一种在大多数文化中被禁止或管制的，而因其

对少数民族文化成员独特的地位和意义在少数民族文化中被允许的实践。对于世俗主义的其他观念，这种易变性是一个问题，因为一种简单且有点绝对主义的道德，这种道德归因于压倒性的重要价值——特别是平等待遇、平等自由，或者个体公民权的平等。宗教团体可以要求国家控制干涉他们的活动，但是他们可以平等地要求为了给予他们特殊的援助，国家用某种方式干预，以便他们能够确保其他团体因为他们在政治团体中的社会支配地位通常能够获得援助。国家或许授予宗教官员执行具有法律约束力的婚姻，或拥有他们自己的离婚规则或方法。基于要求人们对他们未同意的法律负责可能是不公平的，原则上的分离允许这种政策的可能性。此外，它并不阻止公开辩护，即辩护基于所有人都可以赞同的理由。事实上，它鼓励人们追求公开的辩护。然而，如果企图达成的公开辩护的尝试失败了，它就要求有宗教信仰的公民支持和自由平等一致的强制性法律，尽管纯粹基于宗教原因。

原始性分离不仅仅是以特殊豁免形式进行差别待遇的方法。考虑到所有相关宗教的历史和社会条件，它甚至可能需要国家更多地干预某些宗教。作为积极介入的第一个例子，所有主流宗教和非主流宗教的一些节假日都被授予国家地位。所有由宗教社区管理的学校被提供补贴。非主流宗教拥有宪法规定的建立和维持其教育机构的权利。穆斯林拥有朝觐所需的低额资助。但是国家介入也可采用消极干预的形式。为了促进构成世俗主义的某种特定价值，相对于其他宗教，一些宗教可能需要更多的国家干预。例如，假设需要促进的价值是社会平等。这就需要部分破坏种姓和性别等级制度。因此，宪法禁止歧视贱民：印度教寺庙对所有人开放，特别是对前贱民，如果他们选择进入这些寺庙。印度教禁止了童婚，并引入了离婚权。同时，宪法上有可能在穆斯林人身法中进行基于性别的改革。

第五，它并不完全反对宗教的公共性质。尽管国家并不与某一特定宗教或更一般的宗教等同（第一个层面的分离），但官方的，因此也是公共的承认被授予宗教社区（在第三个层面）。该模型承认去公共化与去政治化之间的区别，以及不同种类的去政治化之间的区别。因为它并不敌视宗教的公共性存在，它的目的并不是将其去公共化。它接受一种形式的去政治化宗教的重要性。

第六，这种模式表明，在对宗教做出回应时，我们不必在积极敌意和被动漠视之间，或者不尊重的敌意与尊重的冷漠之间进行选择。我们可以结合两者，只要还有积极的尊重，就允许必要的敌意存在。国家可以介入以阻止某些做法，只要它表明尊重宗教团体的其他做法，并公开支持他们。这是一种对宗教复杂的辩证态度，我称之为批判尊重（critical respect）。因此，一方面，国家保护所有的宗教，使他们感受到一种有归属的平等，特别是弱势的宗教社区，通过给予他们社区特有的权利，使他们感受到有归属的平等。例如，建立和维持自己的教育机构和向由宗教社区管理的学校提供补贴的权利。但是，国家也严厉打击基于宗教的压迫、排斥和歧视。因此，国家致力于主动废除种姓等级制度。它解除对贱民的禁令，并强行为贱民开放所有印度教寺庙，如果他们想进入的话。

第七，通过从一开始就不将其承诺完全固定于个人或社区的价值观，以及不标注公共与私人之间的严格界限，印度的宪法世俗主义允许通过法院的情境推理，有时甚至于民主政治的开放动态范围内，允许就这些问题做出决定（在与第三个层面有关的所有宗教事务）。最后，对多重价值和原则性分离的承诺意味着国家试图平衡不同的、含糊的，但是同等重要的价值观。这使得它的世俗理想更像是一种语境的、伦理上敏感的、政治上允许谈判的安排——它确实如此——而不是一个由意识形态所召唤的，只由政治代理人执行的科学的教条。

一种有点强迫的、公式化的印度世俗主义就是如此运作的。为了实现和平、俗世的财富、尊严、自由、平等和博爱等所有的复杂的个人主义和非个人主义形式（模式5）的同等重要且有时会相互冲突的价值观，国家必须与所有公共或私人，或面向个人，或面向社区的宗教机构保持原则上的距离。我相信世俗主义的规范从根本上被第五种观念改变。

评估欧洲世俗主义

当被这些新的规范估价时，欧洲国家将有何遭遇？我觉得很糟糕。我以前说过，即便按照西方的标准，欧洲国家是温和世俗的。但基于这些要求国家对宗教多样性和两种形式的制度化宗教统治保持敏感，欧洲

民族国家甚至不是温和的世俗国家。由于对各宗教间统治维度的盲目，他们甚至没有意识到在这个维度他们并不是世俗的。也就是说在印度很明确被认为是反世俗的现象，在欧洲并不被这么认为。

因此，当依据这些新标准判断时，各种类型的制度性偏见开始出现在欧洲国家－宗教的安排中。尽管所有的一切都变了，欧洲各国仍然以这种或那种形式维持了基督教的特权地位。自由民主化和许多欧洲国家随之而来的世俗化，帮助非基督教公民获得许多正式的权利。但是，这种权利计划既没有体现为宗教间平等的政治制度，也没有有效地防止建基于宗教的歧视和排斥。事实上，它掩盖了多数主义，民族宗教偏见。因此，回到由宗教社区管理的学校的例子，人们发现只有两到五所由穆斯林管理的学校由国家提供资助。在法国，至少有一个由国家资助的穆斯林学校（在留尼汪岛），以及四五个新的私立的穆斯林学校，正与国家签署“协会契约（contrats d'association）”。在德国，情况可能更加糟糕：没有一个由国家资助的由穆斯林管理的学校，这是欧洲国家没有能够成为世俗的一个明显的例子。还有很多其他的。这些偏见在穆斯林面临的各种困难中是明显的。例如，这也明显地体现在许多西欧国家在处理头巾问题（最著名的是法国）时的失败，穆斯林建造清真寺并因此恰当的实践他们的信仰（德国和意大利）是被忽视的，对祭祀仪式（ritual slaughter）的歧视（德国），以及穆斯林的埋葬要求（丹麦等）都是被忽视的。鉴于最近伊斯兰恐惧症已经吸引许多西方社会的想象力——如关于丹麦卡通的争议和瑞士的尖塔问题——仅仅因为他们作为宗教团体成员的资格穆斯林公民很可能继续面临劣势。所有这些都是因为宗教间的不平等，因此是我所谓宗教间统治的一部分。

到目前为止，我已经谈到过欧洲国家处理穆斯林实践的失败。然而，如果没有恰当的（非强制性）的国家干预，在穆斯林中做出适当改革或许是不可能的。仅仅举一个关于面纱的例子。当然，在这种情况下，欧洲国家可能只是很乐意干预。但我的观点是这种干预意味着将会使温和的世俗主义发生巨大变化，一个主要的转变——从首先分离，然后仅仅支持宗教，到首先分离，有时支持有时禁止宗教——简而言之，即我所谓原则性分离。他们或许可以把他们通融的温和姿态放在一边，且对宗教的某些方面采取有限但敌对的立场。目前，大多数欧洲国家的

做法是提供很少的官方支持，并且，除少数例外，漠视大量的社会不宽容的现象。可能需要的是对某些宗教或其某些方面的大力支持，并减少其他支持，积极干预社会不宽容，也就是说国家试图尝试着手处理宗教间的和宗教内部的统治。

塔里克·莫多德提出，虽然我允许在第三个层次有很大的灵活性，我会采取更加严格的观点，且在第一、第二层面进行二分法区分。塔里克提出了一个案例，即便在这两个层面依旧需要很大程度的弹性，即便没有正式建制，这正是一些欧洲国家持续做的。这种长期的国家－宗教联盟更多的是国家结构的一部分，因此不能简单地被视为政策，因为政策随政府的重组而改变。

首先，我的第三个层面不仅包括政策，而且包括不容易随着政府变化而改变的法律。事实上，其中一些法律可能是书面或不成文宪法的一部分，因此可能更加难以修改。鉴于此，他们可以被合法的视为国家结构的一部分。因为我允许宗教和法律之间的大量互动，我可以很容易地同意莫多德的观点，即便没有正式建国，宗教仍然可以是国家结构的、具有永久性的一部分。

我自己关于政治世俗主义的观点同意这一点。然而，我认为在第一、第二层面，国家与宗教之间的分离应该相当彻底。与建立宗教的国家和神权政治国家不同的是，世俗国家不得与任何宗教的最终目标，或者任何全面的非宗教教义有本质的联系，具有本质上联系意味着将宗教的目的和广泛的非宗教教义本身纳入国家结构中。简而言之，这些宗教或非宗教的目的成为国家身份的一部分。他们将国家导向这个或那个宗教，或非宗教的世界观，先在地将国家推向特定方向，从而削弱了在第三个次面非常需要的灵活性。一个政治上的世俗国家必须避免它。同样地，在第二个层次的较强联系使得宗教个人在国家结构中担任官职变成强制性的。如果国家以这种方式被约束，它将失去自身的世俗性。当然，宪法民主国家可能要求来自特定宗教团体的一定数量的人，包括少数宗教人员，在法律上可以存在于议会。但是，这可能是为了消除宗教间的统治，在我看来这是一个世俗国家更合法的组成性目的。因为一个宗教团体的成员（包括宗教神职人员）的存在是法律的结果，是通过宗教间的统治实现的。我认为发生在第三个层次，而非第二个层次。在

我看来，第三个层次所需要的更大灵活性以第一、第二层次的一定程度为预先假设。假如没有这些不灵活的分离，一个国家将失去其世俗特性。所有在第一、二层次持续有本质联系的欧洲国家在他们的世俗性上有所妥协。

莫多德认为，国家－宗教关系的存在本身在规范上不成问题，它们在原则上是合理形式的世俗主义的组成部分，因为它们并不导致没有根据的宗教特权化。在我看来，宗教的特权化正是弱势的建制带来的。在第三个层面承认宗教是一回事，在第一、第二个层面给予其特权性承认是另一回事。莫多德并没有看到第一个层面的承认与第三个层面的定性不同。在第一个层面，它成为一种特权，并对国家身份是构成性的，因此违反了平等的基本原则，特别是宗教间的平等，或宗教与非宗教间的平等。他还主张，作为国家－宗教关系子集的一些机构形式与一些世俗主义的形式是兼容的，特别是西欧（除了法国）的温和的世俗主义。现实可能是这样，但这仅仅因为温和世俗主义的世俗性不够彻底。激进的世俗主义（radical secularism）不同于深层世俗主义（deep secularism）。激进世俗主义赋予世俗人文主义、无神论或独特的人文主义宗教之上的权力，因为这种特权在道德上是不恰当的，为了支持一种温和主义版本，激进的世俗主义必须被拒绝。然而，一种温和世俗主义所以是温和的，是因为它持续对一种宗教友好，但对其他宗教宗教漠不关心，或更糟糕的是，敌视它们，那么这种世俗主义必须被抛弃，并换成另一个版本，它对宗教间和宗教内统治抱有同样的敌视，并且批判性的尊重所有宗教与非宗教观点。

请允许我总结一下，如果只是保护脆弱少数内部群体的利益，在现有条件下将温和（即宽容）世俗主义扩展到穆斯林是不够的，因为现代（即民主）国家必须具有合法性，以便消极干预某些社会宗教实践。这部分地要求放弃温和世俗主义。它可能是非常困难的，因为无法欣赏深刻的宗教和文化多样性是现代欧洲的重要失败之一。据我所知，克服这个问题是比任何其他问题更大的挑战。甚至用于形容这种变化的概念资源也匮乏了。为了应对深度多样性的挑战，欧洲或许可能形成更好的、完全不同的另一种世俗主义观念。

虽然世俗主义在欧洲各个地方仍然是一种价值，因为世俗主义的意

义没有从19世纪发展到另一个更加适合深刻的宗教多样性的条件，它的过失不被视为对它的一种威胁。这也是欧洲世俗主义不够世俗的原因，作为一种结果，它事实上继续将所有形式的伊斯兰视作对世俗主义的威胁，没有意识到宗教穆斯林可能只是一种形式的政治世俗主义，并在这个过程中提供一个转移到更深刻、更丰富概念的机会。欧洲必须抓住这个机会，而不是压制其社会和文化问题，或允许它们积累，直到它们失去控制。它必然带来今天紧迫的社会所必需的、观念性的变革。目前为止，欧洲世俗主义不够世俗。

人文学科的当代挑战*

汪　晖

袁先欣　整理**

今天雾霾很大。刚才我们主持的同学说，我们“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下”。现在人和自然的关系已经走到了一个很紧张的氛围里。如果我们读一首诗，“千山鸟飞绝，万径人踪灭”。放在唐朝，那是写雪的，带点禅意；现在变成对雾霾的描写，有点像波德莱尔的《恶之花》，带现代主义的味道。我们说自然跟人的关系，比较多谈到自然的部分。我今天的话题实际是想探讨一下人的问题，尤其是有关人的知识，它的生成和今天面临的挑战。

要讨论当代人文学科的挑战，我们先需要讨论一点它历史形成的背景，当然我会以中国为主。不过，现代人文学科是在整个世界发生变化的过程中形成的，没有办法单独地、从一个国家一个社会的单一内部去讲，因此还是会涉及其他各个领域的状况。

我讨论的人文学科的历史形成，包含以下四个重要的前提。我先从这些历史前提的形成开始，说明我的问题。

首先，涉及现代的人文知识和传统的宗教知识，或带神圣性的经学的知识的关系。因为人文知识既是从宗教或经学内部发展出来的、又是脱离它产生出来的现代知识。其次，在现代历史中，人文学科实际是在与近代自然科学的知识关联和对其的挣脱过程中产生出来的。一开始人

---

* 本文系“人文清华”讲坛系列讲座之一，演讲时间：2016 年 12 月 20 日。

** 汪晖，清华大学人文与社会科学高等研究所所长，人文学院教授。

文学科要运用自然科学的方法去探讨人的世界，但是在这个过程中，又开始脱离自然科学的方法，寻找人文学科自身的、自主性的独特地位。再次，我想要探讨的是人文学科跟东西方的文化，或所谓的近代文明冲突之间的关系。我们现代的大学和它的知识谱系，很大程度上是从西方模式发展出来的。所以，知识的问题是与东西文化之间关系的问题密切相随，这个知识联系着现代国家的形成，也就是我们通常说的民族国家或者现代国家的形成，一个关于自己的民族和关于自己国家的历史以及它的思想知识被构造出来了。最后，是人文学科知识的形成跟文化运动，以及一个所谓新的知识阶层的出现，它的关系是什么。

我要沿着这四个问题先展开历史脉络，之后再沿着这个脉络来讨论我们今天面临的挑战问题。

现在讨论第一个问题。在欧洲现代人文学科是在神学，在中国现代人文学科是在经学逐渐失去它的支配地位和神圣性的过程中形成的。从总体上来说，现代人文学科是一个后神学、后经学的价值，也就是我们通常说的世俗的人的价值。所以，现代人文学科跟启蒙运动有非常深的关系，与欧洲的历史有非常深的关系。

我讲一个小故事。2001 年的时候，也就是“9·11”爆发的前两天，我当时还在参与编辑一份叫《读书》的杂志，当时我们邀请了一位法国的哲学家雅克·德里达到北京来跟中国知识界做一个交流。德里达现在已经过世了，那次他到《读书》的讲题就是大学和人文学科。德里达早晨乘飞机到了北京以后，去旅馆放下包后就出来了。他做了两件事，首先是一位朋友带他到天安门广场，因为德里达是欧洲 60 年代的一代，对中国抱有某种想象，所以他到了天安门广场，到处拍照片。他拍到毛主席纪念堂，照相机突然坏了，拍不出来，他发表了一个非常哲学家式的评论，他说：“毛主席真厉害，什么东西到了他这儿都是否定的。”他说的是 negativity，否定的。“否定”的意思，就是追问、质询、怀疑、批判的意思，这是德里达的叙述。他离开天安门广场以后，朋友又带他到了北海公园。上午有一些老人在那，有的唱歌，有的在地上用墩布写字，写的大概像是“千山鸟飞绝、万径人踪灭”这样的诗句。他看着非常好奇，这样的书写方式非常特别，用水在地上、在石头上写，写完就消失了。德里达是一个解构主义的大师，所以我说，他看

到的一个为了消失的写作，而不是为了要铭刻下来的写作。那个写字的老太太看他很好奇，就邀请他去写，手把手地让他用水在地上“走”。后来他到《读书》杂志，告诉我他的故事，就是这两件事，一个是关于现代中国质疑的传统，质询，什么东西都要问“怎么回事”，有一种批判的眼光；另一个是人文的修养和文化，书写、诗歌一直延伸到民间习俗和文化里的传统，这两个东西给他非常深的印象。

德里达跟我们座谈的时候提到人文学科和大学，说了这么一段话，我到现在还记得。他说：“大学是和一般所谓国家、市场或其他机制所确定的场所不一样的。大学是一个能够原则上独立地、无条件地提出真理、人的本质、人的形态和他的历史等等问题的地方，也就是能够无条件质询的地方。我们要追求真理，也要质询真理，大学拥有无条件质询的传统。”他说这个传统实际上是在探讨真理问题的时候，从中世纪神学内部的怀疑精神当中生发出来的。这就是现代哲学和传统神学之间纠缠和对立的关系：哲学既是从神学里面出来的，又发展出新的知识。所以现代大学质询的传统，在这个意义上并不仅仅是我们今天说的单独的人文学科，还贯穿在所有的知识领域里面，可以说是一种人文的精神。这个精神在很多的思想家、教育家看来，就是大学的灵魂。

一个大学如果没有人文教育、没有人文精神就不成为真正的大学，只是一个在20世纪20年代争论当中所说的“知识的贩卖所”。大学是有灵魂的，所以要培养人，要能够观乎人文，化成天下的，是这样一个独特的场域。但是同时，大学提出的又不是一般伦理性的要求，而是对真正知识的要求。

一次偶然的机会，我读到哥白尼在其著作扉页上写的两行字，有人说是孔子的话的翻译。这两行字用英文来说叫作“To know that what you know what you know, to know that what you do not know what you do not know, that is true knowledge”，有人说这用中文来说就是“知之为知之，不知为不知，是知也”。这是不是真正的翻译，我不知道。但我在读到这两个句子的时候，还是感觉到有某种区别。孔子所说的“知之为知之，不知为不知”，既有知识的问题，更多的是关于德性、道德、诚实，人对知识的状态、对知识的态度问题。哥白尼这个句子如果是翻译的话，似乎更多是挑战知识的边界：你所知道的只是你知道的，你并不知

道你所不知道的，因此激发人去不断地挑战知识的边界，追问知识的边界。传统的神学世界观，就是在这样的追问当中逐渐出现了危机，这是现代人文学科的出现。

《读书》杂志座谈之后，德里达教授问我，中国大学的产生和中国传统的儒学之间有什么关系？因为他的想象是欧洲基督教和现代人文知识的关系，因此他会问我这样的问题。

我们中国当然有非常丰富的人文传统，我们的诸子百家，齐国的稷下学宫，里面有自由的辩论、互相的争执、丰富的学术探讨。汉武帝时建立太学，立五经博士，其中也包含其他的知识、对经学的再探讨。中国一直有很长的传统。我们在唐代以后越来越兴盛的寺院佛学，本身就是很多论辩和研习经典、追问真理的场域。玄奘去印度取经，他在那烂陀参与了辩论，那烂陀被认为是印度历史上最早的大学，始于 5 世纪。我们说中国的稷下学宫可能是世界上最早的大学，实际的状况怎么样现在已经不知道了，但这是非常丰富的传统。从隋代建立、到宋代逐渐成形、到明清之际发展得非常成熟的科举制度，也是关于经典阅读、教育和考试的一套制度。当然科举的目的是选拔人才，是选官的制度，和现在的大学不一样。但是这些制度的不同要素的确也渗透在现代的教育体系当中。

这些是我们人文的传统，我们现在还能够从中汲取很多的营养，我们还要去反顾。但是这些知识在当时并不是我们所说的人文学科。这些学校、书院也并不是现代的大学。

一般而言，中国的现代大学是很晚起的，相比欧洲的大学类型而言更晚。我们最早的大学，可以说是洋务运动的产物，1881 年 8 月，直隶总督兼北洋大臣李鸿章奏请成立了北洋水师学堂。严复，后来也是京师大学堂的也即北京大学的首任校长，任总教习。北洋水师学堂一个重要的特点，我们从它的名字就可以看出来，是有军事的目的。它的课程每周除了学习中文的经籍，英文是主科，因为要学习国外的知识。课程包括地理、代数、几何、水学、热学、天文学、气候学、绘图、测量、枪炮操演、鱼雷、机械、仪器使用等。换句话说，就这个起源而言，跟欧洲从所谓启蒙运动、从神学世界观内部发展出来的（大学），是非常不一样的。它是对现代军事技术、富国强兵需求的产物。中国现代大学

制度的第一步不是直接从传统里衍化出来的。虽然它的很多要素是从传统来的，与传统有联系，但是它的主干、动机和目的，已经在富国强兵的构架下。

以后在戊戌变法时期，1898年建立的京师大学堂，也就是北京大学，它的宗旨是中学为体，西学为用，中学并用，观其会通。这个时候形成了普通学科、专门学科，然后又有了不同的七个科目，十三个学门。在七个科目里面包括了经科、法政科、文科、格致科、农科、工科、商科。十三个学门，诗经、周礼、春秋左传、中国文学、中国史学、政治、法律、银行保险、农学、地质、化学、土木、矿冶。我们大致知道，在这个时期形成了相对比较混杂的、眉目不是特别清晰的学科分类的、制度。经科、文科这些，大致可以划到我们今天所说的人文学科的范围，但在当时并没有简单的三大块，即自然科学、社会科学、人文学科这样明确的分类。大学改革很重要的一个推进作用，是在五四新文化运动的背景下，由北京大学开始了新的改革。

所以，我们基本上可以看到一点，现代中国的大学是救亡图存的产物，军事、工业、政治是大学得以产生的、非常重要的动力，这和早期欧洲从神学内部进行所谓无条件追问的传统之间有一定的差异。并不是说欧洲的大学不适应他们自己的变化，因为大学后来提供的军事技术、科学技术全世界都用，但最早的发源有所差别。

五四的新文化运动和五四的文化运动，我更倾向于用五四的文化运动来概括当时不同派别的思想。他们展开的这场文化辩论，追问各种各样非常真实的社会、政治、科学技术等各方面的问题。这场文化的辩论和文化的运动，的确体现了一种“无条件质问”的精神，它是一种真正的自由思想、自由思考，发布自己创造性见地的时期。

但这个时期也有另外一个特点，它是在强烈的救亡图存背景下所产生的一个文化运动，这个运动表达出的是跟传统的断裂，强烈的反传统倾向。所以，在这个过程中形成的新知，跟原有的以经学为中心的文史知识之间也发生了重要的断裂，这点我会稍后再来讨论。

当代的人文学科，我简单地概述一下，我觉得产生于两个“脱离”。第一，清华大学的人文学科也是在“文化大革命”结束之后才重新建立起来的。在那之前，严格来说，人文学科作为上层建筑意识形态

的一部分，属于中国社会科学的一个分支，它没有很独立地形成一个社会科学和人文学科的分野，两者实际上是不清晰的。

第二，我们也知道从1977、1978年开始，中国恢复了高考，这个新的考试制度是对“文革”时期另外一套工农兵学员制度的否定。这个否定似乎又有点像前“文革”时期、甚至传统的某一种考试制度的回归。所以，一方面跟旧的脱离，一方面又跟旧的联结，人文学科跟现代大学的命运一样，它是一个新的东西，但是里面不断地渗透了历史的渊源和要素。

这是我要讲的第一个问题，也就是现代大学跟传统知识、跟传统之间的关系怎么解释，人文学科的形成、人文学科作为一个关于世俗的人的知识，在现代中国的含义是什么，我讲的是这个。

第二个问题，我要把现代人文学科形成的第二、三个前提放在一起来讨论。

第二个前提是，现代的人文学科是在与科学领域支配地位的博弈中诞生的，既深受现代科学方法的影响，又力图证明自身不同于科学及其方法的自主位置，要强调自己的自主性。第三个前提，现代人文学科是在东西碰撞和现代民族国家形成中产生的，它的学术分科深受欧美大学学科分布的影响，也与现代国家或者民族国家的自我叙述密切相关。

开始我们说过，现代大学的诞生，对于富国强兵、科学技术的要求非常高，它的学科的形成，事实上跟科学观念有非常密切的关系。我们都知道“科学”这个词的形成，一直到大概20世纪20年代前还是不稳定的，有时用“科学”，有时用“格致”，还有时用“格物”，等等。“科学”这个词最早的翻译，由西方语言的“science”变成中文的“科学”，最早是1874年。日本明治维新时期，有一位思想家叫西周，当时日本有个《明六》杂志，是日本近代知识启蒙的刊物，西周在这上面翻译了英国一个百科全书的内容，其中他大量使用汉字，来翻译西方的文字、概念，其中就把science翻译成了“科学”。科学是什么意思？是分科的专门之学。而西周知识上所受的最大影响，来自欧洲的一个哲学家奥古斯特·孔德，他的五科分类，把整个知识分成五大类，天文学、格物学、化学、生物学、社会学。孔德的方法就是实证的方法、归纳的方法。也就是说，这是自然科学的方法，但可以贯穿所有的知识领域：

伦理的、道德的、审美的、情感的领域，和我们观察其他自然事物一样，都可以采用科学的方法。

所以，科学这个概念在当时是一个总体的概念，里面并不区分出严格的人文学科和自然科学的分界。在同一个时期，如康有为编的《日本书目志》，或像严复等人建立的知识谱系，大致都如此。他们认为科学的方法可以囊括所有知识领域，无论是关于自然的、社会的，还是人本身的，都可以用自然科学的方法来解决，所以没有严格的分野。

但是一个新知识的时代在取代了旧世界观的时候，没有自己的灵魂是不可能的。所以，在日本明治时期，西周所建立的整个知识谱系，是要把所谓统一观，或者哲学作为科学的科学拎出来。也就是说，在一个按照实证程度排序的金字塔式知识分类和结构中，最高一层是形而上学，是统一观，是哲学，它来指导整个知识系统。所以，人文这个跟形而上学、哲学有关的领域，是凌驾于整个知识之上的。晚清时，近代中国的翻译大家严复，一个带有启蒙色彩的思想家，也建立了类似的知识谱系，他用中国传统的天、地、人三层结构来构筑知识的谱系。位于这个谱系最高地位的，有点像西周说的形而上学或者统一观，是他所说的玄学，或者是“炼心制事”之学；以后他又把玄学替换为群学，就是我们今天所谓社会学，但是这个社会学不是作为一个学科的社会学，是作为安排整个人类世界知识谱系之独特灵魂的社会学。所以最高层或者是玄学，或者是群学，中间层是农学、兵学、航海、机械、医药、矿物，底层是算法、化学、电学、植物，是这样一套知识的谱系。

所以，我们可以看到，对传统世界观，包括对传统学制的冲击，首先来自关于自然的知识。依靠实证的知识建立了自己的、科学的世界观，来替换传统的世界观。科学在这时扮演的角色不仅仅是一种自然的知识，而且是一种信仰、一种价值。所以，鲁迅先生在1907～1908年的时候，曾经说这是科学的宗教。科学取代了旧的神学，已经像宗教一样变成了我们价值和方法的来源。正因为如此，近代中国的社会变革、甚至革命，都是跟科学连在一起的。晚清的无政府主义革命家吴稚晖说过：“科学公理之发明，革命风潮之膨胀，实19、20世纪人类之特色也。”我们可以看到，整个知识的变迁跟社会变迁密切相关。也正是在这样的过程中，产生了对科学及其限度的思考。从晚清到当代，都持续

不断地有人探讨科学的边界到底在哪里。晚清时的章太炎，鲁迅的老师，他批评所谓科学公理的世界观，进化、唯物、自然这些科学的概念都是一种信念，它们是有限度的，背后是有权力的，这是他的再思考。

有意思的是，近代科学在进入中国的时候，是跟战争、军事冲突、文化冲突密切联系在一起的。从19世纪鸦片战争以来，中国因为所谓落后挨打，不得不去思考：东西之间是什么关系？为什么在战争中，西方列强赢了，我们输了？我们有这么长的传统，我们甚至也有不少先进的武器，结果却输了，原因是什么？有很多人探讨这些问题，我们暂且不去说它。我举这个例子的意思是，这时产生对西方文明和中国文明的一些类型化归纳。我们讲中体西用，过去从洋务运动就开始讲中体西用，中西或者东西的关系，成为从19世纪晚期到20世纪很长时期内环绕我们思想领域的一个重要问题。

那个时候他们认为西方首先代表的是什么？梁漱溟先生在1922年出版的《东西文化及其哲学》，把中国、印度和西方做了一个对比，进行对比的这两种文明是非常不一样的，梁漱溟之前的杜亚泉等人都提出过这个问题，甚至还有李大钊。他们说西方是动的文明，东方是静的文明；东方是玄学、艺术、意见、玄谈、本体、思德、古化，或者说就是怀念古代，中国和印度都代表这样的方向，还有人说中国是道德的、伦理的、审美的、情感的等这样延伸性的叙述。西方是什么？西方首先是科学，学术、知识、论理、逻辑、现象、公德、进化，进化是往前的、注重当下的，不是怀念古代的。所以对这一代中西文化论战者来说，科学的问题不仅仅是知识的问题，玄学的问题也不仅仅是道德的问题，它们所指涉的是科学和玄学所代表的两种不同的文明。在他们看来，西方文明当中所有的科学、政治、经济、道德、法律、思想等都是科学的、理智的、认知的；而在玄学的文明当中，所有的科学、政治、经济、道德、礼法、思想等，都是玄学的、艺术的、直觉的。这是东西文化论战当中出现的非常重要的一个论述模式，这个模式作为知识在今天看来问题是非常多的，我们可以批评检讨它。

不过，对于理解我们近代的知识来说，这段历史是需要记住的。1923年，也就是距今90多年，我们清华大学有一位著名的人类学家吴文藻先生，他邀请了一位当时非常有影响力的政治学家，也是参与了很

多改良运动的重要知识分子，名叫张君劢。张君劢早年曾在日本早稻田大学学习经济，后来到柏林大学研究政治学。1922年，他陪同一位德国哲学家杜里舒来访问中国。1923年吴文藻先生知道他回来了，邀请他到清华大学做一场演讲。清华大学的同学大部分是预备到美国留学的、学习理工科的学生。张君劢先生1923年的演讲题目就叫作《人生观》，这个讲演后来发表在《清华周刊》上，大家可以在清华校史馆或图书馆查到他的文章。我们知道1922、1923年是第一次世界大战之后，欧洲知识界也在反思，战争和一个先进的科学技术的时代所造成的对人类毁灭性的打击是怎么发生的。欧洲的知识分子在思考这样的问题时，把眼光也同样投向了东方。这是为什么那个时代，杜里舒、倭铿、柏格森等对现代性、现代社会进行反思的西方学说在中国也开始流行起来了。张君劢在清华大学的演讲，提了如下五个主要的观点。

第一，他说科学是客观的，人生观是主观的。第二，科学是论理的方法，是逻辑的、推论的方法所支配的，人生观是起于直觉的。第三，科学是可以分析的方法，人生观是综合的。第四，科学是因果律支配的，人生观则为自由意志。第五，科学起于对象相同的现象，而人生观起于人格之单一性，换句话说，人生观是多元、多样的。

张君劢认为科学无论如何发达，人生观问题的解决绝非科学所能，惟赖人类自身而已。这里提出了一个科学限度的问题。之前我们谈到的科学方法，从西周到严复，都认为科学的方法本身能够提供道德的基础、伦理的基础、一切知识的基础。但是，到张君劢提出这个问题的时候，他实际是提出了科学限度的问题，而这个限度是跟当时东西文明的论战关联在一起的。1915～1920年前后发生的东西文明论战，更早的根源事实上从晚清就开始了。知识的问题和文化的问题是密切联系在一起的。所以张君劢说："吾有吾之文化，西洋有西洋之文化。""自孔孟以至宋元明之理学家，侧重内心生活之修养，其结果为精神文明。三百年来之欧洲，侧重以人力支配自然界，其结果为物质文明。"换句话说，他把物质文明和精神文明类同于西方文明和东方文明的差别，最终把文明的差别转换成不同知识类别的差别，伦理、审美、情感、道德的知识，不同于归纳、演绎、分析或重建的科学的方法论，需要另外一套方法来解决。正因为这样，张君劢告诫清华大学学习理工科的、要去美国

留学的学生们，他说："我的意思，就是要诸君认清今后发展之途径……若专恃有益于实用之科学知识，而忘却形而上学方面，忘却精神方面，忘却艺术方面，是绝非国家前途之福。"也就是说他要求学习理工科的人，也需要对艺术、文学、文化、审美、精神方面有所关注。我们可以看到从东西文明的论战到科学和人文之辩，也就是科学和玄学的论辩，因为他1923年这篇短短的文章，引发了中国知识界的轩然大波。中国知识界的各方人物都卷入了这场论战，我们清华大学的梁启超先生是介于中间的，他说要认识自然一定要用科学方法，人们的情感一定要用直觉的或其他不同的方法。胡适、丁文江这些新文化的科学派则认为科学方法能够解决所有问题。更多的知识分子逐渐卷入了科学和人生观，也叫作科学和玄学的这场大论战，这场论战发生的同时，正是中国学制改革的时期。

在这个过程中，因为这场论战，各方面的人都去讨论知识的分类问题，自然科学的知识、关于人的知识、人的知识当中不同的内容，到底应当放在什么知识谱系和学科的什么位置上，这构成了一场大讨论。也就是说，他们要讨论科学和科学以外的知识。从西周到严复，知识就是科学的知识，科学的知识是囊括一切范围的。但到了这时，科学之外还有别的知识，那知识的边界在什么地方？这就是当时要探讨的重要问题。

所以，当时的这场冲突、斗争，我们用这样的三个特点来概括它。第一，用精神的多样性来对抗科学的普遍性，强调人是个性的、不同的，不能用普遍性来解释。第二，用不同的文化和历史来对抗科学的文明及其普遍意义，每个文明有不同的意义，科学文明不是替代所有的文明。第三，用主体、个人的差异来对抗科学的同一性。所以，在这场冲突中，不是中体和西用的差别、东方文明和西方文明的对立，而是科学和玄学、物理和心理、理性和直觉的对立，构成了这场科玄学论战的主要问题，所以它变成了一个新的知识再分类的过程。这是一个分科之学形成的新过程。

正是在这场辩论中，许多知识分子强调，他们要求的不仅仅是在科学知识领域之上保留形而上学的领地，这个主张在西周、严复那个时期一直存在；他们还要求在科学知识之外建立自主的心理学、伦理学、社

会学、政治学、经济学等领域，将形而上学、审美、宗教、道德伦理、文学，从科学的范围当中分化出来，变成一个自主的、相对独立的领域。所以人文学科是从科学分类学当中分离出来的，与自然科学并列成为现代大学学术分科体制的一部分。到今天，我们有理科、工科、社会科学、人文学科，这个分类的区分方式是近代的历史变迁、文化讨论影响到知识分类的结果，但是知识的变迁又很明显受到了西方现代知识分类学的影响。以人文学科来说，人文学科最核心的部分是文史哲。文学、史学、哲学都有自己长远的、思想的和知识的传统，但是文学、史学、哲学的分类和我们传统知识分类是不一样的。中国传统知识分类有所谓“六艺”，礼、乐、射、御、书、数，有汉代确定的“七略”，以后最通行的是经史子集“四部”的分类。这样的分类跟我们现代人文科学的分类不同。我们看经部里有《诗经》，它是诗，可它是经学。集部里什么样的文类都有。再比如经学里，《春秋》是经的部分，可是按照我们现在的分类来说，《春秋》同时可以被看成史的一部分。更不要说子学的变化。这里有相当大的变化。

事实上，到晚清和现代初期，这些分类都不是稳定的。近代的国学大师章太炎先生，他说：“文学分三向论之，一论著作之文与独行之文有别；二论骈体、散体各有所施，不可是丹非素；三论周秦以来文章之盛衰。”他说的文学概念跟我们近代作为一个学科的文学概念很不一样。“哲学”完全是西方的 philosophy 这个词的对译，同样也是日本的西周先生用汉字翻译的一个词。可是西周在翻译时用过很多词，有穷理学、理学、性理学、希贤学、希哲学，后来稳定下来叫作哲学。到胡适先生写《中国哲学史大纲》，冯友兰先生写《中国哲学史》，哲学的范畴就稳定下来，从西方的哲学，变成了我们研究中国自己思想的主要范畴。可是这个范畴并不是原生的，是从现代西方的知识分类里产生出来的。我们讲史学，中国有非常丰富的史学传统，18 世纪中国重要的一个儒学的或者史学家章学诚先生讲，“六经皆史”。这样的史的概念，不是我们今天所说一般意义上的史学的意思。实际上龚自珍还说过：“史之外无有文字焉”，一切都是史，但这样的“史”的意义，并不是我们现在说的历史学作为一个学科的意义。严复先生说过一段话：“所不举历史为科者，盖历史不自成科”，历史不能成为一个独立的学科，“历史

者，所以记录事实，随所见于时界而历数之，于以资推籀因果揭立公例者之所讲求也，非专门之学也”。这是晚清时他翻译西方学术时在注释当中提到的一句话，我摘出来了。也就是说，文史哲的分类作为今天学科制度的形成，完全是现代的产物，它的知识分类谱系，跟传统的知识分类谱系，虽然有传承、渗透的关系，但从结构上来说不一样。这也带来了另一个问题，近代的分类学是从欧洲分类里面产生出来的，所以很自然的，这个知识背后是以西方为中心的知识分类谱系，仍然是我们今天学科体制一个非常核心的部分。

所以，到了今天，我们应当重新去思考这些分类谱系和它的知识，在不同文化、地域当中的意义和我们怎么看待知识分类的问题。其实科学和人文学科的关系，包括它的分类，在不同领域里面也是非常不一样的。即便在西方，这也是颇具争议性的问题。

20 世纪西方的哲学家，对于科学和哲学的关系也有着不同的看法。曾经访问过中国的大哲学家罗素说，哲学是不能脱离经验科学来追问的。就是说，罗素要求跟自然科学、经验科学之间形成密切的关系。另外一个也同样伟大的哲学家维特根斯坦说，如果哲学追随着科学的脚步走的话，只会走到无穷的黑暗当中去。也就是说维特根斯坦要强调哲学领域的自主性，虽然他被看成是一个分析哲学家，但在哲学和科学的问题上，他更强调哲学自主的领域。

最后一个方面，现代的人文学科跟知识界新知识群体的形成有着密切的互动关系，所以专门化的学术研究和思想文化运动相互促进，这是近代人文学科和思想发展非常重要的一个现象。我们都知道晚清的时候，康有为、梁启超、章太炎等人卷入政治的辩论，同时也卷入大量知识的辩论。20 世纪建立民国后，1915 年出现了文化运动，出现了不同的文化派别，发生了剧烈的文化冲突和斗争，一直到五四时期。我们可以看到新的文化运动激发起的思想争论对于现代知识的促进作用，并且使得一代学者跟社会、政治甚至科学变迁保持着某种密切的关系。比如我刚才说的科玄学论战里面，丁文江是科学家，梁启超、胡适通常被我们看作人文学者，可他们是作为一个知识群体、一个所谓知识界在互相辩论，他们不是停留在各个有局限的、纯粹的分科之学里发生争论的。

如果没有独立的知识领域，没有知识界的争论，人文学科的发展、

思想的激发是很困难的。一方面，没有分科之学、没有专门之学，任何一门知识长足的发展都是很困难的；但是如果没有知识领域的相互激发，思想能够把握时代脉搏、抓住核心问题、提出人们关心的共同问题的能力又是有限的。所以思想运动跟学术发展之间是有密切关系的。

80年代也有过文化的争论。我自己在90年代有幸结识《读书》杂志的作者，后来也成为编辑。《读书》杂志在我们做编辑的过程中，我常常说它是圆桌：来自不同领域、思想派别、观点立场的人，可以在这个圆桌上发生重要甚至激烈的辩论。这些辩论能够促进知识的发展，促进年轻一代探求问题的热情。这跟今天的条件非常不同，我们今天的大学里，很多知识领域包括学术项目，都是以项目为指导的。算学术成果的时候要看SSCI、CSSCI等这些所谓的统计制度，表示我们的进展。但是在19世纪到20世纪那么长的思想进展当中，恰恰是最灵活的思想争论所激发起的学术和思想的进展最值得我们重视，而不是这些统计的数字，同时这样的进展能够促进我们知识的生成。

所以，我觉得这四个历史前提，能够让我们对现代人文学科有个基本了解，明白它的力量、限度和弱点，理解今天遇到了什么问题。我个人觉得今天的问题都跟我们提到的人文学科的前提有密切关系。

我要提到的第一个人文学科面临的挑战就是，伴随着全球化、区域化的进程，人文学科的内容和分科都面临新的调整。因此需要讨论如下问题：如何估价现代人文学科的学科分布？如何思考人文学科与不同人文传统的关系？

我先从后一个问题、人文学科的不同传统开始。我刚才说到分类，现代分类跟传统知识之间的差异问题，事实上这个问题并不仅仅是中国的问题。我们到不同地区去看，不同文化里都有自己文化的内容和一套规范，有它历史形成的脉络。但是这些脉络今天几乎无一例外地被包囊到一种西方式的近代分类学里了。我们怎么去估价自己的人文传统，我们怎么估价在这个人文传统当中产生的旧成果和新成果对于当代的意义？我们要重新去看待这样一个问题，这是现代历史这个学科形成过程中自然被排斥和压抑的部分，我们要重新调动起来。在今天的知识分类里，我们需要重新思考现代的学科制度跟我们自己的知识传统、文化传统之间的关系问题。

我刚才也说了，现代的学科制度是跟东西关系、跟现代民族国家的形成有密切关系的。在人文社会科学领域里面，只要举一个简单的例子，就可以看到两种不平衡的分类。一种是从19世纪开始，由于帝国主义和殖民主义的历史，许多帝国中心地区的国家发展出了大量关于周边地区或地球上其他地区的知识。人类学、宗教学、历史学和其他的学科，都是伴随着帝国对世界的扩张产生出来的，这就是所谓早期的区域研究。这个研究到二战之后又跟冷战的构造密切有关，如果我们今天去看英国、美国，甚至日本一部分的知识，跟它的早期帝国经验是有密切关系的。而在其他许多国家，为了建立自己的民族独立，大量注意力主要集中在自身历史上面。这不是偶然的现象。我们看一看历史系，不仅是在中国，哪怕是德国这样的西方国家，它的历史系里面一定是自己国家的历史研究占据了整个学科的绝大部分。我有一次在德国，当地说他们的历史系大概75%以上，甚至到80%的学者、教授是研究德国史的，其他20%多一点研究全世界的历史。这个跟美国的情况是有所差别的。美国有非常发达的区域研究传统，这跟美国的历史有关。在我们中国，很明显，至少在当前，我们关于整个世界的知识除了关于我们自己的知识，主要是关于欧美的知识，发达国家的知识。关于亚洲周边、非洲、拉丁美洲，中国在世界范围内有发言权的学者寥寥无几，整个知识领域处在非常弱的状态。更严重的是，由于知识领域相对的弱，也难以激发起人们投身于这些知识工作的热情，年青一代，青年才俊很难进入这些领域。这个问题在今天我觉得尤其需要改变。首先要改变我们知识的视野和分布。第二种改变是要超越过去殖民主义的知识、冷战的知识，形成新的、全球的关于不同区域的知识，人文的知识。这些知识不仅是在分类意义上，而且要提出自己的世界观和价值观的问题。

昨天，人文社会科学高等研究所邀请乌干达的一位学者马哈茂德·马姆达尼（Mahmood Mamdani）到清华做讲演，他在讨论中问道，中国在非洲做了很多基础建设投资，但我们还是想知道，中国到底要给这个世界什么样的新秩序，什么样的新想象？有没有这样的新秩序和想象？这不光是知识的问题，也是价值和世界观的问题。全世界的人都在看这个问题，我觉得这对我们是很重要的挑战，对大学将来的变革也是一个重要挑战，这是第一个挑战。

第二个挑战，经济全球化的进程并没有把人类导向一个彻底的、用社会学家韦伯的语言叫“脱魅”，也就是从宗教世界领域脱离出来的世界。德里达说“无条件追问”，追问以后好像神学世界观垮掉了。但今天是什么现象呢？恰恰相反，伴随着世俗化、市场化的深化，宗教和各种传统出现了复兴的迹象，在这个语境中如何界定人文学科的使命？人文学科似乎是介于两种力量之间。一种是经济的力量，尤其是拜物教的力量。人的价值、人的精神在这样的拜物教面前到底处于什么位置？这是我们人文学科要提的一个问题。另一种，恰恰是由于这样的拜物教的盛行，对它的反动重新出现了，并不是说过去没有，而是世界范围内又出现了宗教复兴的现象。人文学者、人文学科的形成本身就是在跟宗教世界观的斗争、博弈、纠缠，既内在于它又摆脱掉它的历史过程中诞生的。所以过去常说，现代的社会科学、人文学科是以上帝之死作为前提的。但现在，上帝没死，上帝又复活了，而且是诸神在复活。在这种现象底下，我们人文学者，尤其是中国的人文学者如何处理这样的问题？我们都知道每个不同的传统，包括它的宗教传统，都包含着值得我们继承和发扬的部分，我们可以从中寻找到一部分价值。但人文学科本身是关于人、不是关于上帝的知识，它是新的知识。世俗和宗教的分野，本来也是在欧洲启蒙运动历史里产生的。中国现代人文传统能不能提供一些方法和价值观，去理解这样的当代现象？

另外，中国不像欧洲，不是在一神教历史里出现的文明。中国从来都有不同的宗教和其他文化因素，它的主体是人文的，或者说是世俗的，虽然在这里使用“世俗”已经有点问题，因为世俗概念往往是跟宗教二分产生出来的。可是在中国，世俗的问题跟宗教的问题似乎没有那么大的分野。在中国历史里，那样一种比较能够容纳多样性的人文传统，对于当代世界有没有一些意义？我在这儿不给出一个答案，我希望大家能够思考这个问题，因为这是发生在我们身边的现象，我们人文学者有必要思考这个问题，这个问题挑战的是现代知识的许多前提。我们都知道在欧洲，包括北美，他们在讨论最近的宗教问题时，重新讨论的是政教分离、政教重组、公共和私人领域之间的分界，这些分界是现代自身构成的，既是它的知识前提，似乎又是它的信念来源。正因为这样，这个挑战除了一般我们说的宗教问题，提出的也是知识上的挑战，

我们需要回应这个挑战。我们用什么样的思想和学术的资源回应和思考这些问题？这是我提出的第二个问题。

第三个挑战，我刚才也已经反复讲到，现代的人文学科是在和自然科学的联系与分离当中诞生的。如今，人工智能、基因技术、生态科学等发展，正在对人类的存在方式产生影响。在学科分立的条件下，如何重新界定人文学科与自然科学的关系？人文学科如何既从自然科学的发展中汲取营养，又对它的发展保持批判性的反思？这是整个现代人文学科的使命之一。20 世纪出现的一个状况是，因为科学主义将科学方法运用到一切方面，对科学主义的批判使得人文学科获得了自主性。在获取人文学科自主性的同时，渐渐使得人文学科的训练和它的知识领域，与自然科学的进展之间脱开了距离。今天我们看基因技术或者人工智能，它改造的是什么？基因技术可能会改造生命本身，人的再生产有可能因此发生变化，人的寿命由于财富的积累、技术的发展也会发生重大的变化，人的社会关系不再是家庭关系或普通的社交，也在发生重大变化。我们现在有了数码技术，在网络上，年青一代几乎与生俱来，他的社会关系、社会身份很可能是多重的，传统的社会科学、人文学科对于人和身份的认识，可能由于对技术的不了解，或者是不能内在追踪它的发展去理解这个变迁，而无法对这个现象做出有效的回应。也就是说，自然科学的发展本来提供了我们一些机会，但是我们需要对这个过程、对它的边界加以反思。我们继承近代以来对科学主义批判的成果，但是同时如何思考整个现代的社会和现代科技的发展对我们人和社会的影响？我们关于人和社会的知识如何跟自然科学之间重建新的关系？既是相互联系的，又能够有批判的、自主性存在的，这个新的关系到底在哪里？这是我们今天要探索的重要问题。

第四个挑战，我刚才其实也提到了，数码技术的发展使得人文研究的领域和边界发生了重要变化，尤其是跨语言、跨地域、跨文化的研究，因为技术发展而获得了新的空间。怎么样去估价数码时代的人文学科，这个关系到底是怎么样的？一定程度上，数码技术所提供的新空间也是一种所谓空间革命，我们讲空间革命，过去是陆地，到近代西方科学技术的发展，尤其航海技术的发展、海洋时代的到来，是新一轮空间的革命，导致了人类对于国家、主权、领土范围、整个自然的边界，和

各种各样的知识，因为空间革命发生重大的变化。那么新一轮的空间革命带来的变化是什么？人文学科的学者和不同领域的学者有必要思考这样的问题，回应这样的挑战。

最后一点，也是刚才我已经提到的，学术分科条件下的挑战。学术分科有其合理性，如果学术没有分科，是很难持久积累和发展的。但是人文学科、人文教育如何能够成为新思想的发源地，而不只是一般意义的专门知识的积累？如何在专业化的背景和市场化的条件下重塑一种真正具有自主性的知识领域和知识界？也就是说，它要形成一个文化的和知识的新空间，来思考这样的挑战。我觉得这是在19、20世纪，无论是中国还是其他地区都可以看到的成果。如果没有一个相互激发的知识、相互自主的知识领域，新思想的发源是比较难的，专门学科之间跨界的对话是比较难的，这些知识领域的对话和不断涌现的社会和现实问题之间关联的呈现也是比较难的。

所以，在这些意义上，我们确实有一点困惑。一方面今天有越来越多的物质资源，包括研究的资源，越来越系统、制度化的研究条件好像在改善。但是另一方面，反过来说，这样的知识领域反而变得越来越少了。今天的当代世界是什么样的世界呢？当代世界在我看来，是19世纪和20世纪形成的那些基本前提和范畴遇到巨大挑战和危机的时代。我们看看美国的选举、英国的状况，包括我们自己社会许多的变迁，我们既有的知识范式很难完满地解释这些问题。我们今天看到的绝大部分反思，如果看媒体各种各样的讨论，绝大部分是技术性的，市场波动、金融波动，我们请一个学者去讲一讲，但很少再出现在19和20世纪针对这样的现象大规模的知识的运用和文化的讨论，因为现在需要讨论前提性问题的话，没有新的知识领域的形成是比较困难的，很可能一个知识领域不断往前的过程，是被它的自身逻辑、被资本投资的逻辑、被其他逻辑推动着，而无法反思它出发的前提和最终要达到的目标。这是我理解的今天人文学科面临的挑战，这些挑战事实上也在挑战人文学科在近代形成的那些前提，我们到底怎么思考这样的问题？

我今天讲的基本上是关于人文学科的历史和面临挑战的讨论。我希望激发更多同行、朋友和同学们共同的讨论和探索。谢谢大家！

问：汪晖教授您好，我是清华大学人文学院的学生，人文科学实验班的同学有许多对自己未来比较悲观的看法，觉得学这个专业很难生存，这很大程度是因为人文学科没能受到中国社会应有的重视，但是假如我们没有这代人的努力，这个现状可能无法改变。这种相互影响或许会变成人文学科未来发展的恶性循环。您对这个现象怎么看？

汪晖：谢谢你的问题，我觉得这是一个很有现实感的问题，而且一定程度上有普遍性，不仅仅是中国，可以说全世界都有这个问题。大概是两年前吧，我应邀到达沃斯参加一次讨论，当时有哈佛大学的现任校长，芝加哥大学校务委员会的一位主席，还有《经济学人》的主编等，我们讨论的就是数码时代的人文学科和它的命运。为什么提出这个问题呢？这个问题跟你提的有相似性。很多大学事实上出现了许多人才包括青年人才不能进入这个领域的状况，因为人才进入了更加实用的学科，比如去读商科、法律，或别的容易找工作的学科，不到人文学科来。当然，那些比较出名的大学没有大问题，特别是在国外，因为他们招募的大量学生是国外留学生。但是，其他大学的人文学科学生越来越少。我想要说一点不那么悲观的状况，相较而言，似乎是中国大陆、台湾等地，对于人文的重视和社会资源的投入，恐怕还是在高速增长的过程中，它跟我们大学制度的扩大有很大关系。在中国这样的社会里面，以今天人文学科的规模而言，我觉得还是有很大的空间。

更重要的一个问题是人文学科的必要性。我刚才已经讲了，当代社会的问题，包括我们今天遇到的雾霾问题，既需要科学的解决，也需要人文的思考。要不然我们不知道我们发展到哪里去。这些问题是有现实性的，也是有用武之地的。我当然希望更多的年轻人能够投身这项事业。

问：高考改革的主流是六选三，取消了文理分科，这对人文学科的发展能够带来什么影响？怎么帮助高压之下的初高中生树立独立思考的能力？毕竟理解这个学科真的有点困难。

汪晖：谢谢，我恐怕没有特别好的能力回答这个问题。取消分科，就我个人而言，我觉得是有道理的，过早把文理完全分开本身是一个问题。我刚才特别提到，人文学科从人文知识最初的形成来说，不是在我们后来所说的学科意义上产生的，它是一套追问，不同的知识领域里都

可以有人文的精神。我刚才提到哥白尼，他当然是被看成科学家，不过他的理论、思想本身也是一种人文资源。所以，不要过早地分科，我个人觉得是有意义的。我们现在也在做通识教育，通识教育意味着大学里许多同学在入学后、在高考后的一二年里面，还可以有更综合的教育，其核心的问题是比较完备的知识和人的养成。即便从最实用的意义上来说，这样的教育方式也可能是更有前途的。

问：自媒体时代，每个人似乎都获取了发声的方式和话语权，专业性和知识背景，甚至逻辑性变得不再重要，情绪化表达更多地取代了逻辑思考，可以说科技发展带来了话语平权。失去话语垄断的知识分子该如何做？

汪晖：这是一个很大的问题，全世界都受到挑战。自媒体我自己用得不多，可是它是影响非常大的一件事。最近美国的大选是一个典型的例子，几乎所有的主流媒体都一边倒地支持希拉里，可结果是特朗普上台。据说研究社会媒体的早就有人预测特朗普可以成功。不仅仅是知识分子，而且也是传统媒体的位置问题，传统媒体在新的社会媒体崛起背景下面临巨大的挑战。就像刚才有位同学问题提到的，讨论不能是完全理想化的，学术讨论和思想讨论都有一定的规定性，不是说随意地发表意见就可以。在这点意义上，我觉得学术的自主性仍然很重要，不能只是说有了每个人发言的机会就可以了。更重要的是我们现在看到的社会媒体，自主的程度有多高？我还在观察中。因为我看到大量流传的知识其实是成批量的，这也就意味着我们设想的每个人独立发声这件事情并不那么简单，它受到的各方面的影响其实是很大的。

关于知识分子我还要回应一点。昨天我们跟非洲的学者讨论时也涉及这个问题。在我看来，所谓知识分子就是一种追问的状态，而不是一种身份，不是受过什么教育。传统上，上过高小就是知识分子了，也可以这么说。但我想说的知识分子是具有追问状态的，那个状态下，我把他看成一个自主的、批判的、具有创造力的知识状态。我从那个状态来观察人，而不是从身份的角度来观察人。如果从身份角度来观察的话，大家都知道今天所谓公知，已经变成近乎贬义的概念了，因为他没有提出真正有质量的问题。他如果是真正有积累、有质量地提出问题，人们不会质疑这个状态。所以，我觉得在今天媒体的条件下，重新探讨知

识、知识分子和学者几者之间关系，是一个新的问题。

问：一位来自媒体直播里的网友的问题是：我们进入社会以后经常感到迷茫，是否应该去宗教中寻求精神寄托？

汪晖：这个涉及每个人不同的信仰和传统。我自己是一个人文学者，我也不是一个信徒，我觉得在今天对于青年一代来说，有一种更深的人文关怀和思考是非常必要的。就我个人而言，因为当代世界的变化和当代世界遇到的危机，很难在宗教世界里找到真正的解释。虽然我们可能找到一些反思，甚至抵抗的资源，但是能不能解释这个世界，是需要新的知识领域的。就这一点而言，人文学科的发展在今天是非常迫切的，也包括它怎样跟宗教的知识建立新的关系，到底是什么样的关系。这也是值得我们认真思考的一个问题。

新疆人文研究

民俗学研究的在地经验与本土实践

——热依拉·达吾提访谈

金　蕊*

学者小传

热依拉·达吾提，女，民间文艺学（含民俗学）博士，新疆大学人文学院教授。新疆大学国家重点学科“少数民族语言文学”学术带头人，新疆维吾尔自治区高校人文社科重点研究基地“新疆民俗文化研究中心”主任，新疆大学人文学院民俗学教研室主任，国家精品课程“新疆民俗文化概论”主持人，“新疆维吾尔自治区社科普及基地”“新疆非物质文化遗产研究培训基地”“新疆大学新疆历史与民俗文化实验教学示范中心”“民俗学教学团队”负责人。

金蕊（以下简称“金”）：您是我国第一位民俗学专业的维吾尔族博士，也是“民俗学之父”钟敬文先生唯一的维吾尔族博士。请您结合您的求学和工作经历，谈谈您是如何走上民俗学研究道路的？

热依拉（以下简称“热”）：我的求学经历比较简单。1987 年毕业于新疆大学中文系维吾尔语言文学专业，1990 年 7 月在新疆大学中文系获得少数民族民间文学（含民俗学）专业硕士学位并留校工作；1998 年 7 月在北京师范大学中文系获得民间文艺学（含民俗学）博士

* 金蕊，新疆大学中国语言文学博士后科研流动站在站博士后。

学位；2003年9月至2004年9月在美国宾夕法尼亚大学民俗学系及美国印第安纳大学做访问学者。

走上民俗学研究的道路，是偶然中的必然。我出生在乌鲁木齐、长在乌鲁木齐，青少年时期都是在乌鲁木齐度过的。读本科时，我们中文系的本科生都要去做田野调查，主要是老师带一个班的学生去南疆的某一个乡，一个班的学生再分成三四个组到不同的村落去搜集民间故事或者民间文学作品。

那是1986年，我们班被安排到巴楚县进行调查。我们去了巴楚县比较偏僻的三个乡，对于我们来说，去巴楚做田野调查很辛苦，当时的条件很艰苦，连饮用水都是咸的，再就是交通、住宿都不方便。乡里在公社给我们安排了住处，那是座废弃的房子，地下都是厚厚的杂草。当时，我们去做田野都是自己带着被褥，不像现在带个小包就可以了。我们把房间整理干净、铺好床，几个女同学就在那间废弃的房子住了下来。

虽然条件很艰苦，但对于从小在城市生活的我来说，那里每一样东西都非常新鲜。像我们参加当地民众举行的麦西来甫的活动、到不同人家去听各种各样的民间故事、品尝他们亲手制作的当地饭食……那里的所见所闻都深深吸引着我，我深刻地感受到那里的文化与我熟悉的城市文化是完全不同的。

当时，我也不知道这属于“民俗学”，更没有想读硕士、博士那么远，就觉得对民间的文化感兴趣。后来本科毕业时，我打算考硕士研究生。正巧，阿不都克力木老师给我们讲授了本科阶段民俗学课程，我自己又很喜欢这些民间文学和民俗文化，于是很自然地选择了民俗学专业（少数民族民间文学方向）。那时候是我们中国少数民族语言文学硕士研究生第二批招生，第一批最早的是木哈拜提老师他们，后来停了一段时间又开始招收。我和哈萨克族学者卡木那老师一起考上的，我们两个人由王堡老师和阿不都克力木老师联合培养，二位先生是我们的导师。这是我最初踏入民俗学的领域。

三年的民俗学硕士学习中，我去了天山南北一些地方，虽然待的时间不长，但也算是走马观花感受了下各地风情民俗。同时，我还去了甘肃裕固族地区做田野调查，对这个人口较少民族有了进一步的了解。通

过大量的田野工作，我对民俗文化多样性等诸多方面有了较为深入的了解。

北京师范大学陈子艾教授参加了我们硕士毕业论文的答辩会。会后，陈先生和我说："你应该读博士。"那时候，整个新疆也没几个博士，再加上没有互联网等可以查阅资料的现代通信设备，信息都是靠口头流传。我对"博士"一无所知，便很幼稚地问先生："博士是干什么的啊？""博士读几年？"……陈先生耐心地一一为我解答，同时还为我介绍了民俗学的博士点。听了陈先生的介绍，我想尝试一下。

硕士毕业后，我先结婚、生孩子，到孩子两岁半的时候，我打算考博。之后，我把孩子交给母亲抚养，自己去北京进修。之所以选择进修，是因为我的汉语和英语都不是很好，一下子去考博士肯定考不上。选择进修一年，是为了让自己功底更扎实。进修的那一年着实很辛苦，我一边听那些进修的课程，晚上还要跑到北大参加新东方的英语培训。那时候新东方也刚刚起步，我算是和新东方一起成长起来的。白天我在图书馆啃一大堆考博的复习资料，同时还要练习汉语速写，因为三个小时的博士考试我的速度必须跟得上才行；不光要练习汉语，我还要苦学外语。

钟敬文先生第一次见到我的时候害怕我考不上，勉励我说："努力了就行！如果考不上也没关系！不要紧张！你的硕士学位，回去也能发挥特长，而且在进修的时候也听了我们很多课，以后再继续考。"最后很多人都没考上，我考上了。毕竟我苦学了汉语和英语，而且专业课也考得不错，有幸成为"钟门"弟子，我的压力可想而知。这就是我走上民俗学道路的心路历程，一方面是靠自己的努力，最主要的是靠诸多恩师的鼓励和帮助，王堡老师、阿不都克力木老师是我的启蒙老师，陈子艾老师和钟敬文先生引领我走上国际化的民俗学之路，在前进的道路上有许许多多的老师、先生给予我无私的关怀与提携。

金：您在1986年做田野调查是不是"三套集成"的民间故事搜集？

热：不是，本科生搜集民间文学作品，如民间故事、歌谣等是我们新疆大学人文学院的传统。从1979年开始，我们人文学院就开始带学生搜集民间文学作品，我们之前的四五个班都去过。可以说在国内，新疆大学是最早开始搜集、整理民间文学作品的。我也不知道前辈学者是

什么时候开始对民间文学的搜集、整理感兴趣的，这方面你可以采访王堡老师，他是新疆大学民间文学研究的先导者。王堡先生在1979年参加过北京师范大学民间文学研讨班，当时参加研讨班的老师后来都是民间文学界的权威。王先生从研讨班学成归来后，就开始每年带学生下去搜集、整理民间文学作品，这个传统一直延续至今。

过去我们一直在研究民间文学作品，问题在于我们虽然搜集了许许多多的东西，但是我们没有把它档案化，没有珍惜这些资料。从某种程度上说，我们只是把它当作对学生的田野锻炼。其实学生做了很多扎实、有效的工作，我们并未重视。像我们下去做调查的时候，每个班只有三四台大型录音机，我们就分成三四组，每个组一盘录音带，白天分头跑很多家庭做访谈。每天晚上回到宿舍，我们对当天的访谈内容做文字记录，记录完毕，就把录音带上的内容删除，第二天接着用这盘录音带。我们没有意识到声音的重要性，也没有把那些声音保存下来，现在追悔莫及。当时我们辛苦整理的那些文本资料，后来也找不到了。很多搜集的东西没有好好地保存、没有档案化管理，如果那时候有“保存”的意识，我们现在的积累就很多了。我们在搜集、整理民间文学作品方面的工作开始得比较早，但作为传统中文系的学生，我们只对民间文学的文字文本感兴趣，基本不涉及其他方面的记录。所以，虽然我们的工作开始得早，但现有资料还是极少的。

金：据我们了解，2008年您因新疆伊斯兰教研究方面的成绩获得国际Annemarie Schimmel研究奖学金。该荣誉每三年给予一名这一领域的著名学者。您是该项目成立以来的第三位获得此项荣誉者。这都出于您对维吾尔族麻扎文化极为深入的研究以及在麻扎文化研究领域的卓越成果。请问您是何时开始对麻扎文化感兴趣的？为什么会选择麻扎作为您的研究对象？

热：我是1994年在北京进修的，进修的那一年我听了陈子艾教授讲授民间文化的课程。当时上课一共有六位学生，其中三位中国学生：一位汉族学生、一位藏族学生和我；三位外国学生：一位韩国学生、两位日本学生。在课程的实践环节，陈先生带我们六人去北京妙峰山调研。妙峰山每年五月都会有大型的庙会，这个庙会有很多北京、天津的香客，山上有很多各种各样丰富的庙会活动。而我们就是去调查这些活

动的。我们在那里住了一个晚上，对妙峰山庙会活动有了初步了解。

调研结束回到学校后，我就一直在想维吾尔族有没有类似的民俗文化的存在？因为那时候我还不清楚麻扎文化，就是感受了妙峰山庙会后，觉得我们也应该有这种类似的东西。后来我查阅了很多资料，发现了一些对麻扎文化零散描述的文字，但是没有一篇完整的文章、没有一本系统的书籍。我觉得没人做过的东西，可谓是“空白”，有得做，应该尝试。毕竟汉族学者对庙会有了一定研究，这些研究对我研究麻扎在理论和方法上定会有所助益。在我拿不定主意要不要关注麻扎文化时，暑假我在南疆实地调研了麻扎文化，并认为确实有东西可写。然后我就请教老师，我们维吾尔族有类似庙会这样的现象能不能写？老师说可以写，且很鼓励我。于是，我就抓这个题目开始调查。同时，也在新疆走访了一些学者，但是不少人反对我做麻扎文化，说：“麻扎是迷信的东西，新疆有那么多好的题目可以写，为什么偏要选迷信的东西去研究?”我也有点担心，又请教老师，老师说：“只要你觉得有意义就去写，不要管别人怎么说怎么看。”就这样，我坚定了麻扎文化的研究，又做了两个月的调查后就着手准备博士学位论文的开题。

研究中，我发现麻扎朝拜在新疆维吾尔族、塔吉克族、柯尔克孜族等民族中有着广泛的群众基础。在中亚和西亚的穆斯林民族中也普遍存在。它主要指以获取圣墓庇护为目的，而在“圣徒墓”旁举行的礼拜、诵经、祈祷、祭祀等仪式活动。特别是在农村地区朝拜麻扎已成为维吾尔族宗教信仰的重要组成部分和宗教活动不可或缺的一部分。

维吾尔族中大部分麻扎在职司功能上具有综合性，人们带着各种祈求前来朝拜。但是还有不少圣墓具有某种专业职司，满足朝拜者不同的需要。麻扎朝拜中人们通过象征性的物品来体现或满足自己的各种需求。

我对麻扎的研究主要是从维吾尔族麻扎的地理分布、分类、朝拜时间以及供品等方面进行分析，研究麻扎在维吾尔族的精神和物质生活中所扮演的角色以及这种角色与民众的文化行为之间的联系；经济、政治与社会的发展对麻扎功能及其有关仪式的影响，圣墓周围竿悬物及摆放物所传达的文化信息，麻扎崇拜与维吾尔族前伊斯兰教时代各种宗教之间的关系等问题。试图从多角度、多层面研究维吾尔族麻扎（圣墓）

朝拜的深层含义。这一研究对维吾尔族麻扎的形成和发展，尤其是对了解维吾尔族伊斯兰教的地方特点具有重要意义。

作为新疆伊斯兰文化的一个重要内容，麻扎文化的研究尚处于初步研究阶段。通过我的研究，不仅可以了解维吾尔族麻扎朝拜的历史与现状，而且可以了解新疆伊斯兰教的地方特点，以及对国内外其他地区和民族中的麻扎朝拜进行比较研究提供理论依据，亦可以通过深层次的研究填补国内外相关领域研究的空白。有关麻扎文化研究，我已出版两部专著，先后在中国《世界宗教研究》《西北民族研究》，国外的《民族音乐学》《丝绸之路》等不少有影响力的杂志上发表有关麻扎文化的研究论文10余篇，研究成果在国内外新疆伊斯兰教研究领域里产生了一定的影响，已被不少国内外学者引用并引起学者们对维吾尔族麻扎文化的研究兴趣。

在后期的研究中，我自认为当初选择研究麻扎文化是正确的。虽然之后我对各种各样的民俗文化事项进行研究，但是麻扎文化一直都是我主要关注的方向，而且越来越觉得这个题目很有意义。因为它不仅是维吾尔族的文化，也是回族、柯尔克孜族、塔吉克族等穆斯林民族的文化。据我所知，这几个民族都有类似麻扎的民间文化，而且非常地方化，地方性特征突出。可以从麻扎文化的研究，看到新疆伊斯兰教的地方化和民族化的某种趋势，也就是说伊斯兰教怎样和新疆当地的民俗、新疆地方文化结合起来形成自己地方性特征。我们往往可以通过研究麻扎就清楚地看到新疆伊斯兰教的特点。现在很多人说新疆有深厚的文化底蕴，这个底蕴也是可以通过我们的麻扎文化研究剖析的。我们还可以从麻扎文化看到伊斯兰教与佛教、萨满教等的关系，维吾尔族接受的各个宗教的影子我们都可以从麻扎文化中看出来。而且还可以看到苏菲的影响，看到什叶派的影响，后来伊斯兰教不同派别的影响也可以从麻扎文化中看出来。所以这是研究维吾尔族信仰文化的一个非常好的切入点。

博士毕业回来后，我开始关注新疆其他信仰伊斯兰教的民族的类似的麻扎文化现象，并意识到搜集、研究这些民族的麻扎文化具有重要的意义。我指导的硕士学位论文中，有学生是做塔吉克族的麻扎研究的，有做柯尔克孜麻扎研究的，还有做回族麻扎研究的。通过对他们论文的

指导，我也了解到新疆这些民族的麻扎文化。后来我就在考虑，我们再把眼光放得广一点，放到中亚？在《妇女、民俗与宗教》的研究生课堂上，我和学生一起看了哈萨克斯坦哈萨克族的麻扎文化、吉尔吉斯斯坦的麻扎文化的视频。据了解，塔吉克斯坦、土库曼斯坦、阿塞拜疆这些地方都有麻扎文化，而且有的麻扎已经成为国际上非常著名的旅游胜地。所以说我觉得这种研究还可以扩展，不仅可以将重点放在维吾尔族麻扎文化的研究，还可以放到中亚的民族、西亚的民族。这些现象是我最想研究的，而且我觉得这不是我一个人做得完的题目，过去觉得好像是一个人也能做完，但现在维吾尔族的麻扎一个人也做不完，那么多民族还有跨境民族，一人之力肯定无法完成。所以我们应该形成一个团队，好好研究这些民俗信仰，这对了解整个中亚的伊斯兰教文化大有助益。我们新疆的案例和新疆的文化保留得比较好，这也可以为中亚的麻扎文化带来新的材料和新的理论，所以我觉得这个工作是非常重要的。

现在日本学者也在研究麻扎文化，像 Jun Sugawara，他一直在搜集有关维吾尔族麻扎文化的文书，专门去做了一些国际性的麻扎文书方面的研究，我们打算合作建立一个麻扎数据库。因为他有许多的新疆麻扎的地契、文书，而且他和其他日本学者也做了不少记录性工作，包括大量的图片，再结合我这块的资料，我们可以共同建立一个麻扎数据库。数据库建成后，任何人想研究麻扎的话都可以在这上面找到资料。

像我的学生阿依努尔和祖娜尔，她们现在在奥达木麻扎。奥达木麻扎非常远，在喀什的疏勒、英吉沙、泽普等县之间的戈壁沙漠地带，这个麻扎就在那个戈壁滩地带。因为昨天开始没有接上她们的电话，我非常着急，刚在路上我给奥达木麻扎的谢赫（指麻扎的管理人）打电话，电话也接不通，之后又给他儿子打电话，说我两个学生丢了，他让我放心，说学生昨晚已经到达奥达木麻扎。奥达木麻扎是一个非常有特色的麻扎朝拜圣地，特别是它受新疆萨满教文化的和巴克西的影响。但在1996 年以后，政府禁止民间到那里去朝拜，过去都是几万人去的活动场所，现在了无生气。昨天我的学生经县长批示，才开始了正常的田野调查。

金：她们现在奥达木麻扎是因为麻扎有活动吗？

热：现在没有，这几年我们一直在记录它的口头历史。我们专门去

采访当地的老人们，特别是过去奥达木活动的组织者、管理者、参与者，让他们回忆过去的麻扎活动，近10年来我们进行了数次访谈。今年，阿依努尔想拍奥达木麻扎纪录片。卡得尔谢赫是奥达木的世袭管理者之一。目前只有他一家得到允许待在奥达木。卡得尔谢赫有训鹰的技巧，他常常抓鹰狩猎，是个非常有特点的老人。所以阿依努尔打算做他的纪录片，跟在老人后面，老人做什么，她拍什么。

金：您在维吾尔族的麻扎文化研究的过程中，看到其深层的本质特性和该文化发展的阻碍及其影响，您有什么感触呢？

热：我2015年11月2～3日在北京参加了中国伊斯兰教界服务“一带一路”建设工作研讨会，在会上我也讲到了这个问题。主要就是说麻扎文化是维吾尔民族中一个历史非常悠久的文化现象，其实它的根源可以追溯到萨满教和佛教时代，但是这个麻扎文化最早在“文化大革命”时期像汉族的庙会一样受到了不公平的待遇，而被禁止。后来到20世纪80年代以后又开放了，民众可以自由地拜访；到了20世纪90年代后期，慢慢地这些麻扎又被认为是非法宗教活动场所，或是封建迷信场所，或是落后的表现等，有戴各种各样的“帽子”，又被禁止了。像奥达木麻扎是维吾尔民间社会最重要麻扎之一，它对整个南疆社会影响力不亚于汉族社区大型庙会的影响力，奥达木麻扎是1996年被禁止的。后来陆陆续续地又有不少麻扎被禁止，像和田地区民间固有的这种大型麻扎的游览活动渐渐被禁止，由于官方的干涉，这些麻扎的范围也越来越小，有的干脆锁门被废弃了。

这些问题对我来说，特别是这些大型麻扎游览活动类似于庙会、敖包。庙会是国家级非物质文化遗产，敖包也是国家级非物质文化遗产。麻扎游览活动跟这两个内容没有什么大的区别，只是拜访的人不一样，活动内容基本相似，所以我觉得它不仅是一个朝拜的场所，也是一个文化空间。很多非物质文化遗产都在那里，它为民众提供一个展演的场所，像麻扎游览活动中有达瓦孜表演供民众欣赏，有大型的集市以促进当地的经济。同时，作为国家非物质文化遗产的达斯坦也在那里演唱，还有各种杂技、其他多种民间演唱活动都在那里。取缔了麻扎，就是取缔了这些活动，就是取缔了这些文化遗产，就是取缔了这一独特的文化空间。这样对国家非物质文化遗产的保护是非常不利的，而且这也是传

统维吾尔族人娱乐的场所，类似于庙会，参加庙会的民众也会玩乐。麻扎确有信仰的存在，但它也具有节日性质，所以不应该被取缔。

所以我的感触是对待一个宗教文化现象时，要看它的功能，它在民间产生什么样的作用，如果这种作用是往好的方向发展的话，那就不应该对它进行干预；如果这是迷信的、落后的东西的话，当这个民族的思维和认知达到能够辨识的水平时，这种东西会自然而然地消失的，而不是说我们强制性地取缔或开放它。这不是一个开门、关门的简单问题。这在很大程度上会影响当地民众的情感，所以这个问题我们应该特别慎重地对待。

金：近年来，您的研究关注点之一是维吾尔族达斯坦数据库的建设。目前新疆民俗文化研究中心也有关于收集整理维吾尔族民间故事数据库的相关课题，对此您认为建立民俗事项数字档案及数据库的建设，对于民俗文化的研究有何重要意义？

热：我觉得民俗文化的数字记录对国家来说也是一个特别重要的问题。因为过去虽然重视民间故事和民间文学方面的记录，但主要都是文字文本的记录。究其原因，一方面是我们的理念跟不上，另一方面是设备跟不上，所以用文学的头脑只关心文学，而忽略了这些民间文化中艺术的部分及很多其他方面。然而，一个文化现象单纯用文字是描述不出来的，它只是片面地描述。如果是完整的数字记录，用视频、音频、图片等形式再加上文字做记录的话，我们可以看到它完整的一面。完整的记录不仅是对民俗学的研究，而且对艺术、音乐、语言学的日后研究是非常好的资料，而且也是传承该文化的重要部分。

就拿民间文学来说，我们国家投入很多人力、物力、财力做“三套集成”的工作，但是“三套集成”是文字文本。我们在“三套集成”中看不到讲故事的人，看不到讲故事的环境，听不到方言土语，更看不到讲述者与听众之间的互动。也就是说，我们只能看到故事的本身，如果是完整地记录这个文化事象的话，我们可以听到、看到这个文化事象，那么确有不一样的感受。而且最重要的是当年“三套集成”采录时涉及的很多民间艺人都去世了，倘若当时我们把他们的声音留住的话，那么他们的后代就可以听到这些父辈们的声音，对他们来说也是非常好的。

达斯坦也是如此。“达斯坦”系Dastan（dastan）的音译，来自波斯语，有故事、小说、传记、神话、曲调、旋律、音乐等多种意思。达斯坦在维吾尔语中主要指“叙事长诗”。达斯坦具有完整的故事情节、篇幅较长、内容涵盖面广，是韵文与散文形式相结合的民间叙事长诗，包括书面达斯坦和民间口头达斯坦。民间口头达斯坦是通过说、唱、表演等多种方式反映丰富内容的长篇叙事作品，主要以历史、宗教、情感生活、英雄故事、爱情故事等为题材。达斯坦因篇幅较长，主要由有一定的音乐能力，会演奏乐器的“达斯坦奇”来演述。其中散文部分是口头叙述表演，诗歌部分则需要伴奏演唱，是语言艺术、表演艺术和音乐艺术有机结合的一种特殊的艺术形式。

虽然我们也有十几本达斯坦集成，但是很难找到民间达斯坦艺人演唱的视频资料，所以我们从2005年开始数字记录达斯坦艺术。那时候我们也有了照相机、摄像机、录音笔等简单的设备，我经常鼓励学生下去做收集记录性的工作。慢慢地搜集，至目前，我们大概记录了40多个民间艺人现场说唱的100多个达斯坦的视频、音频资料。现在我们为每位演唱艺人建立档案，把每一个记录的达斯坦视频编辑完成；对达斯坦说唱进行文本撰写，还把其中十几部比较重要的达斯坦译成汉文和英文。除我们之外，到现在还没有其他人将口头达斯坦译成汉文或其他语言。这些工作，每一步都需要花很多时间、精力，基础资料整理完成后，我们更觉得这些付出是值得的。

譬如一个物质的东西，某人家里的一个碗，可能放到地下2000年以后，还是可以研究，但是头脑里的东西、口头的东西，人死了以后是没办法找他再去演唱了，所以它的紧迫点也在这儿。把声音留住，把形象留住，把文本歌词、环境留住，这对我们后辈记忆的延续是有积极促进的作用。要不然他无法知道父辈们是怎么样生活的。从这个角度来说，数字记录是非常重要的。

然而，把记录的东西放在办公室的电脑，别人看不到，艺人接触不到，那我们就会亏欠说唱艺人，也可以说像盗墓贼一样成了民间艺术的贼。所以一定要把从民间搜集到的返回给民间，与更多的人共享，这也是我们打算做数据库的主要原因。不少人与我们联系想了解新疆每个民族的民俗文化，或需要民俗文化有关研究资料。民俗文化的相互了解对

新疆这个地方来说非常重要，所以我们也想建立新疆民俗文化数据库。但是后来觉得这个工作需要大量经费支持，而且工作量很大，牵涉到多种语言，所以就暂时放弃，等各方面的条件成熟并建立好的团队后再去努力。

国际上很早就开始记录这方面的工作，已经是规范化、系统化的工作，但是在我们国家刚刚开始，虽然很多地方在做，可还没有形成系统化、规范化的模式。建立数据库硬件平台不难，难的是内容。现在我们国家建各类数据库多了，但数据库知识内容不充分、不丰富，较难找到需要内容，建完后不经常更新内容的也多，所以这也是非常慎重，需要多方面考虑的工作。

从新疆范围内看，我们的数字记录工作与国际上是比较接近的、比较接轨的，且是科学的，我想就算是在全国范围内我们也是走在最前面的。我们拿民间达斯坦的数据库做尝试。通过近 10 年的努力，具备了大量的第一手资料，我们在这些资料的基础上建立数据库。新疆的多语言环境造就了我们和多种语言打交道，像民间达斯坦数据库，我们做成了汉语、维吾尔语和英语三种语言文字，工作量非常大。在这个经验的基础上，我们再试着做新疆 13 个世居民族的民间故事数据库，在未来的三到五年内，如果说做完的话，那我们可以做新疆各个民族民间文学的数据库。有了这些数据库，一来可以作为教学的资源，二来可以作为研究的资源，最重要的是我们给这些民族留下了宝贵财富，这就等于留住了它的文化，留住了它的语言，留住了它的形象。所以要先把基础性的工作做好，然后再慢慢地开始研究。

我们写一篇论文可能影响几百人，但是我们做一个数据库，我们建的每一个故事、每一个仪式活动，可能就是这个民族永久的记忆。从这个角度来说，数字记录是非常重要的，而且目前国际上也非常重视数字工作。

我对数字记录的接触也是我平日和国际交流的结果。2008 年时，我在美国拿了一个关于民间文学口头传承方面的国际项目，这个项目是给予在国际上濒危的民间文学种类的搜集和整理，当时我们达斯坦就是那样的情况。因为当时达斯坦还没有整体进入国家的非物质文化遗产，所以我就申请了他们的项目，拿到一万美金，我拿着这一万美金开始了

达斯坦的数字记录工作。

到了2010年，剑桥大学召开了关于民间口头文学记录方面的国际会议，提倡搜集到的口头文学作品应该返回民间，建立数据库平台，使民间艺人也有机会接触这些作品。在实际中，有这样一种情况，学者、艺术家们以各种目的记录这些民间作品后就放到办公室、单位档案室或家里，其他学者艺术家们因不知道这些资料的存在，或接触不到它，所以还得去找民间艺人们，反复地打扰他们。民间艺人们也纳闷自己反复唱的或说的声音到底到哪里去了，所以从这个角度考虑，我们应该把收集的资料通过多种方式返回给民间，这就是建立数据库平台。

我们清醒地认识到，所做的数据库资源不仅要提供给本民族民众，更要让他民族对其有所了解，就像我们常说的“汉族了解少数民族，少数民族了解汉族”一般。我们的数据库资源不仅要实现国内共享，更要走向国际，让全世界都看得到我们的图像、听得到我们的声音。我们用这种方式走出去！若是我们的数据库用多语种建成后，他者可以听到13个民族的声音；再将13个民族的声音翻译成汉语、英语的话，那将是极大的贡献。

金：您正在主持国家社科基金重大招标课题“维吾尔族本土知识的保护与传承研究”。请您谈谈申请此课题的初衷、课题的进展情况及其意义价值。

热：我是2013年获得“维吾尔族本土知识的保护与传承研究”这个项目的，这个也与我国外的学习和经历有关。2011年，我去英国肯特大学人类学与环境学学院做了三个月的访问学者。当时学院分给我的办公室是和民间植物学的老师共用的。我时不时地会翻看书架上关于植物学的书籍，每每这时，同办公室的老师便会跟我讲撒哈拉沙漠人是怎样用植物治病的，怎样使用植物，当地人是如何保护植物、保护环境的，等等。由此，我就联想到国内的植物，想到我们维吾尔族医药和藏药。虽然维吾尔医药、藏药都很“火”，但仅在医学范围内，没有人去研究民间是如何运用这些植物的，甚至连本关于民间植物学的书籍都找不到。我觉得这是一个值得关注的点，或许植物方面不是我的研究关注点，但至少该有人去做。

后来我还接触到他们本土知识的理论和他们当时正在做的事情。他

们非常关注文化的多样性、民间工艺等，这给我很大的启发。虽然我们有做类似的研究，但是研究得不透，记录性的工作没有国外那么完善。比如，我们常说自己是农业民族，但是没有有关传统农业的记录性的资料，连维吾尔族是怎么进行农业生产的都没有一个完善的民俗志，更别提农具方面的记叙性资料了。

2013 年国家社科基金重大项目招标时，我报了“维吾尔族本土知识的保护与传承研究”这个课题，并于 2013 年 11 月获得国家社科基金（第二批）的立项。由于维吾尔族民间的农业生产管理知识、沙漠绿化控制知识、民间手工科技知识、生态保护利用知识等本土知识，在指导农业、美化环境、丰富文化，和谐发展等方面具有重要作用，故在实际操作中，我将这个课题分为四个子课题，分别是农业的本土知识、植物的本土知识、工艺的本土知识和生态的本土知识。

其一为“维吾尔族本土农业知识的传承与保护”，主要从农业知识的物质领域、管理领域、组织领域等维吾尔村民农业民俗的调查入手，重点探讨维吾尔族本土农业知识的主要类型、传承途径及其在当今社会的应用价值。同时，关注维吾尔族本土农业知识面临的困境，并提出保护本土知识的相关建议。

其二为“维吾尔族本土植物知识的传承与保护”，主要从地理环境及其植被状况、植物生物多样性、植物资源与维吾尔族民间物质生活、地方植物与维吾尔族民间精神生活、地方植物与维吾尔族人生仪式、特色植物与维吾尔医学入手，挖掘新疆特色植物资源，搜集整理与之相关的民间知识，并将其中可资借鉴的元素提取出来，用之于民。

其三为“维吾尔族本土工艺科技知识的传承与保护”，主要对维吾尔族本土手工艺科技制造技术，从可见的图样到隐藏的法则有一个较全面的整理和归纳，研究其保护、传承与创新问题。

其四为“维吾尔族本土生态知识的传承与保护”，主要从生计方式、精神生活、民间仪式入手，以三大典型生态系统为研究对象，讨论维吾尔族本土生态知识在历史文献、民间习惯规约、法律条例中的保护利用，同时探讨在经济全球化、西部大开发的建设背景下，维吾尔族本土生态知识如何获得传承、共享。

维吾尔族本土知识受到尊重并被开发利用，可以激起创造和拥有这

些知识的当地民众的自尊心、责任感和使命感，激发民众以更积极的精神状态投入地方社会的发展建设中，实现可持续发展的稳步前进。因此，维吾尔族本土知识的保护与传承研究，是一个无法排斥的话题，可使课题组准确、清晰地认识到其中存在的各种问题及原因，并寻找到切实可行的解决方法，促进本土社会的良性运行和协调、长远发展。

这个课题的重点在保护、传承和研究方面。因为这些都是比较新的领域，我们不知道能不能做得很好，但是最起码我们在做记录性的工作。还有就是保护传承情况怎么样，这些知识、这些问题都是关注的重点，我们的团队在做这个事情，由四位老师负责四个子项目，我们的很多老师、中心的研究生都在参与课题研究。

我们的研究生拿到了新疆维吾尔自治区的创新项目，也是关于本土知识的“维吾尔族本土农具数据库的建设”。后来我就想草原民族的本土知识也应该研究，因为草原民族的本土知识更有保护环境方面的、如何利用植物方面的民间智慧。这个得有人去做，用研究维吾尔族的经验和理论知识可能帮助引导这些草原民族怎么去进行这类课题研究，可以形成其他诸多团队，这对新疆本土知识的研究意义就更大了。

金：自2000年起，您主持了两项国家社科基金项目，一项国家社科重大项目及众多各类级别的科研项目，可以看出，您的科研成果极为丰硕。对我们后学来说，科研是立身之本，但如何才能顺利获批课题，是一个令人头痛的问题。鉴于您多年的经验，您能给我们一些申报课题的建议或意见吗？

热：我觉得拿课题首先要想自己有没有能力做个课题以及自己喜不喜欢这个课题。现在申请课题有一个倾向是很多人并不喜欢某一课题，仅仅是为了拿课题而申请课题。这样的结果是做完就过去了，虽然国家花了很多钱，但是得不到很好的回报。若是你自己感兴趣的课题，那么做起来就非常舒服，自己也会非常积极地去做。其次，是看自己有没有这方面的准备，因为不论做什么课题，你首先要有前期研究成果，有些许前期研究成果的话拿课题就容易。评审专家一是要看你对这个选题的准备情况；二是要看这个研究究竟有多大意义。

所以，在我看来，申报课题首先自己要看很多资料，看这个工作自己做了有没有意义，是不是自己高兴去做，是不是值得研究。自己觉得

非常值得研究的课题，肯定会通过专家评审的。你自己都拿不定主意，这个课题究竟该不该做？有多大意义？在网上随便搜一些研究意义，东拼西凑，这样的课题怎么能被审批？就算是获批，又怎么做得好？做课题和写书是一样的，做课题也需要情感投入，有感情的话，做课题的过程幸福，结果圆满。再就是团队怎么样，能力行不行。像我做数据库的话，就会自问计算机技术行不行？数据记录有没有问题？如果我只有兴趣，没有建数据库的能力，我也申请不到相关课题。

金：您曾主持过多项国际基金项目，且一直与国际学界保持着密切联系。您方便介绍下如何申请国际基金项目及出国访学的经验，以供我们后学借鉴吗？

热：从我个人的角度来说，我很希望也很鼓励我们的学生或年轻老师出国访学。俗话说“读万卷书不如行万里路”，这句话非常准确，所以应该走出去，一方面去国外访学，另一方面去疆内实地考察。不做疆内的田野调查或深入了解，去国外当地的人问起我们新疆的情况，如我们看到的是什么？我们对这些做了多少了解？我们如果一无所知，是不会得到大家认可的。拿了国家奖学基金出国一定要对得起国家，必须理解当地的文化以及生活等各个民俗事项，这样才会接地气。出去后还要多看、多了解国外的民俗文化，毕竟他们走得比我们远。我们要想早点跟世界同步，一定要了解各国的文化，向他们取经，少走弯路，所以我鼓励研究生掌握好英语或外语，具备去国外学习的能力。

我2003年去美国宾夕法尼亚大学和印第安纳大学的时候看那儿的学生手上有各种各样关于民俗学的书，我想到我们学生关于这方面的书籍很少，翻译的资料也很难找。所以我就跟那儿的教授讲：“我很羡慕您的学生，您是教师，我也是，但是您的学生有很多书可以看，而我们学生就看五六十年代编的简单到只有基本概念的书，我觉得这样不公平。我的学生也应该和您的学生一样有书读，他们至少应该在同一平台上。”后来这位教授通过互联网给他的学生和同事群发消息，“新疆大学的老师在给自己的研究生搜寻民俗学方面的书籍”。之后，他的学生、同事陆陆续续给我送来书，有的直接送到我寝室，有的专门找我送书，无论认不认识都专门抽时间给我送书，我被这些国外的师生所感动。当时一共搜集到整整三大箱书。

2007年，我去加利福尼亚大学学习人类学，在那儿我也用同样的方法跟他们要书，搜集了大概十二箱书。当时的办公室堆得到处都是书，这些书要买的话很贵，一本书就要几十美元，而要把这些书全部寄回新疆邮费也很贵，所以我不得不忍痛割爱，开始筛选，很可惜地放弃了三箱书。寄回九箱书也不是件容易的事儿，在那儿我人生地不熟，只得一箱一箱往邮局搬，再寄送。有一次有个学生帮我一起去寄，开车送我去邮局，但学生的腰不好，我得自己搬。书很沉，我还得搬着箱子爬四楼，来来回回搬了六箱书，回来腰就挺不起来了，在办公室睡了四个多小时，累散架了。就那样艰难地把这些书总算带到新疆大学了，现在这些书大部分在人文学院二楼资料室，资料室专门有个书架摆这些英文书，还有少部分在我们民俗学研究基地那儿。

我当时最高兴的就是我们可以也有这些珍贵的书籍了。虽然我们很多学生比较懒，不愿意去资料室看这些书，可最起码我们把这些书带回来了，看不看，学不学习还得看学生自己。我那么辛苦带回来这些书，有头脑的人必定会去看这些书籍。我们不可能每天都监督学生学习或者看书，国外也一样。

我在国外学习期间，也学到了关于教学方面的很多东西，他们怎么去教学生，课堂上怎样引导学生，本科生教学如何，研究生又是怎么做的，这对我以后的教学工作也有了很大的帮助，比如我会给我的研究生布置英文资料，让他们自由发挥，培养自己找资料、自主学习的能力等。过去我们都是灌输式的教学方法，看了国外的教学方法以后，虽然我们达不到和他们同样的水平，但我们尽力而为。因为就学生而言，他们的学生比我们的更努力，老师让他们读几本书他们就会按时读完那些书，我们的学生就很难达到这些要求。

我在和国外的交流过程中，了解到他们当下研究项目的具体情况，比如说跟国外联系多了以后，了解了怎么去举办国际会议。2008年，我们中心就举办了一次“丝绸之路上的麻扎文化研究”国际会议，十几个国家的专家、学者参加了会议，充分交流了彼此的观点。这都是我们出去的好处，不出去没人认识我们，只要走出去人家才能认识我们，然后我们相互来往、交流，开各种研讨会的话很方便，一起做项目也很重要。

因为对外交流得多，我拿到过英国皇家人类学协会的一个关于口头诗歌的项目，并很好地完成了。由于我在宗教文化研究方面的成果，2007 年 12 月荣获了由英国伊斯马义研究学院创立的 Annemarie Schimmel 奖，该奖每三年授予在伊斯兰教研究方面颇有研究潜力的一位学者。我是第三个获得这个奖项的学者，奖金是一万英镑，就是让我继续做我的研究。今年我们又拿到了比较小的一个课题，也是关于达斯坦方面的。

我们现在和国外合作已经很普遍了，我们越来越觉得国外的跟我们没什么不同，感觉就是大胆地参加各种国际会议，大胆地跟他们交流，充分交流对任何国家的学者来说都是有所助益的。我们老觉得人家比我们强，在他们面前表达不出来我们的观点，这样是不行的，轻松地交流、平等地对话，让他们了解我们的研究、推销我们自己，这样我们也可以拿到更多的项目，可以让学生更容易出去，让年轻老师更容易出去。目前，我们新疆维吾尔自治区外办的政策对我们的对外交流有所限制，所以我们不能大胆地放开去做，只能小型的去交流。如果政策上可以放开的话，我们民俗学的天地就更广了，跟国外的交流就更多了，我们期待这一天能早日到来。

金：您在文化人类学和民间文化研究方面很有自己的见地，可否就人类学和民俗文化方面谈一谈您对该学科的理解？特别是民俗学在新疆高校的当下发展现状。

热：在新疆高校当下的发展情况来说，民俗学学科很重要，这个我们都知道。因为对于一个多民族的地区来说，各民族之间需要互相了解，然后才能彼此欣赏，否则根本谈不上建设和谐社会，从这个角度考虑民俗学很重要。这个民俗学的重要性，领导们的嘴里都是挂着的，但是到了高校还是把文学或传统的学科放在最重要位置，而对于一些和民俗有关的知识他们看得不太重。但是就国家层面来说，习近平主席等国家领导人都在谈传统文化或者民俗文化，对文化的了解、文化的多样性等，这也应该是提醒高校民俗学的重要性，从这些国家领导的谈话也可以看出其重要性。现在高校，尤其是新疆的不少高校都开设了民俗学课程，但是只是在一些系里开设，没有把民俗学当作基本的素质教育来开设，没有在全校范围内扩大。像在北大，民俗学就是一门素质教育课

程，国内一些著名高校的民俗学课程是对全校学生开设的。新疆大学将其列为公共选修课也有两年了，我们把它作为素质教育的课程，就是给全校的本科生普及民俗学的知识。我觉得新疆其他高校也需要这样做。

不仅在高校里，在中学也应该开这门课程。因为中学阶段更是一个人人生观、价值观、世界观形成的黄金期，中学生更应相互理解各民族文化，对多样文化有所接触，所以中学开设这门课程比高校开设更重要。在中学或者小学应该重视这方面知识的传授，比如说中国的传统节日、中国的传统文化，还有当地的文化。如果是维吾尔族聚集的地区，那么需要了解维吾尔族的文化；哈萨克聚居区，需要知悉哈萨克族的文化。一个学生，首先要对本民族民俗文化有所了解，其次才是去了解他者的文化。如若小学时期对本民族民俗文化做了初步了解，中学时期对我国其他民族民俗文化有了了解，到大学时代再放眼全球，对世界各地民风民情略有了解。这样一步步走来，学生的思想会更开阔，而且对文化的多样性认识更深刻。这对新疆的稳定发展、和谐安定等一系列问题意义重大。

金：对于现阶段的新疆民俗文化研究，我们缺乏很多深层次的研究，从某种程度上来说也缺乏专业自信，您认为该如何克服并开展研究？

热：我觉得专业上不应该缺乏自信。如果是从事这个专业的话，我们不是对专业缺乏自信，而是对自己应该缺乏信心。如果我们自己多看专业书籍，然后在语言方面培养自己，给自己五年时间，先塑造自己，再搞专业研究，塑造成形的自己进入战场，那样什么都不会怕。这样不光有了专业自信，其他方面也有了自信。所以，我觉得年轻人要进入战场，首先得低调地修炼自己，特别是研究生毕业、博士毕业以后，若是再给自己几年的时间，多了解博士研究生阶段没能修好的东西，自己觉得修炼差不多了，再开始进行研究更高层次的东西，这样自己也不会觉得有压力，做起研究来也是得心应手。

国内好些人总是在说我们做研究和国外学者做研究完全不同，我们毕业了首先要考虑解决基本物质需求，但是国外学者的研究大多有各种基金的支持，从某种程度上说他们是为了兴趣而研究，我们是为了“工作”而研究。起先我也同意这种观点，但近些年对外交流得多了，我发

现这一看法是错的。就算我们有资金保障，我们有多少个博士生愿意到偏僻的地方去学当地的语言，在那儿待一年甚至更长时间？这样做的博士生很少，其实经费不是问题。像在一些偏僻的地方生存，每月有500块钱就能生活，在这里获得的知识是一辈子的。在国内，我们有那么多民俗学、人类学、社会学的硕、博研究生，可是真正来新疆做长期调查的又有几位？我非常佩服国外硕、博生的求学精神，比如说他们来新疆做调研，他们是有奖学金的支持，但也仅仅是来回路费而已。但他们在新疆一待就是一两年，先学习少数民族语言文字，学完语言后再进行实地调查研究，所以后来他们很自然地就成了这个领域的专家或行家。

我们中心有个从英国来的Sam，我去英国开会的时候他说想学维吾尔语，然后研究新疆。我说你来吧，然后他就申请了我们国家的奖学金，政府给了他四年奖学金，他来中国前就把汉语基础打好了，他汉语学得很好，藏语也很好。来中国后，他先学维吾尔语，学得非常刻苦，一年就说得相当流利了。他现在读语言学（翻译方向）的硕士研究生。你说一个国外的本科生刚进入我国的研究生阶段，他现在藏语没问题，汉语也没问题，维吾尔语基本对话没问题，并且很努力地在学。这三种语言他都熟练地掌握了，他还懂英语、西班牙语等。我们能和他比吗？国外学生那种努力的精神是我们大多数学生比不了的。为什么我们出去的学生都觉得压力很大？因为国外的学生都会五六个国家的语言，而我们的学生有的连一门语言都掌握不了。

还有一位德国的博士，他是研究喀什维吾尔族婚礼的。他第一次来喀什的时候，带着两岁的儿子，我当时好奇地问他："你去哪儿？"他说去喀什调研喀什的维吾尔族婚礼。我就问："你的孩子怎么办？"他说："孩子没人带，我妻子也在读博士。这个学期是我带孩子，我只能带他来新疆。"他把孩子带到喀什，一待就是四个月。他在喀什租了一个房子，孩子交由邻居阿姨照看，他一边学维吾尔语，一边去调研婚礼。后来他把孩子送回国，又回来待了半年，他前后在喀什待了一年多。他之前就有维吾尔语的基础，水平挺好的。他现在的维吾尔语说得和喀什人一模一样，而且他的博士学位论文也写得非常好。

类似这种学生我周围就有很多，所以给我的感触是中国的博士生、硕士生需要向国外学生学习的地方太多了，特别是人类学这一块儿。我

们就拿个简单的例子来说，维吾尔族现在上千万人口，至今没有一个专门研究塔吉克族的学者，没有一个研究回族的学者，没有几个专门研究汉族的学者，也没有研究柯尔克孜族的学者。你说一个民族里都形成不了研究其他民族的学者的话，这也是学术上的一个极大的不足。虽然我们也鼓励学生学好哈萨克语，以便研究哈萨克族民俗文化；学好塔吉克语，以便日后可以成为这个民族的研究专家，但是我们学生懒，不愿意去学习其他语言。他就觉得学完语言再去研究，而且去不同的文化地域研究定有恐惧感，所以他就做不了，也成不了名家。如果他选择艰苦一下，到新疆另外一个民族那儿去，踏踏实实学那个民族的语言，踏踏实实研究那个民族的话，他的未来定然是无法估量的。他可能成为中亚的学者，他可能成为那个民族研究的大家，他有很多优势，但是他就是无法克服困难，去挑战自己。就我们国内来说，那么多的人类学博士，特别是那些汉族博士们他们研究新疆的非常多，但是几个能懂新疆的少数民族语言？极少极少。

现在有一个叫穆千的男生，他是一个回族学者，他原来在上海音乐学院读书，现在伦敦读博士。他现在走的是国外人类学的道路，先从学习当地人的语言开始。他到和田就在我长期追踪的那个国家级非物质文化遗产传承人达斯坦艺人家里待了两个月，然后回来整理资料；现在又去和田了，说是要待一年。我问他："你们语言不通，那个艺人不会汉语，你不会维吾尔语，你们怎么沟通？"他说艺人的女儿懂汉语，第一个月女儿帮着翻译，后来艺人的女儿就去乌鲁木齐上学了，他们就用身体语言去交流，这样促使他很快掌握维吾尔语。他每天从早上开始就跟着艺人，艺人干什么，他就跟着干什么；艺人去清真寺礼拜，他也跟着去清真寺；艺人去朋友家聚会，他也跟着去朋友家。每天跟着研究对象，近距离地观察了解，不失为一个最好的研究方法，但是我们很难做到这种程度。国外读博士四五年非常严格，而国内就三年一批一批地生产出来了，那种严格的程度相对国外的差远了。如果在学术方面严格的话，学生学出来肯定是国际性的；但要是不严格，以后吃亏的还是学生，学生的研究得不到大家的认可，白搭。

金：民俗学以民间文化作为研究对象，当前保护和传承非物质文化遗产在中国乃至全世界都成为一个热点问题，在这种情况下，您认为民

俗学应当有何作为？尤其是高校在这方面可以做出什么样的贡献？

热：我觉得在保护非物质文化遗产方面高校能做的就是说，把非物质文化遗产的情况介绍到各高校的学生，起到普及作用。我们可以做一些好的教科书，然后让学生了解当地的非物质文化遗产，这也是很重要的。现在国家层面非常关心这些方面，若高校里面还是不关心或不重视的话，那传承是极难的，所以一定在高校开设一些关于非物质文化遗产的课程。

还有一点是在研究生阶段培养一部分从事非物质文化遗产保护工作的人员，这也很重要。因为现在非物质文化遗产很多都是搞行政的人在做，这样的话非物质文化就搞不下去，一定得是有好的学术背景和好的训练的这些人去保护非物质文化遗产，才能做到真正的保护。国外也是行业事情就行家做，但是我们非物质文化遗产方面还没达到这个行业的行家做这些工作，所以高校能做的就是教育普及和人才培养。

我们的硕士生在就业时就遇到问题，民俗学出来的学生最对口“非遗”保护部门，但我们的学生是法学硕士学位，非遗中心招聘以文学硕士居多，所以他们那儿经常招进去的是我们学院文学和语言学的硕士，我们对口专业的反而连报名资格都没有。就这个问题我也问了相关人员，我说我们学生做的就是这方面的工作，有理论、有实践，但就业却受阻。你们招收古典文学的学生，他会做田野调查吗？他懂什么是非物质文化遗产吗？相关负责人答复他们也没有办法，因为现在都是公务员考试，招聘的人员都得通过公务员考试才能进来，他们没有自主招收的权力。只要是通过考试进来的，他们就必须得接收。如果让他们自己选择人才的话，肯定首先选我们民俗学专业，但是通过公务员招考，他们也无能为力。这也是我们国家体制现存的问题，干什么都得参加考试。需要的人招不进来，不需要的人考分高就能被录用，哪怕录用后他什么都做不了，也没人去批评。需要什么样的人，只有用人单位自己清楚。如何才能录用真正能用的人？我们仍在摸索。

金：您走访过很多国家进行学术访问，您觉得其他国家在民俗文化研究中有什么可以值得我们去学习和借鉴地方呢？像我们现在提倡“非遗”保护应当是活态的保护，但怎样做才是真正的还之于民、传唱于民呢？

热：国外有很多地方值得我们学习和借鉴，像之前我们提到的人才培养方面就做得非常好。尽量让学者、学人在自己研究的那个地域待很长时间，了解当地的文化。还有一点就是非遗保护活态是非常重要的，比如研究麻扎文化，我们要想保护活态的民间达斯坦演唱，就要保护这个文化空间；你若不给我文化空间，非遗如何进行活态保护？这种情况，有的是政策上的干预，还有就是人家不愿意。就像活态工艺，做这些活态工艺的艺人原来就赚不了几个钱，所以他慢慢就不愿意干下去，你再怎么政策上帮助，把他们当作非遗传承人，若当事人对这个没兴趣，还是保护不了。我们的活态保护不一定要把这个东西原原本本、完完整整地保护下来，你可以改变一下它的形状，改变扩展一下它的用途或者是根据市场经济，按照市场的需求把它稍微改变一下，但是它还是活态的。

因为文化未必是几千年都不变的，也许他现在做的东西就是从以前演变过来的，所以现在接触非物质文化遗产的人总是想活态的就是得把它原原本本地保护下来。拿毡子来说，民众不愿意用毡子，我们就把它变成工艺品，这样也可以保护从事这行的这些人。因为毡子变成工艺品以后，他们如果是从这得到利益的话，他们还是会继续这行业，我们不让他们继续，他们还是会主动去做这行，对于民间艺人来说经济利益才是能否把它活态保护下来的最主要原因。所以先把它的经济价值体现出来，它就可以延续下来，也可以很好地保护，这样的话不是说我们给他们政策或者给他们几百块的生活费就能保护下来，而是让他们有新的理念和新的制造或将工艺品的新的经济价值体现出来，才能得到保护。只有使经济学、旅游业及民俗学联合起来，让民间工艺品走向市场，才可以慢慢保护下来。

金：对于正在推行的“一带一路”的政策，总体上您对现在新疆民俗文化的研究有什么看法、意见及建议？我们应该如何把握好该时机给新疆民俗文化研究带来更进一步的发展和提升呢？

热：这次参加“一带一路”的会议对我来说很受启发。因为“一带一路”就是丝绸之路，即丝绸之路经济带和21世纪海上丝绸之路。国家就是为了让丝绸之路沿线的这些国家在经济、文化上有更多交流的机会。这无疑会给我们新疆带来更好的一些机会，我们得好好地把握这

次机会。首先，丝绸之路有两个中心地带，一个是新疆，另一个是福建。新疆作为一个最重要的点，新疆的民俗文化是其中最重要的部分。因为以后我们在丝绸之路上发展旅游业，人家感兴趣的是新疆的民俗文化，我们必须撰写新疆十三个民族风土人情的科普书籍。

其次，就是如何挖掘民俗文化中有价值的东西进行加工，搞活文化产业。我们总是提及“文化产业”，可具体怎么做？这不是口头上的，这也是我们民俗学要参与做的事情。比如说清真食品，清真食品就是我们民俗学的一个重要内容。我们怎么去开发清真食品，丝绸之路上的民族都喜欢什么产品或者物品？丝绸之路上，我们民俗学研究者可以做的事情很多。

丝绸之路上有 60 多个国家，其中有 28 个是伊斯兰国家，那么新疆也是穆斯林聚居区，这就要求我们多关心新疆的穆斯林文化，当然也包括穆斯林食品及阿拉伯语。如果我们在“一带一路”的引领下发展，就会对语言有需求，若不懂阿拉伯语，人家那些阿拉伯国家的人来了或者我们去那儿都无法充分交流。过去，丝绸之路上有的人懂 20 多种语言，那么现在丝绸之路上做事的人起码应该会相关的几种语言，这样我们才能有资格公平地做丝绸之路经济带。不然的话，不是我们搞人家的经济带。所以我们首先想到的是我们是不是事先有准备。丝绸之路经济带建设不是口号，口号后面我们得做充分的准备。懂阿拉伯语的人那么少，学校又没有机会去学阿拉伯语，我们怎么和人家交流呢？学阿拉伯语不一定就是学宗教，宗教和语言二者得分开对待。为大众提供学习多语言的机会，这是最重要的一点。

学习民俗文化再把它变为一个文化产业也是极为重要的。人家感兴趣的是民俗文化，所以这个方面得抓紧搞起来。这次会议不少回族学者也提出这个问题。像很多内地的私人企业，他们希望伊斯兰教协会能帮助他们组织开办一些阿拉伯语培训班。因为他们的企业要走丝绸之路，语言方面跟不上，员工们不懂阿拉伯语没有办法进行商业往来。他们去一些国家搞投资或跟人家做生意，最大的障碍就是语言。阿拉伯国家不是人人都懂英语。

会上，一位云南伊斯兰经学院的老师说，他们的学生毕业后都去做生意了，阿拉伯语翻译的缺口太大了。后来我就想内地有那么多机会可

以学阿拉伯语，现在市场需求又那么大，可是在新疆，我们学阿拉伯语的机会极少，尤其是现在很多教授阿拉伯语的学校都关闭了。所以这也是我们政府关心的一个问题。“一带一路”发展过程中，新疆应该提倡多语种的学习，阿拉伯语在“一带一路”经济带上的重要性不言而喻。我们一定要清晰地认识到宗教是宗教，语言是语言。

从塔吉克民间文学到阿拉伯波斯诗学

——扎米尔·赛都拉教授访谈

邹　赞*

专家简介

扎米尔·赛都拉，男，塔吉克族，中共党员。1963年出生于新疆塔什库尔干，1978年考入新疆大学中文系，毕业后分配到新疆社会科学院工作，其间曾赴北京大学东方语言文学系进修学习两年。1989年10月至1996年3月在独联体塔吉克斯坦共和国科学院鲁达基语言文学研究所、哲学研究所和塔吉克斯坦国立大学攻读博士课程，1995年10月被俄罗斯联邦最高学位委员会授予语言文学博士学位，成为我国塔吉克族的第一位博士。1996年3月学成归国，曾任新疆社会科学院研究员，现为新疆大学人文学院教授。主要从事古典民族文学、塔吉克民间文学、中国新疆与中亚西亚文学关系研究，除了母语外还精通维吾尔语、汉语、俄语、波斯语等。先后主持四项国家级课题，其中包括2013年度国家社科基金重点课题“阿拉伯－波斯诗歌理论与我国维吾尔族诗歌理论的关系研究”。代表性论著有《阿鲁孜格律理论》《论萨迪》《中亚伊斯兰教派研究》《新疆塔吉克族文学家》等。两次荣获新疆维吾尔自治区哲学社会科学优秀成果二等奖和三等奖。

* 邹赞，新疆大学人文学院副院长，副教授。

邹赞（以下简称“邹”）：您的名字扎米尔·赛都拉在塔吉克民族文化里是什么意思？

扎米尔·赛都拉（以下简称“扎米尔”）：扎米尔是阿拉伯语，有两个意思：一个是良心，另一个是心脏。赛都拉是我的姓，“赛”代表着幸福，“都拉”就是阿拉的意思，合在一起意味着“真主安拉赐予幸福”。

邹：能谈谈家庭教育对您的影响吗？

扎米尔：在我出生三四年以后，“文化大革命”开始了。我父母都成了被批判的对象，所以我在农村的亲戚家长大。虽然农村的生活困难，但是人和人之间的关系很融洽，感情特别深厚。现在想想，那时候没有学习条件，但是我在农村学到了很多东西。

邹：除了在生活中学习，阅读肯定也是一种重要途径。当时主要读些什么书？

扎米尔：能读的东西不多，除了数量很少的教科书，基本上没有什么书。主要是听广播。

邹：您是在塔什库尔干长大的？

扎米尔：嗯，对。我们家在塔什库尔干。我是在塔什库尔干一个农村长大的，我在那里读完小学，毕业后到县城念中学，平时都住在宿舍。

邹：塔什库尔干地处帕米尔高原，毗邻塔吉克斯坦、阿富汗、巴基斯坦，距离乌鲁木齐1000多公里，距离喀什将近300公里。由于地理位置偏僻，加上交通不便，所以当时人们接触外界信息的主要渠道就是收听广播？

扎米尔：对。

邹：您是中国塔吉克族的第一位博士，并且在读博期间经历了苏联解体，请您回忆下那段异国求学的经历？

扎米尔：1989年，我刚刚工作一年，决定到苏联科学院继续深造。我本来是苏联科学院的博士生，我的博士学位证书也是俄罗斯那边颁发的，但我自己要求待在塔吉克斯坦。我去了两年多之后苏联解体了，塔吉克斯坦发生内战，城里每天都有大规模的游行。原本当时在塔吉克斯坦的外国留学生有800多人，最后就剩下我们三个人了。我要是回来的

话，后面的课程就接不上了，所以我舍不得放弃学业，决定留在那里。人家打人家的仗，我看我的书，写我的论文。过了两三年之后，我顺利完成了博士学位论文，答辩时评委都感到惊奇：整个国家都在打仗，杜尚别战火纷飞，一个中国留学生却在战乱中以优异成绩完成了学业！

邹：有没有遇到危险？

扎米尔：有。很多次。那会儿是内战，在城市里面，随时都有可能打起来。这样危险的时刻很多很多。比如说有一次我走在街上，两帮人突然打起来了，双方拿起冲锋枪互相扫射，枪声震耳欲聋，火药味四处弥漫。我什么都听不见了，赶紧冲到一棵小树后面躲起来，后来警察赶到，枪声才逐渐平息，完全平息以后我才从小树后面出来……我气喘吁吁跑回宿舍，全身都是汗，心里十分害怕，神经绷得紧紧的。

邹：有没有想着尽快回国？

扎米尔：没有。我坚持要完成学业才回来。

邹：您当时也是国家公派吧？

扎米尔：停薪留职。我是自己联系出国留学的。

邹：您的博士学位论文是关于哪方面的？

扎米尔：我的专业是亚非人民文学，研究方向集中在中亚、波斯以及塔吉克文学。历史时段主要是5世纪。中世纪有位著名的波斯诗人叫萨迪，我的博士学位论文就是研究萨迪的不朽巨著《蔷薇园》，讨论这部作品的艺术性。

邹：从学科归属的意义上说，您的研究方向算是东方文学。

扎米尔：我们一般不叫东方文学，我们叫中亚西亚文学。因为东方文学是欧洲人使用的概念，他们从西方看东方，我们是从中国看波斯、中亚文学，所以中亚西亚文学的称呼更加合理。

邹：我们知道，19世纪以来的俄苏文学对中国现当代文学产生了显著影响。中国新疆和俄罗斯及中亚诸国有着漫长的国境线，俄苏文学和中国新疆各民族的文学发展有着相当密切的交流互动，这一点已经成为中国比较文学研究的重要课题。您在苏联留学多年，对俄苏文学有没有具体深入的接触？

扎米尔：我们上课的时候有，但是我研究的时候没有。因为人的能力是有限的，不能什么都兼顾。

邹：这段留学经历的最大收获是什么？

扎米尔：我在国内本科毕业后，被分配到新疆社会科学院工作。我觉得我学的东西特别少，无法承担一些大型的研究。我出去留学后，虽然那边的条件不是特别好，但是我学到了很多东西，这些都是当时在国内学不到的。因为苏联那边对中亚的历史文化研究成果不仅数量丰富，而且特别深入。我的学术训练，包括回国后从事的研究课题，基本上都源于留学期间的知识积累。

邹：您是塔吉克族，苏联解体后，您留学的地方独立为塔吉克斯坦共和国，按理说您在那边的文化适应和生活习俗都没有问题。您博士毕业以后有没有想过留在那边不回来？

扎米尔：没有。但是我答辩的时候很多人提过这个问题，问我能不能留下来，到莫斯科去或者到伊朗去。我自己心里很清楚：我是去学习的，不是去感受域外生活环境，我学完了就回来。塔吉克斯坦人，从文化上来说和我们是一个民族；从公民上来说，我们属于不同的国家。我回来之后，中国国家安全部主办的一份杂志曾经把我作为爱国人士的代表做了专题报道，还邀请我给出国留学生讲爱国主义。

邹：您的经历是我们思考爱国主义、文化认同、政治认同的典型案例，具有强烈的启发意义。我们接下来具体聊聊您的研究工作。您从新疆大学中文系本科毕业后，去了新疆社会科学院，留学回来后也是回到原单位工作。您在新疆社会科学院主要从事哪方面的研究？

扎米尔：我被分到新疆社会科学院的民族文学研究所，后来到北京大学进修两年。我主要从事塔吉克族文学研究，因为那时候每个民族都在研究本民族的文学。但是我在国外学到了很多东西，留学回来后，我有意识拓展自己的研究范围，比方说我完成过一项关于中亚伊斯兰教教派的课题，后来关注的重心转向波斯诗学和中国维吾尔古典诗学之间的关系。新疆社科院让我做中亚研究所的副所长，我也独立开展过一些科研项目，但是大部分的知识都用不上，所以我决定换一份工作，想调到教学机构去，把学到的东西教给别人。我对从政没有太大兴趣，只想扎扎实实做些研究工作，就这样我调到了新疆大学。

邹：您的研究路径可以概括为从民族文学到比较文学。您精通塔吉克语、维吾尔语、汉语、俄语、波斯语等多种语言，可以说为比较文学

研究创造了极其理想的条件。您学习俄语，跟您的留学国家有关系。但是为什么会想到学习波斯语呢？

扎米尔：波斯语其实跟塔吉克语是一种语言。我研究文学，不懂语言是搞不了的。对于新疆来说，新疆的古典文学，尤其是维吾尔族的古典文学，不懂波斯语也做不了，所以我想着必须学习这门语言。我上大学的时候还不会，我是在北京大学东语系进修时开始学习波斯语的。除了母语，波斯语算得上是我现在最精通的语言，我直接可以用它写论文。

邹：当前国内精通波斯语的学者很少，有波斯语背景的比较文学研究者更是屈指可数。波斯语对于您从事中外文学关系研究有哪些意义？

扎米尔：新疆各民族文学与阿拉伯文学在历史上有非常近的关系，有很多文学现象起源于阿拉伯，然后进入波斯，经波斯传播到中国新疆。宗教信仰也是如此，比方说摩尼教、萨满教、佛教、伊斯兰教都是经波斯传入中国的。这样一来，如果要研究新疆各民族文学文化的外来影响维度，就必须深入考察波斯诗学与阿拉伯文化，不懂语言是无法完成的。我现在主要从事的是新疆各民族文学，尤其是古典文学理论和周边国家的关系，考察它们是怎么起源、发展和传播过来的。

邹：除了塔吉克斯坦，您有没有去过中亚、西亚的其他国家？

扎米尔：交流很频繁。我跟中亚国家的一些学术机构有相对稳定的合作交流。我还去过伊朗。塔吉克斯坦、伊朗等国家如果有比较文学、地域文学方面的学术会议，他们都会邀请我。

邹：您的研究很有特色，无疑是中国比较文学的一个亮点。

扎米尔：这个和习近平总书记提出的“一带一路”发展战略连在一起。我们现在需要了解周边国家，文学是最好的交流手段，因为我们可以通过文学了解到对方喜欢什么不喜欢什么，他们的价值观、伦理观都反映在他们的文学作品里。

邹：您除了做中亚西亚古典文学、古典诗学的理论研究，有没有尝试过翻译研究？

扎米尔：的确有过这种想法。以前一直没有时间，因为一个课题连着一个课题。我现在有两个附加的工作了，一是整理古籍，从浩瀚的资料中发掘、梳理出对我们国家有用的古籍，一本书已经完成并即将出

版，另一本还在进行中。这些工作完成后，我还想介绍一下塔吉克斯坦独立后的文学面貌，这将有助于我们了解这个国家。

邹：您早期还系统研究过塔吉克族民间文学与民俗文化，能否简单介绍下这方面的情况？

扎米尔：我主要从两方面介入塔吉克族文学与文化研究，一方面和我大学所学的民族文学理论有关。新疆的民族文学理论发展滞后，这是一个不争的事实，原来有的东西都失传了，既有的文学理论没有很好地传承下来，新的理论又没有形成。我的工作就是把这些古老的理论挖掘出来。如果没有理论，文学就没法发展，文学研究就更无从谈起。现在新疆的很多作家也好，批评家也好，理论方面太过欠缺，所以很难做出有分量的研究成果。另一方面，我作为一个塔吉克人，有责任认真研究本民族的文学和文化，我此前完成过一项国家社科基金，结项成果是一本专著——《中国塔吉克族民间文学概论》，这本书还没有出版，我还要继续修改。

邹：塔吉克族民间文学的突出特征是什么？

扎米尔：首先，塔吉克族文字是中国唯一的属于印欧语系的文字，塔吉克族是中国唯一的白种人，也是在信仰伊斯兰教的民族里面唯一信仰什叶派的民族。所以说，塔吉克语言和塔吉克民族文化研究非常有价值，它们有助于解开古代新疆的一些历史文化密码。

邹：您曾经研究过“阿布达里聚落”。“阿布达里聚落”用来指称一群具有独特生活习俗和交际语言的人群，他们分布于南疆的疏勒、莎车、巴楚、墨玉、于阗以及罗布泊附近的维吾尔族村落中，据说“阿布达里”（Abdallar）这个名词源于波斯语。

扎米尔：南疆有一个1万人口的部落叫作阿布达里，从民族成分上说，他们此前被认为是维吾尔族，但他们的生活方式与语言和维吾尔族都不一样。这是一个古老的民族群落。我当初在新疆社科院工作的时候，曾研究过这个部落。要想得到他们的材料非常困难，因为他们对外人什么都不说，这种状况一直持续到现在。我们最后得出的结论就是：他们是为了传播伊斯兰教从阿富汗迁徙来的一个民族。

邹：当时做了大量民族志调研吧？

扎米尔：那都是在新疆社科院做的。现在到新疆大学之后不搞了。

我现在主要做民族文学理论方面研究，包括阿拉伯语、波斯语、突厥语民族这三个大民族。

邹：作为中国的人口较少民族，塔吉克族文学的发展现状如何？

扎米尔：我们没有书面的文学。所谓塔吉克文学，实际上是塔吉克人用维吾尔语书写出来的一些文学作品，其中也有诗集、长篇小说之类的。我一直在思考：现在能不能说塔吉克文学？因为当我们在回答文学是什么的时候，我们会说“文学是语言的艺术”。但这些文学作品都是用维吾尔语写作的，所以我主要研究塔吉克民间文学，因为这些都是用本民族语言创作的。

邹：您在少数民族古籍整理方面主要取得了哪些成果？

扎米尔：我们国家从北京开始一直到县，都设有古籍办公室，现在新疆这边能够在古籍目录中搜集到的文献可能有一万册，这些都属于我们祖先传承下来的文化遗产。很多古籍都是孤本，国外找不到，国内其他地方也没有，倘若不及时抢救的话，就很有可能失传。我们目前用来保存古籍的条件也不是很好，一些文献面临着被毁坏的危险。所以，我在培养研究生的时候，发给每位同学一个手抄本，要求他们把手抄本整理出来，他们的毕业论文也是关于这个手抄本的研究。通过这种方式，我们把属于塔吉克民族的古籍文献整理出来了很多。

邹：这些文献都是从哪里找来的？

扎米尔：一旦知道哪一个国家拥有比较好的手抄本，我们就会想方设法购买。比如说，我们最近整理出版了一个最完整版本的纳瓦依作品，这是在十个最古老的手抄本的基础上整理出来的。这些手抄本几乎全是从国外买回来的，我们这里没有。

邹：纳瓦依是一位具有国际影响力的诗人，但是学界对于这位诗人的族群属性有不同的说法，有的认为他是维吾尔族，有的把他归为乌兹别克族。您是怎么看的？

扎米尔：纳瓦依从出生到逝世都没有来过中国，只有他的作品传播到中国。因此可以说，这是一个属于突厥语民族的诗人，因为他生活在现代乌兹别克族生活的那一带，但历史上记载说他是维吾尔族人。可以说，他是一个文化混杂的典型。

邹：今天我们常常讲流散书写（diasporic writing），估计纳瓦依就

是古典时代的“流散作家”吧。您近几年在阿鲁孜格律理论方面取得了令人瞩目的成绩，为什么会开启这方面的课题？

扎米尔：新疆的少数民族文学主要以诗歌为表现形式，新中国成立以后，散文才成为一个创作体裁。所以我们谈论古典文学理论时，常常以诗歌为言说对象。诗歌理论涉及格律理论、题材和韵律方面的理论等。我已经完成了阿鲁孜格律理论，相关成果荣获新疆维吾尔自治区哲学社会科学优秀成果二等奖，也算是填补了新疆少数民族文学研究的一个空白。就文学而言，新疆的民族文学有1000多年的历史，但是理论方面的著作极其匮乏。

邹：阿鲁孜格律理论源于阿拉伯？

扎米尔：对，源于阿拉伯波斯文学。在新疆，维吾尔族古典长诗《福乐智慧》是第一本用阿鲁孜格律理论写成的作品。

邹：在您研究阿鲁孜格律理论之前，国际上有没有相关的研究成果？

扎米尔：有，只是在中国没有。中亚、西亚一些国家的文学理论教材都会提到阿鲁孜格律理论。因为作为一个诗人，掌握诗歌格律是最起码的前提，但这个要求在新疆还没有达到。如今，阿鲁孜格律理论总算出现在我们的民族文学课程里了。

邹：您的著作都是用维吾尔语撰写的，很遗憾不能系统研读。那本《阿鲁孜格律理论》的主要内容是什么？

扎米尔：这本书主要介绍阿鲁孜格律理论的形成和发展过程，阐述它怎样被介绍到波斯文学，又通过什么途径传到中国新疆，它的主要规律是什么，它在文学发展中扮演着什么样的角色等。

邹：国内汉语学界对于阿鲁孜格律理论的了解相当有限，您能否详细介绍一下？

扎米尔：阿鲁孜格律理论是一种在公元8世纪诞生于阿拉伯诗歌，后来被波斯与突厥语民族吸收，是对这三个语系的民族诗歌艺术发展都起着巨大作用的诗歌理论体系。在我国历史上，“丝绸之路”实现了东西方文化的大碰撞、大交流和大融合，形成新疆各民族与中亚、西亚不同文化类型纷繁复杂的文学关系。随着伊斯兰教的广泛传播，中亚、西亚各民族的文学也发生过互相融合的现象，从而为复杂的、作用面甚广

的文学理论体系的形成奠定了基础。其中最为典型的是以诗歌内律为主而形成的阿鲁孜格律理论体系。

阿鲁孜格律理论于公元767年首次由阿拉伯学者哈利里·伊本·阿赫麦德（719－791）提出。当时，由于该理论一提出就比较完整，并且以阿拉伯语和阿拉伯文字为基础，理论上比较全面地反映了阿拉伯语诗歌的节律、朗读音调等规律，因此，后来除了由阿拉伯学者艾山·伊本·艾赫法希（793－?）提出的新的格律木塔达里克，它成为阿拉伯语诗歌创作公认的理论基础，对阿拉伯语诗歌创作在短暂的时间内得以迅速发展提供了有力的保障。在阿拉伯文学史上，阿拉伯诗歌中的阿鲁孜格律理论从公元9世纪后半期开始应用于波斯－塔吉克诗歌创作。不过，当时虽然在波斯语文学中出现了阿鲁孜格律的作品，并在诗歌创作中被广泛地使用，但经过了6个多世纪的探索过程，最后才完全成为符合波斯语诗歌自身规律的完整理论体系。自公元9世纪至20世纪，波斯语文学中出现的有关阿鲁孜格律的学术著作共有30余部。后期出现的所有有关阿鲁孜格律理论的概述，都从不同的角度阐述了哈利里·伊本·阿赫麦德提出的理论体系。

自11世纪起，阿鲁孜格律理论开始在操突厥语诸民族的文学中应用。11世纪后半期，优素甫·哈斯·哈吉甫等我国操突厥语的诗人以该理论为基础相续创作了《福乐智慧》和《真理的门阶》等大型诗歌作品。但是，当时由于突厥语民族文学中没有这方面的理论著作，故突厥语诗人在创作实践中一般都通过波斯语文学作品去理解和运用“阿鲁孜格律”理论。至15世纪，突厥语民族文学出现第一部有关“阿鲁孜格律”理论的著作，并成为突厥语民族文学创作实践的理论基础。16世纪在这一方面又出现一部学术著作，并将“阿鲁孜格律”理论规律与突厥语诗歌自身的规律相结合，在理论上对以后的文学发展提供了有力的保障

阿鲁孜格律理论由阿拉伯学者哈利里·伊本·阿赫麦德创立，但它在很多学者长达几个世纪的共同努力下，才在东方不同语言诸民族诗歌创作中得以传播和运用。就11世纪而言，阿鲁孜格律理论早已超越国家、民族、语言的界限，成为阿拉伯、波斯－塔吉克和突厥语诗歌创作共同运用的完整的理论体系。阿鲁孜格律理论之所以能在短暂的时间内

得以大规模地传播，并成为在语言学上无任何亲属关系的阿拉伯、波斯和突厥语诗歌公认的具有权威的理论体系，这同伊斯兰教在中亚、西亚的广泛传播，阿拉伯文字在居住在这一个广大地区的不同文化类型的诸多民族中普遍使用，并成为官方和各民族共同使用的文字等现象密切相关。从这个意义上说，阿鲁孜格律理论不是属于某一个民族文学的理论性问题，而是在包括新疆各民族在内的中亚、西亚人民文化交流史上有重要地位、具有普遍性和特殊性共融的重要文化现象。

邹：以汉语诗歌为例，古典诗歌和现代汉语诗歌对格律的要求是不一样的。依此类推，阿鲁孜格律理论对当下的维吾尔语诗歌创作是否有指导作用？

扎米尔：有，因为民族诗歌跟汉语诗歌不一样，汉语是音节性的语言，一个字一个音节。但是维吾尔语是一个以单独语音为最小单位的语言，一个元音或一个元音和几个辅音组合以后形成一个音节，所以它的音律的形成也是不一样的。首先，必须承认阿鲁孜格律理论对于研究古典诗歌发挥了重要的作用。其次，维吾尔十二木卡姆所有的歌词也是遵循这个理论写出来的。最后，阿鲁孜理论对于建构当今诗歌的韵律，增强诗歌的感染力有着非常大的作用，从非洲到亚洲，很多民族的诗歌创作都在使用这个理论。

邹：如此说来，阿鲁孜格律理论具有世界性的文化意义。该理论曾经在《福乐智慧》中得到了大规模的应用，中国社会科学院的维吾尔族学者热依汗老师曾经从跨文化角度考察过《福乐智慧》与中原典籍“四书”之间的交流互动。我感兴趣的是，您在研究当中是否发现阿鲁孜格律理论通过《福乐智慧》这些极具影响力的作品，对中原的汉文化产生过直接或间接的影响？

扎米尔：我没有研究过，但是我知道有些东西比如说民族文学理论当中的四行诗，它也运用阿鲁孜理论，它和唐代的绝句在很多方面非常接近，它可能在这个格律方面也有一些关系。

邹：您现在做的是影响研究，侧重在文献中爬梳证据，有没有打算做一些平行研究，比如对阿鲁孜理论和汉语诗歌格律方面展开比较？

扎米尔：我的古汉语不行，所以没有搞这方面的研究，但是我想这个课题非常值得深入研究。中原汉文化圈与西域文化，以及借助西域文

化这个中介，与中亚西亚文化都存在确切的交流。我们能找到很多例证，12 世纪有个阿拉伯旅行家叫 Batota，他曾到过苏州，一些上流人士把他带到一艘船上参加宴会，他在宴会上演唱了汉语、阿拉伯语、波斯语民歌，他把那个歌词记录下来，我们仔细看看，就能发现这些歌词都是萨迪的诗歌。那时候距离萨迪去世不到 40 年的时间，但他的诗歌已经传入中国内地。

邹：您正在主持一个国家社科基金重点项目，项目名称是“阿拉伯波斯诗歌理论与维吾尔诗歌理论的关系研究”，这可能是对您前几个课题的进一步延伸和拓展，您的这项研究进度如何？

扎米尔：这项课题总体上说进展顺利。我希望从史料中把阿拉伯波斯诗学的一些重要概念发掘出来，并且借助比较文学影响研究的理论与方法，考察这些理论与中国维吾尔族诗歌理论之间的关联。这些理论在中世纪的时候流传甚广，中亚、西亚国家的一些中学课程也会讲，但它们在新疆失传了，我希望把它们重新挖掘出来。这是一个可以填补研究空白的课题，因为中国内地学者或者汉族学者也想知道这些东西，但由于语言的关系，他们没办法获得材料。因此，我想把这些理论挖掘出来，提供给中国的学者。

邹：您目前已经出版的学术成果，有没有用汉文出版的？

扎米尔：汉文出版过一个古籍目录，其他的成果都是维吾尔语。

邹：这在某种意义上限制了您在国内整个学术圈内的影响力，所以您的很多作品要是能用汉语译介过来，肯定会受到巨大关注。

扎米尔：我现在想的是把这些理论整理出来，等通过专家的鉴定以后，再翻译成汉语，如果急急忙忙地翻译，可能以后会缺少什么东西。汉语的翻译必须是完整的。

邹：现在中文系开设“外国文学史”课程，往往偏重欧美，对中亚西亚文学较少触及，您如何看待这种现象？

扎米尔：我们的外国文学研究或者外国文学教学，对中国东边或者北边的一些国家关注得比较多，但是对西边国家的文学研究，中亚文学也好，西亚文学也好，至今未出现特别有分量的成果。中亚、西亚文学主要涉及阿拉伯语、波斯语、突厥语三大语言文化圈，由于语言交流存在障碍，所以我们即使意识到了中亚、西亚文学的重要性，但是很难开

展大规模的译介和系统研究。所以，应该加强阿拉伯语、波斯语等专门人才的培养。至于文学译介与研究，可以分两步进行。第一步先梳理中亚各国独立后的文学，比如独立后的哈萨克斯坦文学，独立后的乌兹别克斯坦文学，独立后的吉尔吉斯斯坦文学等，认真探讨这些国家在独立25年之后的文学发展概况。第二步应当重视对中国周边国家的文化输出，组织出版一批中国文学、文化读本，让中亚诸国的读者了解我们的文化。

邹：您对以后的科研工作有何打算？

扎米尔：我还是计划在这个方向做进一步研究。

略谈乌兹别克文学研究

——吾尔买提江·阿布都热合曼访谈

冯亚亚　潘　旭*

专家简介

吾尔买提江·阿布都热合曼，乌兹别克族，新疆大学人文学院教授，博士。1991年毕业于新疆大学中文系维吾尔文学专业，获文学学士学位。同年9月考入新疆大学中亚文化研究所攻读硕士研究生。于1994年6月获得硕士学位，毕业后留校工作。2002～2004年在乌兹别克斯坦塔什干国立东方学学院亚非文学专业攻读博士学位，2004年2月获得哲学博士学位后归国。主要从事维吾尔，乌兹别克族古典文论及文学流派的研究。代表性著作有：《苏菲主义哲学》《加拉里丁·鲁米》《新疆少数民族哲学思想史纲》（合著）《中国乌兹别克文学史》《哈拉巴特及其文学遗产》《乌孜别克族》等；另撰有文学作品《藏在日记里的秘密》《塔什干日记》《快乐人生的秘诀》《寻求“斯芬克斯之谜”》《自我的奥秘》《伟人之奥秘》《寻求哲理》《文化诞生的苦思》《难忘的会面》《历史的见证人》，《回忆恩师》等。译有《诃伦·拉什德之妹》（长篇小说）《优越城市居民意见书》《家庭与道德教育》《隐言录》《中亚史纲》《马赫图姆库里诗歌选编》（合译）等。

---

* 冯亚亚，新疆大学人文学院博士；潘旭，新疆大学人文学院博士。

冯亚亚（以下简称“冯”）：请您简要介绍一下您的求学经历。

吾尔买提江（以下简称“吾”）：上初中以来，我对文学的阅读欲望非常强烈。所以，考大学时填报的第一志愿就是新疆大学中文系，然后就被录取了。从1986年入大学算来在乌鲁木齐市已30年了。那年给我们当班主任的老师是个刚大学毕业留校的年轻老师，比较尽心，加上我们班集中了学习比较好的学生，班里的学习环境和学习竞争很强。我们来的那一年是1986年，我们没有预科，直接进入专业，基础汉语课也上，专业课程（如写作基础等）也一起教。因为我们在南疆长大，汉语水平没有那么好，我在大一给自己设定计划，第一年集中精力学汉语，必须汉语过关。所以大一的大部分时间放在汉语学习上，给我们上2年的《基础汉语》课程里面的单词和课文，第一年几乎学完了，从第二年开直接用汉语看书。我看的第一本汉语小说是巴金的《家》。入学时就给自己设定一个目标，那就是毕业时考研，考研除了考汉语，还需要考一门外语。所以，从大二开始，我按照自己的兴趣选择学俄语。因为我对中亚比较感兴趣，而且研究中亚方面最权威的学者都是俄国的。所以，大二开始学俄语，刚开始时参加夜校学俄语，后来的都是自学。因为，那时候语言夜校每学期招生，课程从零开始，既浪费钱又花时间。大四正报名考研时，学校有个中亚文化研究所，学校给该所一个推荐免试名额。研究所所长是塔塔尔族学者，是研究少数民族哲学思想史的教授。他要求中文系、历史系和政治系各推荐一名学习成绩前三名中的毕业生，所长跟他们分别面谈，然后选择其中一个，作为推免生参加研究生考试。

这对于我们来说是一个难得的机会。接到通知后我去见了我之后的导师，他就问我读了哪些书？那时候我对自己的祖先，乌兹别克人为什么迁移到中国来特别感兴趣，我上学的时候就读过像《乌兹别克斯坦苏维埃共和国史》等很多这方面的书，也做了大量读书笔记。老师很惊讶，这些书你都看了？我说看了。我们图书馆有三十卷本的土耳其百科全书。大四课程少些，我就自学土耳其语。从土耳其百科全书里自己感兴趣的作家我都看，我都抄。老师很惊讶土耳其语我都懂，于是就给老师留下了深刻的印象，并选择我作为那届唯一的推免生。1991年开始，我在中亚研究所读研究生。我的研究方向是新疆少数民族哲学思想史。

1991 年 9 月，我开始学西方哲学、东方哲学，比起现在的研究生，我们那时候的学习热情更高，也不考虑以后工作的事。而且我也算是比较幸运的，因为我的导师非常优秀，他经常去哈萨克斯坦、俄罗斯去交流怎么培养研究生。他就要求我自己备课，然后给他讲。他不主张那种特别刻板的教学，而是让我自由地学习。那时候我写了大量的读书笔记、读书卡片。比如说一个学期开始了，他会给我布置任务，让我去准备。我跟着他还学塔塔尔语。导师那里有很多塔塔尔语的书刊，他让我帮忙做卡片，整理资料，这个过程也让我学到很多东西。

大学期间，我阅读最多的是俄罗斯文学，然后是法国文学和英国文学。20 世纪 50 年代，苏联在塔什干和阿拉木图还设立了《东方真理》《新生》等杂志，这些出版社都专门为新疆用维语出版图书，发行给新疆。所以，20 世纪 50～60 年代很多书都来自苏联，好多文学作品在学校图书馆都有，我就如饥似渴地借阅，那些作品给我的启发性很大。当然，我也看了很多哲学方面的书，对东方哲学的发展脉络也了解很多，并对西方的文化体系、哲学体系也有一定的了解。新疆的维吾尔族、乌兹别克等民族哲学思想史上，影响比较大的哲学派别是伊斯兰教的苏菲主义哲学。对于这个宗教哲学派别当时也没有人系统的研究过，所以我就在硕士论文时候就选了《苏菲主义哲学思想初探》这个题目，以此题撰写学位论文。当时关于这方面维文资料很少，汉文也很少，只能从国外引进资料。对此导师和我们乌兹别克族著名剧作家需库尔·雅里坤（1917－2002）老先生给我帮了很大的忙。他委托认识人帮我从国外买来了著名波斯苏菲诗人鲁米的《玛斯纳维》（土耳其文译本）和《苏菲主义术语词典》等书籍。中央人民国际广播电台土耳其语播音员，已故翻译家吐尔逊娜依·萨克木女士也托友人帮我从土耳其购买了苏菲主义研究领域的大学者 M. F. Koprulu 教授在 1919 年写的《突厥语文学中苏菲派先驱者》。这些书对我的帮助很大，因此，在这里我深切的怀念我恩师和给我伸出援助之手的所有前辈。

硕士论文写作完成了后，1994 年，我在新疆大学中亚文化研究所进行了答辩并顺利通过，获得了硕士学位。

硕士论文的部分内容以论文形式发表后产生了强烈反响，这给我很大的鼓励。因此，对硕士论文进行补充修改后，2001 年以《苏菲主义

哲学》为书名，在新疆大学出版社出版了我的第一本学术著作。

毕业之后，我就留校了，留在中亚文化研究所。一直从事少数民族哲学思想史的研究。俗话说文史哲不分家，我们哲学思想史上的很多思想家，哲人的哲学思想都是以文学的形式表达。我集中精力研读了《福乐智慧》后，深深体会到东西方思维模式的差异。我一直认为，如果《福乐智慧》的作者出生在西方，他可能就像柏拉图和亚里士多德那样写思辨哲学著作。正因为这个大诗人出生在东方，所以用诗歌的形式写出了其哲学探索。

1998年我结婚成家了，那时候我还不知道国家有个留学基金，知道后，我就申报了，第一个选择的国家就是乌兹别克斯坦。当时出国留学的要求是你必须懂申报国家的语言。其实我也可以选择俄国或者其他的俄语国家，但我选了乌兹别克斯坦，因为我想看看我祖父生活过的地方，更何况在那边还有亲戚，2001年申请后获得批准。那时苏联解体不久，我们国家派很多高校教师去苏联学习。我从小也写文学方面的文章，这次出国让我萌生了很多想法，于是我回国后写了《塔什干日记》。2004年，《新疆青年》杂志连载了我的塔什干日记，这也引起了强烈的反响。

冯：作为维吾尔古典文学的研究学者，您主要从事哪方面的研究？在这方面有没有什么突出贡献？

吾：我在读硕士研究生期间开始研究苏菲主义，一直从事这方面的研究。如上所述，硕士论文研究苏菲主义哲学，如你不了解苏菲主义哲学，对古典文学的内容层次、哲学内涵无法理解和深入。因为我大学期间开始喜欢古典文学，尤其是喜爱我们古典文学的顶峰——纳瓦依这位伟大的诗人。所以，我一开始就想把研究纳瓦依方面的资料收集起来。

1999年，新疆大学开办了一个面向全疆的青年教师波斯语培训班，我就积极报名参加了，除了新疆大学的青年教师，还有各个地区的民宗委古籍班也来人参加培训。当时恰好和田地区古籍班有个叫买买提名大哥给我拿来了17世纪维吾尔族诗人哈拉巴提作品的4种手抄本，我看了之后，发现1986年由喀什维吾尔文出版社出版的那本《哈拉巴提玛斯纳维集》内容不一样，当时我就产生了一个疑问，因为这个书的前几页是从13世纪的波斯诗人鲁米的诗歌开始，而17世纪的维吾尔族诗人

把自己的诗作为开端。为什么借用波斯诗人鲁米闻名于世的《哈拉巴提玛斯纳维集》第一卷的序诗作为开始？这到底是什么原因呢？

我去乌兹别克斯坦不久，为解答自己的疑问到了乌兹别克斯坦科学院东方学研究所，查看了哈拉把提诗作手抄本，在此收藏的 15 本手抄本与我国和田地区古籍办收藏的 4 种手抄本内容完全相符，而这部作品石印本的内容，与我区出版的选集的内容相符。同一个作品的手抄本和石印本为什么不一样？我在查阅 20 多种手抄本和石印本后，不仅无法解答心中的疑惑，而且产生更大的质疑：这到底是什么原因？为什么会这样呢？我带这些疑问去见我的合作导师，N. Kamilov 先生。他是乌兹别克斯坦著名学者，文献学家，曾担任过乌兹别克斯坦总统选举额委员会的主席。

导师听完我所提出的问题之后，建议就这个题目撰写博士论文，把这个问题弄清，解决一个问题不是更好吗？想想看，他说的也是，研究的目的是什么，不就是解决问题吗？

就这样我选择了 17～18 世纪维吾尔族古典诗人哈拉巴特及其文学遗产作为博士论文题目。博士论文题目确定后，我一年多的时间都在乌兹别克斯坦科学院东方学研究所的手抄本基金会，重新查看我要研究的手抄本和石印本。在比较和研究手抄本的基础上撰写博士论文，并整理转写新发现的哈拉巴提诗集的手抄本，作为博士学位论文的附录。

苏联已形成了比较完整的学位论文答辩体系，苏联解体后中亚国家还是沿用苏联的学术体系。按照要求，须在就读的国家的核心刊物上发表 2 篇以上学术论文，而且所发表的论文必须与博士学位论文题目相关，这个要求的主要目的就是让学术界知道你研究什么。博士学位论文写好了后还要求你所在的高校或科研单位内进行一次讨论会，专门讨论你的论文水平、创新点等；此外，还要求到两所以上高校或科研院所进行讨论会，这些都需要你把论文复印几份提前送上，他们安排专家评审，在讨论会上发言，评审论文，最后还出具讨论会的记录和最终的决议等。完成这些复杂的学术流程后，2003 年 12 月 18 日在塔什干国立东方学院的学术会议厅，在由 21 位学术委员会委员组成的答辩委员会面前进行我的博士论文答辩，并全票通过，获得哲学博士学位。塔什干的博士学位论文加以修改补充完善后于 2011 年由新疆大学出版社出版。

顺利完成国外的学业后，我于2004年2月从塔什干飞回北京（那时塔什干乌鲁木齐航线还没有开通）。回来后，我原来工作的新疆大学中亚文化研究所合并到人文学院，已经名存实亡，好多人转到别的系所。按照学院的安排，我就去了中文系从事教学科研工作，并在2005年获得少数民族语言文学专业的硕士导师资格，开始带研究生。

我这个人比较善于独立思考，不容易接受别人的意见。我还是叶城县1986年的高考文科状元。我独立性比较强，这有助于我后来的学术研究。为什么我喜欢古典文学呢？因为它的诗歌形式和内涵比较吸引我，给我丰富的营养。相对而言，现代的诗歌太肤浅了，没有那种深度。我喜欢本民族古典诗歌，尤其是我们古典诗歌的高峰——伟大的诗哲纳瓦依，我接触并开始研究苏菲主义哲学思想之后，对这位思想大师的兴趣更加浓厚了。新疆少数民族哲学思想史或文学史上，纯理论的那种思辨哲学的东西很少。或许这个跟东方民族思维模式和民族性格，接受心理等多种因素有关。

我喜欢思考，还发表了很多哲理散文，当时有很多读者给我写信回应，评论我的文章。我开始发表哲理散文时候用一个笔名：FIKRET，菲克莱提（思考，沉思之意）。有一次放假回家，我爸爸问我为什么没有把爷爷的姓氏或我们的老家“乌兹根”（Uzgend，今日吉尔吉斯斯坦境内城市）当作笔名？的确，我们文学史上使用笔名的诗人学者大部分的笔名取自故乡名称，也有使用家族姓氏或绰号。可我自己也不知道，我为什么没有考虑这些，而把自己喜欢做的事情作为笔名来使用。我喜欢思考，喜欢沉思，所以就选择表达这个内容的词。其实，我也听别人说过我爷爷（因为我出生时他已去世，我没有见过他）是个很有名望的宗教学学者，20世纪30年代苏联错误的民族宗教政策逼迫他们离家出走，家散人亡。我给父亲如实讲了我的想法，后来想我父亲也许以此来怀念和流传他父亲——我爷爷的名字或他家乡的名称。

因我硕士阶段就读少数民族哲学思想史方向，新疆师范大学在中国哲学点设了少数民族哲学方向，邀请我当他们方向的兼职硕导，我答应了。

2005年，我从国外回来之后，获得了硕士生导师资格。研究方向就是维吾尔古典文学。我一直研究的就是维吾尔古典文学中的苏菲主义

哲学。2006 年，我申报了《维吾尔古典文学中的苏菲派文学研究》这个国家项目，此项目现已结题；2010 年，参与了国家社科基金重大招标项目《新疆维吾尔民族察合台文契约文书整理与研究》，我负责该项目的子课题《和田地区察合台文契约文书整理与研究》，这个课题也已完成。2012 年，我又申报了国家社科基金项目“纳瓦依诗歌中的神爱哲学研究”，此课题正在研究中。

潘旭（以下简称“潘”）：您如何看待维吾尔族古典文学被更广泛的接受并走向世界？

吾：我认为要使维吾尔族文学被广泛接受，就必须解决语言障碍。目前，《福乐智慧》已经被翻译成汉文，《突厥语大辞典》也翻译成了汉文。《福乐智慧》的研究起源于国外，最早是法国和俄国。其他的古典文学作品，还未被挖掘和出版，也没有系统地翻译成汉文。如 14、15 世纪很多作家的作品国内还没有整理刊布。这在很大程度上影响了维吾尔族文学的广泛传播和接受。

就维吾尔文学史上里程碑式的人物纳瓦依，其抒情诗全集在 2011 年才得以出版，而他的所有诗集还没有出版完。这需要语言的翻译和转换。对于学者来说，懂这些文字，才能去阅读和研究。我们古典文化受阿拉伯、波斯的影响比较深。所以，我觉得应该培养这方面的人才，得懂得波斯语等多种语言，以此来保存和传承维吾尔古典文学中的价值和意义。在古典文学研究方面，我们新疆有个“维吾尔古典文学与十二木卡姆”研究协会，他们也要把维吾尔古典文学翻译成汉文，需要我们做的事还很多很多。

潘：请您谈谈维吾尔本民族的年轻人对古典文学的接受情况。

吾：现在是一个浅阅读的时代，年轻人们不仅不愿意读古典文学，就现当代的也不愿意读。这是一个全球性的问题，我们已经开始一项工作，就是把那些书变成电子书，变成有声读物。我看《福乐智慧》的诵读版出来之后，受众的范围就更广了，只有在现代阅读的方式更广泛的情况下，年轻人才可能会喜欢阅读。我去伊朗的时候，发现他们在这方面做的比我们好，他们把六卷本《玛斯纳维》《列王纪》等大部头的书都做成有声读物。这样，就给人们提供了很多方便的阅读途径，比如在开车或者走路的时候都可以听。所以我觉得如果能把古典的作品配合

现代的阅读方式，就更有利于年轻人阅读，并且理解和感受古典文学之美。从我毕业到现在20多年，我经常给硕士、博士生讲课，第一天就要讲我自己的经验和体会，告诉他们该怎样学习，怎样治学。当然，也得给现在的研究生希望和信念：第一，从事学术研究要有坚定的意志，不光是为了找工作，而是要有一个自己的兴趣，能够做到踏踏实实，打好扎实的基础；第二，搞学术研究的人要学会独立思考，并且善于思考，不要盲目跟随权威，必须通过自己的思考和努力去看待问题。说实话，现在很多研究生心不在焉，不能专心搞学术科研，当然也有可能是社会制度造成的，比如很多本科生就能胜任的工作，社会却要求研究生。这样很多人就为了一份工作来读研究生，兴趣和心思都不在搞研究上。这样就造成研究质量和水平的降低。研究必须要有连续性，要有明确的目标和扎实的基础，不然很难做出有分量、有含金量的东西。比如我自己这20多年来都是在研究苏菲主义哲学。硕博培养的是连续性的人才，必须具备坚定的意志和目标，这样才可以真正完成研究生应该做的事。所以我建议将来要读硕博的年轻人，要有心理上的准备。而且这些人必须要有一定的阅读量，现在好多硕博都不读书，他们在选题的时候都不知道自己要写什么。关于阅读，要有一个自己明确的计划，你必须要明白你在读研的期间想要解决一个什么样的问题，这一点至关重要。

冯：您主要是从事对中亚古典诗人纳瓦依的研究，据我所知，您在2012年申报了《纳瓦依诗歌中的神爱哲学研究》这个课题，这不仅是在重温经典，也算是在传承维吾尔古典文学的价值。那么，它在当下的社会文化语境下有什么价值和意义呢？

吾：这个课题我做得很开心。我读大学的时候就很喜欢阅读纳瓦依的诗歌，读得越多，想法和感受就很多，也越能发现其中价值。一直想写一本关于纳瓦依哲学思想研究方面的学术专著，过了十几年之后，我的这个课题被批准了，这是我梦寐以求的一件事，我的愿望终于实现了，所以这对我来说是件很开心的事。纳瓦依的思想对当时那代人的影响不言而喻。但可以说对现在人的价值更大。在现在这个物欲横流、道德滑坡的拜金主义社会，人们只知道对物质的过多追求，而忽视了自我。我看过一个乌兹别克学者研究纳瓦依时说过的一句话：“现在的人

对什么都感兴趣，就是对自己不感兴趣。”在纳瓦依的思想中人道主义思想占的比例非常大。从他的精神价值、道德的自我完善来看，现代社会更需要纳瓦依。之前一个英国人翻译的纳瓦依的作品，他在前言写了我们为什么需要纳瓦依？对此，他解释道纳瓦依想看到的是人的一个自我完善的过程，他给当时的人们树立了一个楷模，能够净化人的心灵，让今天浮躁的社会和人群得到静心丸。我自己也意识到，当我心里很烦乱的时候，我总是喜欢把纳瓦依的诗拿出来读，它能够缓解我内心的愁闷。虽然他是五百年前写的这些诗篇，但是对于今天的我们仍然有营养，因为人的悲剧总是在不断地重复。所以，读了纳瓦依的诗篇后，我们能够把很多事一下子就想开了，也释怀了。所以说纳瓦依对我们今天的这个时代更有影响力，更具有价值。关键在于我们要挖掘这种思想，我们要结合现代的方式，把他的思想推广出去。现在国内对纳瓦依的研究还没有达到一个非常高的层次。可能是由于语言、思想、文化状态等方面的欠缺，纳瓦依的研究还存在困难，如果没有一定的阅读量和古典文学的认识，是不可能一下子读懂纳瓦依的。想要读懂他，还要掌握一定的语言和知识。尽量把他的作品适应我们当下的读书方式来出版普及。我认为从小学就要开始学习纳瓦依，背诵他的诗歌。作为一位伟大的诗人，纳瓦依很像是文学艺术的力量。他曾是一个国家的宰相，总是把自己的诗歌送给当时的官员去读。文学作品可以净化人的心灵，从事诗歌文化的人是不会做坏事的。

潘：近年来培养的硕博如何，学科后继有人吗？

吾：很多硕博毕业后都没有从事这方面的工作。我们有个研究生在研究阿鲁孜格律诗。我个人比较乐观，近几年招的几个研究生里面还是有愿意往这个方面努力的人。我要求他们基础一定要打好，该学的要学。我自己不喜欢玩弄学问，学问是要求严肃的态度。治学态度要严谨，态度养成了之后，剩下的事才能更好地完成。所以，我们还是在努力培养后继人才，希望维吾尔族文学的研究能达到一个相对成熟的状态。

日本历史撰述与中国观

为版权保护，此章节已省略。

丸山真男的“原型论”与“夏商古道”

韩东育*

摘要：丸山真男的“原型论”，试图从“道”的高度为日本思想和文化提取出“可以解答一切问题的方程”。唯此，他需要从“第一义”入手，通过“察今知古”的方式，去逆推某种意义上已经是预设的结论。中日文化的差异，使中国传统核心思想的儒家言说在这一构图中被设定为日本固有价值的对立项；而“原型论”便恰好为日本的“独自性”赋予了不可研究的“自明性”。然而，近世以来的许多日本学者，却为澄清这一“自明性”前提揭示了相对确固的事实与逻辑根据。本文拟通过这段鲜为人知的历史，冀求在更大的时空范围内重新考辨“原型论”背后的“原型”。这对于矫正日本学界的所谓“新说”，或许能赋予某种必要的稳妥。

关键词：原型论　日本古道　夏商古道　记纪神话　大尝祭

Abstract: Maruyama Masao's “Prototype Theory” attempts to abstract from the elevated perspective of *Dao* “a formula that can solve all problems” for Japanese thought and culture. Hence he started from “the First Principle,” adopting the methodology of “knowing the pass via observation of the present,” to reach a conclusion that could be regarded as predetermined. The differences between Chinese and Japanese cultures allowed Confucian discourses, core of traditional thoughts in China, to

* 韩东育，东北师范大学副校长，历史文化学院教授。

be situated as the opposition of existing values in Japan; while the "Prototype Theory" endowed an unresearchable "self-evidentiality" to the "uniqueness" of Japan. However, many Japanese scholars since the modern period have accrued relatively stable factual and logical elements to establish the premise for such "self-evidentiality." This article explores this rarely discussed history to reconsider the prototype behind the "prototype theory" in a more inclusive temporal and spatial context, which might provide a necessary prudence and reliability when rectifying those so-called "new arguments" in the Japanese academia.

Keywords: Prototype Theory Ancient *Dao* of Japan Ancient *Dao* of the Xia and the Shang Dynasties *Kiki* Mythology (*kiki shinwa*) Great Harvest Festival (*daijōsai*)

"原型论"，又称"古层论"或"执拗低音"，是日本政治思想史家丸山真男（1914～1996）于 20 世纪 60 年代（一说 50 年代末）提出的学说。[①] 该论大意为：日本的思想史，是对外来思想的受容、修正和摄取史。不断摄取的外来文化，在日本人的精神结构内部形成了不同的层次，在新生层与古层之间相互作用的过程中，沉积于最下层者，被称为"原型"，包括"伦理意识的原型"、"历史意识的原型"和"政治意识的原型"。[②] 70 年代，丸山开始用"古层"一词来代替"原型"，并进一步引入一个音乐术语——"执拗低音"（basso ostinato，执着而持续的低音），来譬况"原型"或"古层"。[③]

关于"原型论"问题的讨论，迄今有许多不同的看法。[④] 然而，当

① 水林彪：「丸山古代思想史をめぐって」，『日本思想史学』第 32 号，日本思想史学会，2000。

② 分见『丸山真男講義録』第 7 冊第 1 章第 2 節，第 4 冊第 1 章第 1 節，東京大学出版会，1998。

③ 丸山真男：「原型・古層・執拗低音」，『丸山真男集』第 12 巻，岩波書店，1996，第 149～153 页。

④ 宮村治雄：『丸山真男「日本の思想」精読』，岩波書店（岩波現代文庫），2001；黒住真：「日本思想とその研究－中国認識をめぐって－」，『中国－社会と文化』第 11 号，1996 年 6 月；韩东育：「丸山真男的"原型论"与"日本主义"」，『读书』2002 年第 10 期。需要说明的是，丸山是战后批判日本军国主义的一面旗帜，（转下页注）

人们顺着丸山所提示的方向试图做进一步的考察时，换言之，当需要将所谓“原型”、“古层”或“执拗低音”落到某种可以信赖的史实凭依时，丸山的表述，除了概念的生产和逻辑的推衍，却没能给出确实的历史依据。哪怕在被他反复强调的“历史意识的古层”中，亦鲜能看到类似的陈述。[①]西嶋定生指出：“日本史并不像人们常常想的那样，是一个可以与其他历史相隔绝的、独自完整的历史。它是在与大陆历史的密切关联中展开的历史，并且只有大陆的历史才是包括日本在内的‘东亚世界’的历史。”[②]这无疑是丸山“对中国和亚洲关心”的阙失，显得十分冒险。无论是“伦理意识的原型”、“历史意识的原型”还是“政治意识的原型”，儒教和佛教所倡导的原理主义、道德主义和理想主义，最终都无法构成“原型论”赖以确立的前提价值和规范意义，于是对“原型论”中三个“原型”的确指内涵，就有了进一步求证的必要性。“后丸山”工作的切入点，或许也正基于此。

一 “原型论”的逻辑展开与结构分析

正因为“原型论”假说，不乏有为日本思想和文化提取出“可以解答一切问题的方程”——“道”的理论目的，因此丸山需要从“第一义”入手，通过“察今知古”的方式，去逆推某种意义上已经是预设的结论。这就使缜密无痕和时或跳跃的逻辑推理，在这项工作中被赋

（接上页注④）他试图从文化的根源处去寻找日本何以会走向战争的努力，也有目共睹。然而，丸山思想的复杂性在于，他在批判军国主义和深度反省天皇制弊端的同时，把“去理学化”（乃至“去外来化”）作为他探寻日本文化所谓固有“执拗低音”的基本前提之一，这一点在他通过解构朱子学在江户思想界之影响而搭建起来的“徂徠像”中，已有过经典性的表达（《日本政治思想史研究》）。丸山之所以要消解儒教和佛教所倡导的原理主义、道德主义和理想主义，并最终用“原型论”的思想模式来批判朱子学和佛、老之学，亦在于此。

① 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，『丸山真男集』第10卷，岩波書店，1996，第3～64页。

② 西嶋定生：『中国古代国家と東アジア世界』第二篇，東京大学出版会，1983，第397页。

予了绝对意义。丸山所受到的理论训练，无疑使他具备了这一能力。

首先看“伦理意识的原型”。这一曾被丸山简约地抽象为“吉凶观与善恶观的重叠”的原型之一，体现了以下逻辑，即在日本语中，表达现象背后看不见的力量即非日常力量的词，是“タマ”（灵或魂）和“カミ”（神）。考察记纪等古代史料中究竟在怎样的意义上使用タマ和カミ时发现，カミ不仅代表了尊贵、善良和勇敢，也意味着邪恶、怪异和奇妙的存在。当在タマ和カミ的作用下发生非日常现象时，人们便通过咒术来镇抚タマ（灵或魂）并远离之（拂或祓）。随着宗教意识的发展，咒术师从外在来祛除灾厄、引来福祉的观念［吉凶观］，逐渐转变为人的行为在顺逆神的秩序时可能会引来福祉或灾厄的观念［善恶观］。由于福祸降临的原因在于人本身是否顺从神的秩序，于是便产生了罪的意识，行为的人格责任亦从此成为问题。反映于记纪中的古代日本宗教意识，正表现为吉凶观与善恶观的重叠。重要的是，两者共同的仪式，均为祓除（ハラヒ）和辟邪（キヨメ），其思考方式内在化为精神层面者，便是清心赤心和秽心邪心。这些，已构成了“原型”行为上的根本价值基准。①

被丸山抽取为“推移”（或变迁，なりゆき）和“趋势“（或大势，いきほひ）的“历史意识的原型”②，有时也被形容为“永恒的现时”（永遠の今）或“现时的永恒”（今の永遠）。③ 其逻辑可大致表述为：在日本人的观念中，“现时”，才是时间的本质存在方式。在这种发生于神话的原始哲学氛围里，离开“现时”或与“现时”有着本质对立的超越者，并不存在。问题是，这种现世中心主义，又绝非固守于现世的某一点，而是在努力享受现世每一瞬间的同时，不安于这瞬间享受，从而不断地去迎接下一个瞬间。④ 正唯如此，日本人养成了以下两大习惯，即“崇外不法古”和“尚幼不慕长”。其中，“崇外不法古”所体

① 丸山真男：「思考様式と世界像の「原型」」，『丸山真男講義録』第7冊第1章第2節，第53～54、56页。

② 丸山真男：「思考様式と世界像の「原型」」，第74页。

③ 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，『丸山真男集』第10卷，第56页。

④ 丸山真男：「歴史像と政治観」，《丸山真男講義録》第4冊第1章第3節，第67～79页。另见韩东育《“仁”在日本近代史观中的非主流地位》，《历史研究》2005年第1期。

现的现世中心主义，使日本不可能将过去的规范主义绝对化。于是，在日本思想史中，人们看不到古来的理想国观念，亦无由发生中国式的复古主义和尚古主义，代之而来的却是存在于空间世界中的“模范国”。并且，这些被崇尚的对象，还常常因时代的变化而发生目标上的转移，诸如对中国和欧美的先后模仿过程等不一。而“尚幼不慕长”的习惯，亦体现在与中国传统的鲜明对比中，即与中国孝道每每溯及祖先这一在本质上属于“过去面向”的规范性不同，在日本的“原型”中，“祖灵”被作为“寓灵于子”并面向未来的生成发展能量来对待。换言之，被神圣化的祖灵，只有在世代交替之际作为对“新的出发点”的祝福者，才可以被唤回世间。① 一个例子，给丸山的理论做了很好的注脚：“每世国造疾而未死时，家督出在别社，续神火。而父死而子代为国造，其族不哭前国造，唯贺新国造。子不会父葬而无一日洁斋，自相续日吃鱼如常。盖以六十余代国造拟天穗日命永存而不死也。”② 这与中国古典《仪礼》和《礼记》中的“三年之丧”相比，可谓适相反对。为此，丸山还条陈以下数端，作为“原型”功能之佐证，即无观念论的实证主义、发展思想的受容和易于接受进化论。③

至于“政治意识的原型”，则首先表现为政治空间的封闭和狭小。丸山指出，日本神话几乎在开宗明义处便直接进入国土生成及其正统统治者的由来等叙事过程。由于这是对某一特定空间的政治表达，因此，日本的“天下”范围便与古代中国形成了明显的对比，即大和国＝天下。然而，这种非自然的神话系统之所以能成为日本政治意识的出发点，是因为非自然当中蕴藏着自然的因素：农业的生产和生活。某种意义上，它已关涉到日本“政治意识原型”的第二特征，即祭祀与行政在“政事”上的二元分立与矛盾统一。“政事”一词，在日本语中被写作“まつりごと”：既是“政事”，也是“祭事”。但是，在“记纪”神话中，却出现了祭政分离的早期倾向。由此而形成的“二重权力结

① 丸山真男：「思考様式と世界像の「原型」」，第83、88～89页。

② 原文为汉文。『出雲大社ノ社人談』，林家『本朝通鑑』の編輯日記『国史館日記』巻七之三八一，寛文七年六月二十日。又，丸山真男「歴史認識の「古層」」，第56页。

③ 丸山真男：「歴史像と政治観」，第71～72页。

构”，乃如“卑弥呼与男弟”“神功皇后与武内宿祢”“推古天皇与圣德太子”等政治关系格局不一。丸山曾就字面的意义解释说，政事与祭事，是通过“まつる”＝“奉”（奉仕、服从）之中介才实现的联结。可当说到祭祀权力的掌握者何以会具有控制行政事务之力量等问题时，丸山动用了日本古代核心价值的农业对政治所具有的最终规定意义。该意义的逻辑流程可大体图示为：“太阳神＝穀灵＝皇祖神＝天皇。”具言之，天照大神在身为“太阳神”的同时，还因太阳栖息于五穀中故亦被视为“穀灵”。由于地上的“天皇”与太阳神形同连理，并且天皇祭祀天神和国神也就意味着祭祀了天照大神，因此，在天照系的穀灵信仰与其他族系的信仰彼此一致的情况下，在中国“天无二日，地无二主”观念被转化成日本“天无二日，地无二皇”的政治理念中，太阳所自明的宇宙中心和至高无上本质，也就自然使天皇变成了地上的最高权力者。尽管上述“二重权力结构”在决定事务时并非呈现出“二元对立”格局，而是相偕运作，但由于“天皇并非宗教的绝对者而只是祭祀行为的统帅者”，加之具体行政事务往往交由他人去处理，因此，在重大的政治问题发生时，天皇似乎不需要承担根本性责任。这意味着，在祭政高度一致的中国皇帝身上频发的责任追究问题甚至于被“革命”的命运，在日本天皇那里却很少发生。这恐怕也是“万世一系”的皇统只可在日本实现，而中国不能的重要原因之一。①

寻找“个性”，无疑是丸山“原型论”的立论前提。然而，神话故事所能体现出来的日本特有成分，几乎并不存在。原因之一是，渗透于传说中的大量内容，其实充满了中国道教的影响。而且，在日本的神话体系中，一直存在着两股相竞的来源说，即以“高天原（天上）－苇原中国（地上＝日本）－根国（地下）”为特征的“垂直结构”体系与以“佛教西方净土·蓬莱国－出云黄泉国·苇原中国”为特征的“水平结构”体系之间的争执。在他看来，“垂直结构”的要素一般与北方阿尔泰系神话相通，如“天孙降临”之神话等；而柳田国男所称之“海上之神”，则往往主张神圣之物来自远方的海上，“根国”也不过是远方海上的某地而已。丸山强调指出，这种“水平型”的传说，大体

① 丸山真男：《丸山真男講義録》第7册，第95～129页。

与东南亚和南太平洋诸岛之传说相共通。虽说无法从中找出日本的“特殊性”，但将“天地创造”、“国土生产”和“当下最高统治者之先祖生产”连为一体，并将三者依“时间＝历史”之系列次第展开的“垂直结构”，在世界神话史上却是屈指可数的独特现象。从这个意义上讲，日本反而体现了两种矛盾要素的统一，即外来文化的强势影响与“日本成分”的执着存续之间的结合。

丸山显然把日本既能接受外来又可坚守固有归因于大海的阻隔及由此而发生的距离作用，而这一点，与同中国大陆山水相连的朝鲜，正好相反。他认为，称朝鲜为“儒教文化圈”之国度，固无疑义，但称日本也是圈内国家，却无论如何不能成立。即便在儒教最盛期的江户时代中叶，也发生了从正面强力反击儒教的学派。这种反击，从开始的“儒教修正主义”，到荷田春满、贺茂真渊“国学派”对“汉意”的排击等，概莫能外。同样被称为“国学”，朝鲜的“国学”乃是中华“三代之道”，日本的“国学”却是能祛除儒教（“汉心”）和佛教（“佛心”）之外来思维模式的日本旧有传统。丸山曾形象地譬况朝鲜与日本的地理因素在面对外来文化时的迥异表现，即朝鲜是易于被滔天巨浪卷入核心文明圈的“洪水型”文化，而日本则是既不能被中心文明吞并又不可谓与之无缘的“滴水型”文化。正唯如此，日本才可以对应自身的自主性，并拥有调整改造外来文化的充分余地。然而，日本之所以能做到这一点，最终还应当归功于地理因素使它得以形成的文化“原型”。于是，曾分别与儒、佛相“习合”的“神道”，显然在日本“原型”的形塑过程中发挥了重要的作用：就中国文化而言，需要用它去消除附着于日本神话中的儒教、道教乃至诸子百家之全部古代中国观念和概念；而对于佛教，特别是经由中国传入的大乘佛教，亦可以用它来消除其间的全部外来成分。为此，努力提炼散在《万叶集》《灵异记》等日本文献中的断片固有因素，就显得十分必要。正是这些断片的因素，才能以执着的持续力量去改变外来思想并使之“日本化”，从而形成古来一贯的“日本精神”。出于避免可能会招致的“宿命论”批判，丸山还特作强调，“原型”并非一成不变，而是不易改变。①

① 丸山真男：「原型・古層・執拗低音」，第136～155页。

丸山的“原型”素材，无疑被措置于“记纪”神话体系。为此，他不但十分钦佩本居宣长的《古事记注》，认为那是宣长留给后人意义重大的“毕生劳作”，而且还极其推尊其把包括未来在内的一切“历史之理”，全部凝缩于“神代”中的思想理论。该理论，甚至在某种意义上还成为丸山下一步工作的出发点：“所谓记纪神话，特别是开宗明义处的从天地开辟到三贵子诞生等一系列神话，不单蕴藏着上古历史意识之素材，而且直到近代，其构想和记述方式，也一直执拗而持续地流淌于各种次第展开的历史意识的基底。”① 毫无疑问，记录于8世纪初期的“神代纪”，呈现的应该是无文字时代即史前史的日本上古思想痕迹。这意味着，经过丸山“消去法”处理过的“记纪”神话，其蒸馏所得，应该是没有文字形式的太古观念。丸山的工作或许不乏启示意义，然而其难处恰恰在于，对无文字观念的提炼，反而无法摆脱对文字记录的依赖。可由于其所依据的“素材”大多“寓言十九”，而他本人又对从神话背后钩沉事实即求取与历史“对应关系”的做法一向不以为然②，因此，丸山便只能在神话体系之外另创一套试图“旁白”神话的概念和观念。这项工作的艰难度可想而知，于是丸山的工作势必要呈现出两个“走向”：一是，为了寻找日本的“个性”，他需要将解读对象主要措置于日本自身的“垂直”式神话体系，尽管叙述当中不乏与东亚各国和欧美世界的些许比较，但比较的目的是如何有利于对日本“个性”的凸显而不是相反；二是，由于在“原型”构建过程中需要根源性理论和哲学的有力支撑，而日本历史上又明显缺乏这类成熟的理论和哲学。③ 因此，虽说“原型”的素材可以采自日本，但“原型”的基础概念，又无法不采自域外，特别是中国的相应观念。

丸山“第一走向”可能成立的前提在于，综观世界各个地区，从“神代”到“人代”、从宇宙发生论到日本政治统系，如此一以贯之的叙事结构，可谓绝无仅有。这种极富人工色彩的神话体系，决定了丸山对日本神话来源的偏正取舍倾向。丸山的神话叙事之所以多瞩目于“垂直结构”的生成衍变，而每每舍去“水平结构”神话来源的做法，恰

① 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第3～4页。
② 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第5～6页。
③ 丸山真男：「歴史像と政治観」，第66～81页。

证明了这一点。然而对日本而言，无论是“高天原”和“天孙降临”的“垂直结构”，还是渡自大陆、半岛的“水平结构”，终究都无法摆脱神话故事的“由外而内”色彩。加之任何神话的核心部分都内藏有一定的历史原型和事实属性，于是，相较难以把握的“从天而降”叙事，人们更倾向于对日本历史实际来源的探赜和发掘。从事此类研究的学者，往往多重视神话系统中有案可稽的“水平结构”，并努力将工作的重点放在“垂直结构”与“水平结构”的交汇处。[①] 这意味着，日本与中国大陆和朝鲜半岛的史前关系，不但不可无视，反而需要正视。实际上，丸山本人起初也曾对日本神话中明显的意识形态倾向、一国封闭叙事和狭隘的共同体意识，持有否定看法。[②] 但是，其“个性”逻辑的不可逆性，不但无法使丸山的批判意识一以贯之，相反，为了“个性”的强调，他只能搁置原本有价值的怀疑态度，而去做与渊源无涉却与推断有关的所谓创造性工作了。于是，他不但将“记纪神话”可能发生的事实来源基本切断，而且在强调“大海阻隔”之惠的同时，还完全无视被水文考古学家反复证明了的日本海“左旋回流”事实[③]；不但不去探究《山海经》裹挟于志怪当中的大量事实记录[④]，甚至对记载于汉

① 林羅山「神武天皇論」，京都史蹟会編『林羅山文集』上巻、ぺりかん社，1979，第280、282页；林羅山「問対・太伯」，京都史蹟会編『林羅山文集』上巻、ぺりかん社，1979，第408页；大原利武「山海経の倭と蓋國に就て」，『朝鮮』一月号（第二百十二号），朝鮮総督府，1933，第115～132页；木宮泰彦『日華文化交流史』，冨山房，1955，第7～8页；中田薫「古代日韓交渉史断片考」第八『古代日韓航路考』，創文社，1956，第119～125页；鳥越憲三郎『女王卑弥呼の国』，中央公論新社，2002，第61、6～7、11～12、25～28、31～34页；那波利貞「我が神代に於ける中華大陸との関係擬説」，『史窓』1959年第15号所収。

② 丸山真男：「政治的諸観念の「原型」」，第96～97页。

③ 水文考古学家经过长期调查后指出，日本海固有的“左旋回流”现象意味着，上古的日韩联络和中日交通问题，并非天方夜谭。这使以往倾向于否认《记》《纪》“神代卷”中大陆、半岛与出云、九州之间有海上交通的观点，受到质疑。有学者指出，仅就由日本海回流所形成的航路看，大陆人从极早的时候就应有三五结伴移居日本列岛者，中国文化亦极早便经由该航路波及日本。而且，《魏志・倭人传》所载之来日路线，因出自随卑弥呼使者回访“倭女王国”之魏使亲历，故而真实可信；而倭国使节赴魏之海陆交通线，也足堪证明上古中日间双向交流的可能性。木宮泰彦：『日華文化交流史』，冨山房，1955，第3～16页。

④ 在《历史意识的“古层”》这篇长文中，丸山只一处提及《山海经》，并且只是就“女娲氏造人说”，稍做说明。丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第5页。

籍的“信史”内容，亦缺乏必要的关注。

丸山的“第二走向”，即在“原型论”特别是“政治意识原型”中相关支撑观念的借用问题上，往往表现出一定的任意性。首先，在征引中国观念时，一般不顾及古代中国思想本身和日本相关思想所固有的构成秩序和顺序，而对其进行较为随意的组合，如对“生·成·变·化·为·产·实”的任意解读和将《淮南子》《庄子》《孙子兵法》《韩非子》之“势”与日本武家之“势”所做的牵强对接等。[①] 不宁唯是，其对《易经》原理的征引，也只是截取其中有利于“古层论”的相关部分，而难以从中获得更加全面的支撑。例如，为了强调“古层”中的“不易改变”成分，丸山将成书于西汉末的《易纬·乾凿度》拿来，但只是摘出了“易者，易也，变易也，不易也”中的“不易”，藉以为沉淀于日本文化底层和深部的“执拗低音”。而对于“不易”范畴与《老子》和《中庸》本体论之间的内在逻辑关联及自身沉积过程，则明显缺乏更深入的追究。同时，由于在谈及日本历史发展变化趋势时丸山更多强调的是“自然之势”，因此，在对《易经》原理加以利用时，往往多偏重于“天之道（阴阳）”和“地之道（柔刚）”，而不太顾及“三道”中不可或缺的“人之道（仁义）”。被丸山强调有加的“切离”现象，即唯“自然之势”是瞻的江户思想流派试图将“六经”中的《易经》与其他“五经”相分割等行为，从一个侧面证明了这一点。[②] 可是，当唯一堪任平衡天地“自然之势”之大责并能从中抽取出“变中不变”原理的“人之道”一旦缺位，事实上的“不易”，便只能是想象中物。这也是“易”反而最终成为丸山“历史意识原型”核心旨意的逻辑原因。用他的话说就是“次第生成不断行进之势”(つぎつぎになりゆくいきほひ)。[③]

然而，尽管丸山为抽取“个性”有意切断了相关思想观念的史实来源，但他通过“原型”视角归纳出来的有别于中国现象的日本“个性”表征，却不失其“思想的事实”意义。这一“意义”，集中体现在其所谓“儒教的两极指向性”及其在日本人看来几近不可解的系列矛

① 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第11、39～41页。
② 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第46～49页。
③ 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第45页。

盾中。

（1）“天道”“天下”的普遍主义与“五伦”人际关系特别是与“家”的特殊关系之间所表现出的两极指向性。具言之，在儒教伦理的人际关系特殊主义中，即便是“仁爱”，也从“家”和宗族（孝）的核心出发，强调“亲疏之别”。在由近及远的“差等之爱”思考下，墨子的“兼爱”被变成了异端。可另一方面，“天下思想”中又存在（无差别的）“一君万民”式普遍主义。从政治思想的意义上讲，其中显然存在德治主义标准（普遍主义侧面）与血统主义标准（特殊主义侧面）的矛盾。《中庸》第二十章“仁者人也，亲亲为大；义者宜也，尊贤为大”中的“仁”和“义”，便正是这两者之间的矛盾体现。当人们观察以上“两面价值”时不难发现，统治者的资格确认如果被措置于先天神圣的“家”的标准及其承继关系上，就会发生传统主义的世袭原理；而一旦被放在“德”所具有的“能力主义”逻辑上，其极致表现的“革命思想”则会随之而至。即便在儒教理想中的唐虞三代，亦未尝不然，即与唐虞的禅让不同，禹以后便转换成了世袭相续，并且当国王成为暴君时，还允许被“放伐”。这也是《孟子·万章上》会讲“唐虞禅，夏后殷周继，其义一也”的原因。可问题是，禅让与世袭怎么可能会“其义一也”？这种逻辑是相互矛盾的。一贯坚持世袭原理的日本“国学运动”，所挑战的便正是上述正统性根据层面的自相矛盾。

（2）依“德”而治概念的两义性与“政教一致”观念的矛盾。一方面，作为统治者的属性，往往多强调有德者才能配享支配权。正如“修齐治平”所云，统治者只要“修身”，天下便自然而治。这意味着，政治最终可以被个人道德所消解。由于这与《老子》的“无为而治”思想几乎同义，于是乎，“法三章”式的制度论也就自然受到轻视。然而从另一方面看，“德治”的基底是“仁政”。由于仁政要求在安顿民众经济生活的基础上，再对其施以礼乐教化，因此这里的“德治”已变成了政策效果的问题。这就使德治问题同时包含了为政者内在的人格高下与为政者外在的政策效果之“两义性”标准。如果强调政策方面，那么礼乐等客观制度就成了统治的重点，于是“无为而化”反而成为悖论。可如果在人格的侧面去追求至善，那么正如徂徕学所称，这时的“修身”就成了为政者表现其统治效果的手段，唯此，他便一定要做出

一副有德者的样子才行。重要的是，在以上两义性中，如果其中一方的要素与另一方之间失去平衡并且失衡现象无限扩大，就会产生“大道废有仁义”这一老庄式的异端（对制度强调行为的反抗）和荀子与申韩的刑名法家异端（对修身与无为而化思想的反弹）。由于“无为而化”毕竟从人格主义发展而来，因此，江户时代思想家在关于统治机构的具体批判与改革提案中，便大体将强调的重点措置于“道＝规范”的客观化方向而不是相反。

（3）“君臣之义”中服从义务的绝对性与相对性之间的矛盾。一方面，“君臣之义”作为天地上下之秩序被绝对化（名分论），可另一方面，君臣间又需要通过“义”来结合。这意味着，君臣关系体现了相对性与双边义务性的结合。正面称“君君，臣臣”，而反过来说，就成了“君不君则臣不臣”。《孟子·离娄下》所谓“君视臣如犬马，臣视君如国人；君视臣如土芥，臣视君如寇雠”云者，强调的也是这一相互性。而日本儒教传统的重点即统治的倾向，比起“君不君则臣不臣”之君臣结合理念，更强调“君不君则臣不可以不臣”这一建立于名分论基础上的绝对服从。当这种服从伦理变成了绝对命题，那么，自己所侍奉的君主一旦成为反道义的存在时臣子该如何对待，便成为一个严肃的问题。在中国，君不君则臣不臣，倘就相互间之规范而言，则可以“三谏而不听则逃之”。然而在日本，因臣下一开始就断绝了“离君而去”的念头，所以，由此而产生的人格内部紧张，就会使臣下不断向君主谏言，于是这种“紧张”就成为如何使君变为真君的忠诚行动的“发条”。它不是盲目的服从，因为建立在“死的觉悟”上的不断谏诤，已成为忠诚的核心。它构成了儒教伦理与武士固有性格化合后的一种行动模式。

（4）君臣关系与父子关系（忠和孝）孰先孰后（priority）的问题。“忠”和“孝”这一存在于君臣、父子间的道德，并不是一个自明的问题。至少在日本，关于二者孰先孰后的讨论，从未间断。君臣关系以“义”合，这是标准式的结合。但是，以父子为中轴的家庭关系，却并不符合这一标准，因为没有人可能对父亲进行选择。并且，原始儒教以来的基础道德（cardinal virtue），就是对家长恭顺的“孝”，已成为全部道德的基轴。《论语·子路》中“父为子隐，子为父隐，直在其中矣”

的说法表明，父子关系应该优越于所有其他人伦关系。这也是建立于亲疏关系基础上的儒教之爱所能产生的当然结果。于是，与对君主“三谏而不听则逃之”相反，子之于父，“三谏而不听，则号泣而随之”。这种两面性价值所造成的悖论在于，一方面“孝”的价值意味着比“忠”更重要，可同时又申明，在家庭中习得的“孝”，才是在社会上实现“忠”的第一步。那么，到底是“孝”比“忠”更重要呢，还是由“孝”达成“忠”？令人难得要领。①

综观丸山的“原型论”，无论是“伦理意识的原型”“历史意识的原型”，还是“政治意识的原型”，其全部推论和逻辑展开，似乎均归结为“革命”是否具有自明正当性这一根本问题。毋庸讳言，中国的“易姓革命”理论在日本的确遇到了难以逾越的事实关隘，而这种关隘的具体体现，便是所谓“万世一系”的日本国体。于是对于“革命”，荻生徂徠反对之②，本居宣长批判之③，福泽谕吉揶揄之④，沟口雄三否定之⑤，而丸山真男显然还进一步推出了更富于学理色彩的解释，即日本人之所以对“易姓革命”和“万世一系”同时并存的现象提出质疑，是因为中国人平行但对立的两种传统政治思维次第涌入日本后给日本人带来了政治信仰上的混乱：“儒教思想在日本化之际所引发的甚大困难和抵抗，表现在这一民本的‘革命’思想和与之相关的王朝‘正统论’问题上。江户时代的‘国体论’，正是将兼容儒教的‘君臣之义’和有德者君主思想这两种意旨完全相反的观念间是否具有同一的可能性，即君臣名分的绝对不动性（以伯夷叔齐的故事为代表）与有德者君主思想（德治主义）之根本性归结的禅让放伐肯定论之间所存在着的矛盾，

① 丸山真男：『丸山真男講義録』第7冊，第242～248页。

② 荻生徂徠：「弁道」「弁名」，日本思想大系36『荻生徂徠』，岩波書店，1973。

③ 本居宣長『直毘霊』，野口武彦編注『宣長選集』，筑摩書房，1986。本居宣长还举例道，源氏与“人妻”私通、与“义母”幽会，这在儒家眼里的所谓“不义恶行”，实际上是一种“雅情”的表现，因此这并不影响对源氏作为统治者本身的政治评价。人性自然情感的流露、本然状态的显现，均不过是人情世态的真实展示而已，它与人的道德高下，不应有什么关涉。参见本居宣長「源氏物語玉の小櫛」二の巻，参见『本居宣長全集』第七巻，吉川弘文館，1927，第515～518、529页。

④ 福泽谕吉：《文明论概略》，北京编译社译，商务印书馆，1997，第2页。

⑤ 沟口雄三：《中国民权思想的特色》，《中国现代化论文集》，台湾中研院近代史研究所，1991，第346页。

作为最大的issue（争论点）来展开的。”[①] 他试图揭示儒教政治思维的“有害性”所由以产生的内在逻辑关系，认为“修身齐家治国平天下”这种“使道德与政治直接连通”的做法，“在使政治权力无界限地侵入精神领域的同时，正像儒教家族内部伦理所显示的那样，也产生了将伴随强制力的统治关系植入道德领域的倾向。于是，在最坏的情况下，权力的强制竟被粉饰以道德，反过来，（政治本身）亦夺走了道德的内在性，使之堕落为顺应（conformity）共同体或集团（利益）的道具”[②]。

这意味着，丸山的日本“原型论”确立过程，大体根源于两个坐标体系：一是自古以来日本有别于古代中国（主要是儒教文明）的基本特点；二是西学东渐以来日本疑似近代欧美（主要是基督教文明）的相关特征。可进一步观察会发现，其根源性的逻辑及其展开过程，应该是西方在先，中国在后，即近代西方的视角，首先帮助他从自身历史当中寻出日本与欧美价值的近似值，然后又带上这样的近似值反推出日本传统与中国传统之间自古应有的本质差异。于是，一个情绪隐微而学理充分的“脱亚入欧”论，事实上已通过另外一种表达手法被再度提起。毋庸讳言，丸山对黑格尔和福泽谕吉的积极呼应，的确揭示出日本与中国之间大量而且是部分属实的差异，但由于西方过于清晰的“二分”原则不但不适合中国，也并不完全适用于中世以降的日本社会实际，位处中世与近世交汇点的藤原惺窝等人及其所倡导的“三教合一”论，显然亦无法在上述框架中得到合理的安顿。而且，由于其问题意识的发生和模仿方向的设定从根本上讲并非来自日本，因此倘极而言之，让一个并非来自古代日本的“原型”获得真正的“日本古层”格位，无疑是困难的，也是有违事实和逻辑的。然而，丸山“二元对立”式的“原型”提炼行为，却不自觉地触及日本初涉外来政治和文化时所形成的单一思维和行动模式。这种模式，往往追求事物的纯粹性与单极性。而且，除非经历过被摧毁、被混合和被重塑的复杂过程，否则，对第一记忆的过分是认、偏执追求和殊死捍卫行为，就会在行为者的思考方式和行为方式中沉积为难以改变的议事前提和文化框架，而这种前提

① 丸山真男：『丸山真男講義録』第7冊，第224页。
② 丸山真男：『丸山真男講義録』第7冊，第251页。

和框架，或许才应该是真正意义上的“原型”、“古层”或“执拗低音”。

作为对东亚的历史叙述，丸山本人未尝没萌生过从日本的自然历史过程中探讨自身“原型”的学术直觉。他说：“在大陆文明到来以前，日本就有了 something，并在此基础上接受了外来文化。”[①] 只是，这种把仿佛是日本“固有”的“something”与“大陆文明”截然相分甚至对立的前提设定，已不啻将日本“原型”可能存在的更为悠远的发生史，人为地切断了。这对于理解丸山的事实陈述和理论构图中的许多特点，诸如他何以会刻意回避水文考古学家的日本海“左旋回流”结论，何以不去考察“记纪神话”中的“水平结构”暗示而直接导入日本自身的三种意识“古层”，以及其原本有道理的中日差异叙事为什么会以截断众流的方式直接转化成对儒教体系的否定与解构等问题，或许有所帮助。

二 “夏商古道”与“原型论”的事实关联

迄今为止的各种说法，诸如“泰伯后裔说”和“徐市东渡说”等，对解开日本文化的渊源之谜，曾不乏某种参考价值；4 世纪末百济博士王仁携《论语》到日本后，特别是镰仓中叶朱子学传入并风行于江户时期等情况，还使人们倾向于认为日本也形成了与大陆和半岛相通的儒教文化传统。[②] 但这里想强调指出的是，“大化改新”（645）以后，日本为什么会制作出充满自我表现力的“神话”系统，以及这一系统何以会给普通日本人带来恒久的笃信甚至迷信。这就使先后成书于 712 年和 720 年的日本史书《古事记》和《日本书纪》，特别是其中对日本开国初祖“神武天皇”的稚拙叙事，显得十分重要。就神话本身而言，通篇模仿中国文化的叙事痕迹可谓比比皆是，诸如所谓“天神五代”、“地祇七代”和“人皇”，所谓镜、剑、玺三种神器等。而且，神武诏书中的“掩八纮而为宇”，乃出自《淮南子·墬形训》；而“八咫乌”的故事似乎也与《诗经·商颂》“天命玄鸟，降而生商”的思想不无关联。当然，日本史家将神武天皇即位年定于周代惠王十七年（公元前

① 丸山真男：『丸山真男講義録』第 7 冊，第 19 页。

② 井上哲次郎：『日本朱子学派之哲学』，冨山房，1905。

660年）这种故意拉长开国年代的做法，自然会遭到中国学者的批评，认为那无非是为了炫耀其立国之久，并希图以对等国地位与中国相抗。[①] 正因为神武天皇的开国传说及其“神武东征”等问题有过多模仿中国的痕迹和人造成分，因此，“全属虚构”之类的否定意见，也曾成为日本学界的一种看法，诸如津田左右吉的精详论证等。[②] 然而，在我们充分肯定上述意见的同时，不得不面对另外一则长期困扰学界的难题，即何以神武天皇的种种传说会更多呈显夏商的思维方式和行为特征？为什么“神”会遍布于日本社会文化的各个角落直至演变成日本国家意识形态——“神道教”？

在日本文化渊源何处的问题上，“夏商古道”说，一直未能引起学界的足够重视。夏与殷，是《周易》所谓“天道”、“地道”和“人道”将分而未分的历史阶段；而所谓“夏商古道”，则应指形成于夏商时期、以原始“天人合一”世界观为基础的生产方式、价值理念、政治原则和民风民俗。在日本，最早明确提出这一概念者，是江户时期古学派思想家荻生徂徠（1666～1728）：“吾邦之道，即夏商古道也。今儒者所传，独详周道。遽见其与周殊，而谓非中华圣人之道，亦不深思耳！自百家竞起，孟子好辩，而后学者不识三代圣人之古道，悲哉！”他强调，“夫配祖于天，以神道设教，刑政爵赏，降自庙社，三代皆尔”，“若夫吾邦之美，外此有在。何必傅会《论语》，妄作无稽之言乎！”[③] 这里，时间的先后顺序中其实已隐含了明显的价值异同取向，即“今儒者所传”的“周道”，与“吾邦之道”——“夏商古道”是不同的；而日本的文化之根，便自应在“夏商”而非其他。正因为“以神道设教”的制度亦来自“夏商”，于是才会有“三代皆尔”的一脉相传。[④] 可是，“神道”的来源问题，毕竟构成了日本文化有无“自

① 朱云影：《中国文化对日韩越的影响》，广西师范大学出版社，2007，第215～219页。

② 津田左右吉：『古事記及び日本書紀の研究：建国の事情と万世一系の思想』，每日ワンズ，2012。

③ 荻生徂徠：「論語徵」戊（子罕），『荻生徂徠全集』第四卷，みすず書房，1978，第27～28页。

④ 荻生徂徠的相关思考，还散见于「论语徵」诸篇的解释文字中。参见荻生徂徠「論語徵」乙、丙、丁，第124～126页（八佾）、204页（公冶長）、256～257页（雍也）、291～301页（述而）等。

性”的重大问题。平石直昭指出，荻生徂徕的这一说法，与把神道的由来从中国大陆说改为本土自生说的本居宣长刚好相反。[①] 值得注意的是，近年来日本学者的相关研究结论，已逐渐与徂徕的说法呈现出某种非同步耦合现象。积70年之功而专事甲骨文与金文研究工作的白川静教授，临终前曾在日本名刊《文艺春秋》上发表了一篇“特别寄稿”——《皇室：久远的东洋睿智》。在这篇堪谓“绝笔”的文稿中，白川氏用来日苦短的心情略显急迫地倾吐了他毕生的研究结论，即“大和朝廷”与“殷”之间具有特别的渊源关系。全文分作“拥有神话体系的王权”、“文身与贝、玉文化”、“异质王朝遭遇后的中国”、“败战暴露的思想虚弱”和“泛神论世界观才是和平之原理”等几个部分，分别探讨了殷王朝与日本古代王朝之间绵长而深刻的关联，并对现代日本弃绝传统、自我灭顶且沦为美国婢女的实况，提出了严重警告。

白川氏的问题意识从“神话”入手。他认为，大和朝廷与殷一样，都拥有完整的神话体系。今日天皇即位时犹不可或缺的“大尝祭”仪礼之“真床覆衾”仪式，蕴含着将先帝的灵魂移诸衣裳，然后由新天皇来承绍的意味。然而，这种移“灵”入“衣”的仪礼，乃来源于与殷朝的共通信仰。“衣”字有“衣代”和“凭依”的意味，并且金文甲骨文的“丧”和“哀”字当中之所以均内藏有“衣”字，所表现的也正是丧葬行为对“灵”的保存和复活原意。重要的是，殷与古代日本最本质的共通点在于，两者都存在着神话系统。这里所说的神话，是一个试图说明世界的特殊体系。这种始于天地创造说、具有解释自然秩序和人间秩序的神话体系，是典型的古代王权神话体系。他认为，在中国，拥有表现世界整体之神话体系者，只有殷朝具备。而从王统的构成看，殷还与日本古代皇室十分逼肖。首先，妻族往往拥有非常强大的势力。其次，殷与大和朝廷均实行近亲婚制。最后，殷与日本古代皇室在建国方式上，也有许多类似的地方。[②]

与荻生徂徕相比，白川氏的结论显然更重视历史遗留的层面，而少涉“文野”差别义愤或“国族”高下情绪。而且，虽说徂徕的“夏商

① 平石直昭：《日本政治思想史》，放送大学教育振興会，1997，第114页。

② 白川静：「皇室は遥かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ」，『文芸春秋』2005年第4期。

古道”见解不乏天才性，但“古学派”尔来强烈的佛老排斥意识，却为嗣后唯我独尊的“神道国学派”登场，扫清了思想障碍。并且这两个学派的所谓“默契”，还给“宣长学”的“飞跃性发展”，创造了条件。[①] 可在白川氏看来，昭和日本利用本居宣长的《直毘灵》思想所打造出来的“现人神”政治符号——天皇，事实上已给日本的思想世界带来了“停滞”。从宣长的表述中可见，“在我国皇室，有一个直承古代的神话世界，既然神秘，就应该神秘地肯定之好了”。这种不问来源的肯定方式，构成了自出机杼的“神道”观；而切断来源的“皇国神道”一经确立，自我尊大意识，也就在所难免。唯此，白川氏才特别强调，平安期和江户期的天皇家并不存在什么“现人神”，天皇家所展现的，原本应该是泛神论的多神教世界。而日本这种泛神论的多神教世界，事实上乃来源于远古的殷，并体现了殷商时代的东洋优秀特质。于是，把日本古来天皇制所具有的、以神社为圣域并认定山川森林各有神灵的极自然的情感视为不成熟之宗教，应该是有误的。事实上，正因为有泛神论的世界观，日本才顺利地接受了佛教和基督教；而并非“一神教”的传统，才构成了日本人的和平原理。从这个意义上说，至今仍对此有所保留的日本，可谓弥足珍贵。它的象征应该是皇室，显示了与其他文化对话的不可或缺意义。

美国学者霍尔注意到，“从2世纪到5世纪，日本人民的社会结构、政治组织与宗教信仰，和当时大陆上类似的各方面的做法截然不同，这是很明显的。就是因为这个原因，大和时代早期人民的生活细节就很重要。在起初的几个世纪里，日本人民是在和中国联系很少的情况下，发展其政治体制及独特文化的。在此后的几个世纪里，尽管中国文化有强大的影响，大和国家制定的政治和社会组织形式的主要特点，相对而言，没有受影响。上层家族组织的氏的体制，尤其是以和事佬及祭司长统治上层家族集合体的大和王权的形式，直到现在还是日本政治的特点”[②]。实际上，展示了“独特文化”的日本特征固然呈现于2～5世纪，却并非形成于2～5世纪。这意味着，尽管白川氏的上述观点有许

① 丸山真男：『日本政治思想史研究』，東京大学出版会，1952，第164页。

② 约翰·惠特尼·霍尔（John Whitney Hall）：《日本：从史前到现代》，邓懿、周一良译，商务印书馆，1997，第29页。

多不周延的地方，诸如对“现人神”在天智与昭和之间臧否不一式的矛盾表述以及多神教与一神教在天皇体系中的内在龃龉等，但殷与古代日本之间的无数相似问题，却并非无根之论。白川氏通过甲骨文与日本古典两相对照等多重证据法所展开的文化考古工作，为人们破解中日之间的千古疑团，提供了相对可靠的文本依据。从这个意义上讲，无论是荻生徂徠还是白川静，也无论其阐释问题的出发点和动机如何，“殷商与日本”的问题，都无法不让人沉静下来并认真以对。

大略言之，殷商时代，已是中国历史上典型的农耕文明阶段。[①] 这一点，从时人的多神宗教指向及其对“天神”、“地神”和“人神”之祭祀活动上，有着鲜明的体现。有学者指出，殷人眼里天神（上帝）的主要功能，首先是主宰气象，其次是支配年成；所祭地神，也主要是能使农耕生产风调雨顺的土地神（社神）、山神和川神；而人神（祖神）崇拜的目的就更加直接，即祭祀这些远世先公高祖神所祈求的事项多是与农业生产有关的，如“求禾于夔”“求年于岳”“求雨于上甲”等。[②] 而随处可见的“日神”崇拜行为，亦显然是农耕文明使然。重要的是，殷商时代与日本的绳文时代末叶有过近 400 年的叠合期，而这段时间恰恰是为日本神话的创生提供了大量素材的所谓“神代期”。

日本崇尚多神教。据古典《延喜式》记载，日本曾有神社数约计 2800 个，神的数量亦多达 3300 余尊。根据白川静的统计，今日日本的神社数量，竟达 80000 处之多![③] 然而，在众多神祇中，太阳神——“天照大神”，却是日本人心目中的至高神。值得注意的是，日本神话中一个“感日而生”的故事，无疑已将大陆与日本连为一体。《八幡愚童训》之“大隈正八幡宫缘起”称：“震旦国邻大王（亦称‘陈大王’——引者注）娘大比留女七岁时，有朝日之光射胸间，遂怀妊而生皇子。王臣以为怪，乃奉诸空船，浮向大海，拟以漂抵处为其所领。及船至日本镇西之大礒（亦作‘大隅’——引者注）岸，太子遂号为

① 吕振羽：《殷周时代的中国社会》，不二书店，1936；岡崎文夫『古代支那史要』，弘文堂，1944；白川静「白川静著作集」4，『甲骨文と殷史』，平凡社，2000。

② 常玉芝：《商代宗教祭祀》，中国社会科学出版社，2010，第 537～547 页。

③ 白川静：「文字講話」Ⅰ第五話『自然と神話』，平凡社，2002，第 252 页。

八幡，大礒岸亦命为八幡崎。”众所周知，“震旦”又作真旦、真丹、振旦、振丹、旃丹、指难、脂难，是印度佛经对中国的古老称谓。真弓常忠认为，这是关于来自大海对岸之神的古老叙事。在大比留女母神的故事中，人们找到了大日孁贵即天照大神和“天孙降临”神话的原型；而“日神”原型的更为实际的神格获取背景，则是给日本带来“稻种”的“穀母”和“穀童”等事实。[①] 有学者甚至认为，“神子”的降临，原本就与“穀童”的诞生不可拆分。[②] 这种务实的解释，大概才反映了太阳神的部分功能。《尚书·尧典》谓：“尧乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”就是说，太阳神的工作，应该是稻作生活不可或缺的前提——历法的成立和使用。这表明，“羲和”原本并非“神”，后世对他的“神化”，当源自后人对原始部落“天官”功能的敬畏与崇拜。这种习惯，在后来的中国文化中得到传承，诸如《周本纪》中的“后稷”转化为“穀神”、《诗经》中的“田畯”转化为“农神”、《左传》中掌木火金水土之“五正”，后来亦分别化为句芒·祝融·蓐收·玄冥·后土等诸神不一。

然而，如果神话中的“大日孁贵”即“天照大神”的原初形态果然来自上述“震旦国”传说背后的稻作叙事，那就意味着，日本古代的所谓太阳崇拜习俗，应来自大陆的农业民族。夏代的国王亦多以“日”（天干）命名，《尚书·汤誓》中百姓诅咒夏桀“时日曷丧，予及汝皆亡”的表述方式，从反面证明了这一点。而殷族，也是大行太阳祭祀的东夷族属。[③] 由于农业的生产和生活使上古的宗教祭祀活动无法脱离实际需要而独立运行，因此，亦如真弓常忠所指出的那样：“日本的文化传统，形成于弥生时代或更早的绳文时代的稻作生产与生活。以稻作为根本的传统文化之核心表征，便是‘新尝’仪礼。在新尝仪礼中，蕴含着日本全部道德的根源。无论是敬畏生命的祖先崇拜观念，还是后来由儒教德目所体现的各类道德，均发端于接受稻谷（生命之根）的新尝仪礼上，并以此为核心，次第展开。由于这种国家的礼仪自古以

① 真弓常忠：『祭祀と歴史と文化』，臨川書店，2002，第189页。

② 三品彰英：「天ノ岩戸がくれの物語」，『三品彰英論文集』第二卷『建国神話の諸問題』所收，平凡社，1971。

③ 郭沫若：《殷契粹编》，科学出版社，1965，第355页。

来未尝发生过改变，因此，作为国民统合之象征的天皇，每年都必须在宫中举行‘新尝祭’礼仪。尤其在天皇即位之初，作为‘中心之中心’的‘大尝祭’，亦自然成为实现上述统合的头等大礼。”① 白川静也强调，“《神代纪》系谱中所见之诸神，不外是拥有具体神格的山川神和农穀神”。重要的是，这些仪礼特别是天皇行“大尝祭”时所不可或缺的“真床覆衾”，在白川氏看来，实根源于殷的宗教信仰。②

这些情况表明，“有典有册”的殷商史，不但在中国传统文明中占据着不可或缺的重要地位，而且其流风所及还远达周边地区，成为具有超强渗透力和影响力的文明类型。按照白川静的说法，日本便正是在殷文化的影响下，才形成了迄今不易改变的思考方式和行为方式的。这意味着在上古中日交通未尝构成问题的情况下，日本除了自身的固有要素外，其“原型”形成过程中的殷文化影响，已成为无法绕行的关键点；而“原型论”一向阙如的根源性事实和逻辑根据，似乎也只能在真实的历史中找到相应的归宿。③

首先需要讨论的，是日本“伦理意识原型”中的殷商要素问题。丸山真男曾将该原型简约地抽象为“吉凶观与善恶观的重叠”，并认为早期日本人“罪恶意识”和“人格责任”（善恶观）的产生，是因为他们意识到了“福祸降临的原因存在于人本身是否顺从神的秩序”。然而，该论证的背后似乎隐藏着一个逻辑歧义问题，即如果“福祸降临的原因存在于人本身是否顺从神的秩序”，那么所谓“罪恶意识”和“人格责任”，就不应该是人性意义上的罪恶与责任，而是神性意义上的相应感觉。反之，如果“罪恶意识”和“人格责任”发生于违背了仁义礼智信和律令条例这些关乎人性善恶的道德法律体系下，那么，所谓罪恶和责任，就应该承受相应的道义谴责甚至刑法处治，可事实并非如此。由于丸山推论下的“善恶观”其实更符合巫术伦理意识而不是道德伦理意识，更不是法律正义意识，因此，从丸山的逻辑中，似乎只能推导出以下结论：一切交由神来处理，已成为早期日本人消除罪恶和责

① 真弓常忠：『祭祀と歴史と文化』，第221页。

② 白川静：『皇室は遥かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ』。

③ 韩东育：《关于日本“古道”之夏商来源说》，《社会科学战线》2013年第9期。

任的唯一可行途径。

在日本语中，“罪”与“咎”，指的是冒渎“神祇”后而造成的“污秽”或“不洁”。唯其污秽不洁，所以才需要清洗或祓禳。白川静指出，在通常情况下，罪意味着某人的行动构成了对他人的伤害。于是，对待这种不法行为的正常方式，应该是犯罪者本人被课以相应的法律责任。但由于日本古代并没有这种法律概念，时人只将其视为冒犯了神的禁忌并污秽了神的圣洁，即便当时发生了后世所谓刑法问题，也并不意味着加害者需要对被害者给予补偿。这就使对事件的认识被消解于下面的逻辑中：肇事者本身是在不正常的状态下才冒犯了神的忌讳。唯此，只要“修禊”，就可以冲掉污秽不洁之物；而一旦污物通过“大祓”行为被河川或清水冲走，自己也就恢复了“正常”的状态并变成正常的人。这种想法的更进一步逻辑体现为：犯罪本身并不是人的本来应有行为。只因犯罪者身上有怪力附体，才使他闯下祸患。换言之，无论是“怪”还是“祸”，都是“邪恶之灵”附体作祟的结果，而不应该被归咎为肇事者本身的责任。结论即人是不做恶事的。即便做了恶事，也不是当事人所为，而是附着于当事人身上之“恶灵”所为。这在今人看来相当明显的“无责任”意识及其行动，使刑法意义上的罪意识在上述逻辑中根本无法成立。然而，白川静发现，日本人的这种观念，其实与中国殷王朝的宗教指向十分逼肖。甲骨文中，对犯罪者的最后处理，往往是交给神，即成为神的徒隶、神的仆役，并通过这一方式来祓除罪秽；战争所获之俘虏——“臣”，亦本非人民或臣民之义，而是献给神的赎罪者。本居宣长在《古事记传》中称：刑法意味之刑罚，古之所无。刑罚云者，盖误犯神忌之谓，故每以祓禳清除污秽，以为偿神之手段。白川氏由是认为，这应当是东方式的或东亚意义上的、最为原始的“罪意识”体现。他还进一步注意到，“神社”一词最早出自《墨子·明鬼下》；而神社的形式，也是由中国经朝鲜半岛后才传到日本的。[①] 就殷朝历史看，白川氏的观察并非没有根据。据《尚书·西伯勘黎》载，殷纣王在国祚倾颓之时，不思自身罪孽深重，反而大喊：“呜呼，我生不有命在天！”这或许出于纣王的真诚信仰亦未可知，但赎罪

① 白川静：「文字講話」Ⅱ第九話『原始法について』，平凡社，2003，第152～171页。

行为中的“神判”惯习，却形成了东亚早期的“责任外推模式”和与之连带的“无责任意识”。建立于如此逻辑上的“原型”，一定程度上固然反映了上古历史的真实性，但“原型”延续的可怕性，却也着实在日后东亚冲突中的日本身上周期性地发作，并造成了难以胜计的灾难。这里之所以单以日本为例来说明之，是因为当纣王喊出上面的话时，就已经遭到了祖伊的严厉谴责：“祖伊反曰：乃罪多参在上，乃能责命于天！殷之即丧，指乃功。不无戮于尔邦。”表明殷代的“神判”惯习已开始了朝“人判”方向发生转移。这在一定程度上还构成了周人以“德政”取代“神政”的政治基础，而日本却自始至终都没有发生过“殷周鼎革”式的明显变化。

其次需要讨论的，是日本“历史意识原型”中的殷商要素问题。丸山曾把“势”解作“德”：“在《日本书纪》中，德的首次出现，是‘伊奘诺尊，功既至矣，德亦大矣，于是登天报命’”，“该‘德’，在《书纪私记》乙本中，被特别训解为‘以支保以’（いきほひ）。而且，《日本书纪》之‘德＝いきほひ（势）’的用法，绝不仅限于神代期。例如，‘钦明纪’十六年二月条中滞留于日本的百济王子惠就曾说：‘依凭天皇之德，冀报考王之仇。若垂哀怜，多赐兵革，雪垢复仇，臣之愿也。’一般情况下，‘天皇之德’被训解为‘すめらみことといきほひ’，所以，倘从前后关系看‘钦明纪’之‘德’，就会发现，比起伦理的和规范的观念，该‘德’的意味与‘威’和‘势’，已十分接近。”那么，这个与周代之“德”大相径庭的观念，在中国历史上又渊源何处呢？白川静注意到，甲骨文中的“德”与作为地方治理手段的“省”，在形义上具有极大的关联性，即由眼目之咒力所构成的威压力量足以使对方屈服。[①]“德”这一与“势”极为相近的意味，到了周代亦有不同程度的孑遗。公元前1000多年的《大盂鼎》中，有“今我隹即刑禀于文王正德”一语。白川氏认为，这里的“正德”不是一般人所谓“正义之德”。由于“正”实际上是“征伐”之“征”，因此，“正德”的真义应该是“征伐之德”。[②] 丸山指出，当“德”的威势特征和《孙

① 白川静：「白川静著作集」1『漢字』Ⅰ，平凡社，1999，第305页。

② 白川静：「白川静著作集」3『漢字』Ⅲ，平凡社，2000，第64页。

子》中“力学式运动能量”的“势”转化成时间范畴时，就变成了威压可以推动历史的“时势”等同“天下之大势”了。他承认，日本的职业战斗者武士，以及在日本史上发挥过划时代影响的武家政治，显然在日后的历史展开中步入了有别于东亚诸国的歧路。①

与“势”相连带，丸山所谓“次第生成不断行进之势”（つぎつぎになりゆくいきほひ），固不乏立足当下的意蕴，但更带有明显的未来价值取向。这意味着，该取向应当建立在有利于事态发展的谋划上而不是相反。其中，《孙子》的兵法无疑体现了最大的利害，所谓“兵者，死生之地，存亡之道”是也。唯其如此，“运筹帷幄”的“庙算”，就成了战事所赖以展开的必备前提。然而，“庙算”的内容尽管部分导入了周以来的“道德”和“人心”观念，但“庙算”的基本性格，却与如何谋求未来成功的殷商“卜算”文化，一脉相承。这种文化，体现在商代的官员中，叫作巫、卜、祝、史，而在后来的哲学中，则被凝练为《易经》中的“象数之学”。由于这种看似迷信的预测手法其实充满了积极的未来指向意义，因此，比较起一成不变的“义理之学”，“卜算”似乎更富于活力和将来性。② 在这一延伸线上，丸山所谓日本人“尚幼不慕长”之习惯，其实更多体现了“不为往古肆志，惟以来日为心”的未来性。这就使殷商时期的惯习引人注目，即“商人的周祭制度摒弃了远世的先公高祖，所祭祀的男性祖先由先公太甲开始，无论直系、旁系先王，甚至未及即位但已立为太子者均被祭祀”，“由此可以看到，商人对自己的祖先是重近世，轻远世”。③ 而“祖灵往往是被作为‘寓灵于子’并面向未来的生成发展能量来对待的”，“血缘系谱的连续性，也是通过旧的死去与新的生成这一流脉才能得到体现”这一丸山曾经强调的现象④，其实在白川静反复论述的新天皇即位大典——“大尝祭”之“真床覆衾”（真床袭衾）仪式中，早已有过最经典的传承和体现。而这一承自商周时期、在中国业已息影绝迹的古老仪礼，却

① 丸山真男：「歴史認識の「古層」」，第41～42页。
② 韩东育：《日本近世新法家研究》，中华书局，2003，第168～175页。
③ 常玉芝：《商代宗教祭祀》，中国社会科学出版社，2010，第552页。
④ 丸山真男：「思考様式と世界像の「原型」」，『丸山真男講義録』第7冊第1章第2節，第88～89页。

完好地保留在日本的“皇室典范”中。①

第三个需要讨论的，是丸山“政治意识原型”中的殷商要素问题。丸山的相关分析虽不失对日认识上的洞见，但在“原型”面前贸然冠以“日本”字样，却略显无根。早年移居日本的大陆和半岛人在日本海沿岸所采取的据岛防卫行动，无疑曾构成其政治空间得以封闭的重要因素。历史上的“邪马台国”，乃物部族所创下的日本古代王朝。鸟越宪三郎的研究结果显示，在“物部降临神话”中，“天物部”氏族共有“二十五部”。这些人来到日本后，曾作为海上防卫力量、本土防卫力量和故乡防卫力量，被分别布置于濑户内海的要冲地段、淡路岛明石海峡和鸣门海峡，以及北部九州的远贺川流域和鞍手郡地带，对北部九州沿海地区乃至内海一带的可能来犯之敌，形成了很有效果的防护链。其中，在海上防卫系统的遗迹中，考古人员还从面向濑户内海的高地集落建筑遗址中，发现了数量庞大的石簇武器群；而在明石海峡与淡路岛一带，还有一座兵库县最大的前方后圆坟（全长 194 米）。这是一座拥有二重护卫河的石头墓，据说是大和朝廷为监视明石海峡给派遣于当地的明石国造所建的巨型古坟。② 这意味着，最早来自大海彼岸的部族，其上岛伊始，似乎已有意识地把防范可能会进一步涌入日本并与之争雄的外来势力，作为敌人来对待。而这种行为，客观上已将携自大陆和半岛的文化、制度乃至风俗习惯在列岛内部封闭起来，并从此进入了一个使之自我发展和单色调完善的“自循环”过程。这就使作为物部王朝的邪马台国及其政权组织形式，成为一个值得认真关注的大问题。如前所述，女王卑弥呼的政权结构，曾明显表现为政教分治倾向，即祭祀权由卑弥呼掌握，而行政权则由其弟负责的“二重权力结构”。由于天然正统出身的祭祀权掌握者具有所有世俗权力均不可企及的神圣格位，并且掌祭者乃政治合法性与正当性的至高标准和公正化身，唯此，掌祭者反

---

① 白川静：「白川静著作集」2『漢字』Ⅱ，平凡社，2000，第 37～39、450 页；白川静：「白川静著作集」5『金文と経典』，平凡社，2000，第 388～394 页；白川静：「白川静著作集」11『万葉集』，平凡社，2000，第 70 页；白川静：「文字講話」Ⅰ『人体に関する文字』，平凡社，2002，第 76～77 页；白川静：「文字講話」Ⅲ『人の一生』，平凡社，2003，第 205 页；白川静：「文字講話」Ⅳ『声系につい』，平凡社，2005，第 206～209 页。

② 鳥越憲三郎：『女王卑弥呼の国』，中央公論新社，2002，第 165～195 页。

而不需要介入太多的日常俗务，因为那不但会有损于他（她）超然物外的神圣性和“役物而不役于物”的权威性，也会妨碍只有他（她）才具有的“见素抱朴，少私寡欲”的公正性。《魏志·倭人传》的记录还意味着，一旦行政行为发生了重大失误，行政权力者的罪过要远远大于祭祀权威者的责任——它使掌祭者最终变成了一个极少责任的存在。“事鬼道，能惑众”的卑弥呼之所以能做到不理俗务、深居简出，她死后继位男王之所以反而引发内部杀戮，某种意义上已诠释了所谓“二重权力结构”的真实逻辑。然而，当我们追踪上述政治理念的更早渊源时，民俗学家柳田国男曾提示大家，巫祝能“通鬼神之道”的说法，最早当来自上古中国的“汉意”。①

三 “夏商古道”与“原型论”的逻辑关涉

众所周知，殷代的国王，自始至终都牢牢地把持着对天神和地祇的宗教祭祀权。但与此同时，政务的主持者——行政主官，却一日未尝或缺。章炳麟指出：“天官冢宰，周袭殷制。”② 表明周制中的很多规定，亦源自商代。行政主官的权力十分大，极致时竟有足够的力量去放逐国王，如“伊尹放太甲”（《孟子·万章上》）等不一。正因为冢宰每每权高盖主，因此，殷朝的行政主官便开始了可以理解的变化，即“经历了一相制、双相制和三公制三个阶段”。行政主官权力过大所导致的权力拆分结果，稳定了国王的地位，以至于商纣王时，三公不过是一种象征性的位置，不仅没有实权，甚至连自身性命亦难以保全。在日本，行政主官权力过重时，甚至有弑杀天皇者，如苏我马子之于崇峻天皇等案例不一。但是，由于日本天皇并未因此而以舍弃宗教权威的方式去夺取世俗权力，所以，弑君事件似乎并未危及天皇所拥有的掌祭者地位。相比之下，商王朝“三公”制度的逐步确立虽然加强了国王的世俗权力，但同时也削弱了国王的宗教权威，以至于商后期的国王都变成了权力高度集中的“一人”或“余一人”。正唯如此，商王也日益陷入权力和责

① 柳田国男：「神道私見」，『柳田国男全集』13，筑摩書房，1990，第603页。

② 章炳麟：《经学略说》，《国学讲演录》，华东师范大学，1996。

任的泥淖而不能自拔，而这却给商朝带来了灭绝性的政治后果。实际上，直到帝辛之前，殷朝即便有过“中丁”以来的“九世之乱”，尚未尝出现王祚终焉的结局。换言之，在宗教权威和世俗权力相对平衡的四百年中，殷商的政治格局基本上处于稳定状态，“万世一系”的最初体现者，似乎也不是日本，而是商朝。这一点，从历代商王只以天干为序的王位谱系上看得分明。就是说，既然“万世一系”，就不需要有姓氏。而历代商王亦恰好没有姓氏。白川静指出：“《左传》以氏称殷六族、七族者，实从周代称谓而来。开始时，那些氏名未必是殷人所自称者。依管见所及，卜辞中并没有以氏号称殷人的例子”，“我认为，殷并没有姓组织。殷之子姓，实际上是周王朝封建制确立后需要将所有种族纳入姓组织中来的时候，才被人从外在赋予的。……子应被视为对王族的称呼才对”，“这恐怕与殷并没有严密意义上的宗法制度有关”。[①] 然而，商王身上一经发生舍弃宗教权威而转向世俗权力的倾向，就必须要接受来自民众的行政责任追究和伦理道义弹劾。而且正如《史记·殷本纪》所载，武乙也果然对商王赖以建立权威的天神“卬而射之”。它助推了从“权威”到“权力”的转移，也埋下了由“道德”而“革命”的种子。于是，以周期性颠覆行动为标志的“革命”，便成为日后中国政治史上无可规避的宿命。而与“万世一系”适相对立的反面价值——“易姓革命”，之所以会遭到日本历代学者的恒久诟病，反而从另一个侧面证明了殷商往昔的神政体制对日本古代文化所构成的底色影响。白川静的研究为我们提供了这一影响何以会发生的地理线索：公元前11世纪前后，殷为周所逼，退至原来的根据地。由于当时的东方，尚存有殷之残部，因此，其中一部分通过东北地区进入朝鲜，而另一部分，则直接渡过渤海，来到了日本北九州地区。[②]

实际上，由于殷文化的主要特点只有相对于代之而起的周文化，才能获得鲜明的显现，因此，关注殷周差异的王国维当年劳作——《殷周制度论》，便具有了特殊的意义。[③] 王国维所讲的殷周变异，笔者以为不

① 白川静：「白川静著作集」4『甲骨文と殷史』，平凡社，2000，第331～332页。

② 白川静：『皇室は遥かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ』。

③ 王国维：《殷周制度论》，《观堂集林》第2册，中华书局，1984，第451～454页。

外有三：（1）周之血统代替了殷之神统；（2）周之德政取代了殷之神政；（3）周之人为代替了殷之自然。这就意味着，对殷商事物的解读，恐怕从此要带上周人的观念和标准。而新的观念和标准，则集中体现在《尚书》的“牧誓”、“酒诰”和“召诰”篇中。在这些被视为殷朝“罪状”的条目中，首先遭到攻击的是女人地位过高和女权干政问题；其次是血亲人伦无视问题；再次是殷人酗酒问题；最后是崇神不尚德问题，甚至夏朝的灭亡也被认为是“丧德”所致。在此基础上，太史公还在《史记·殷本纪》中加上一条最易引起公愤的酒色淫乱问题，借以诠证“殷周鼎革”的合理性：“帝纣……以酒为池，悬肉为林，使男女裸相逐其间，为长夜之饮。”这些在后来几乎成为所有王朝崩解理由的一律式道德叙事，在原儒风气盛行的周文化氛围下或无不可，但在商朝，则或许是一种承自上古的民风民俗和自明生活方式亦未可知。白川静的解读显示，“所谓殷代是沉溺杯盏之酒乱国，惟此才失却天命云者，应该是周人的看法，这也是文献中盛传酒池肉林乃颓废文化的原因。然而，实际情况似并非如此。殷人在祭祀时，大概要用一夜工夫来以酒事神，而不可能把自己弄得酩酊大醉，只不过酒祭活动搞得有些频繁而已。祭祀时要求，一定要设酒、奏乐并配以歌舞，这恐怕是遭致酒池肉林批判的原因。但是我认为，殷是极其简朴而庄严的古代王朝。这与以盾为氏族徽号（指“周”字原意—引者注）且剽悍有余的周，是两码事”①。其他如“天命玄鸟，降而生商”和“简狄吞卵而生契”这一异常直露的人神性事记录，在商朝人的历史叙事中，好像也未见有任何难为情的遮掩。从这个意义上讲，郭沫若的认识应该是符合实际的：“我相信这传说是生殖器的象征。鸟直到现在都是生殖器的别名，卵是睾丸的别名”，而上古时代的异性崇拜和男女交欢之事，“在初意本尊严，并无丝毫猥亵之意”。② 相比之下，《史记·周本纪》中周姜嫄“履巨人迹而生后稷”的故事，不但使原本寻常的男女性事被涂抹得十分抽象，后稷问世后被东丢西弃的一路遭遇，还隐约内藏着后人性观念的巨变——周人似乎已有了明确的非正常性事耻感情结。这种耻感，虽一度波及过整个东亚地区，

① 白川静：「文字講話」Ⅲ第十五話『思想について』，平凡社，2003；第 275 页。

② 《郭沫若全集》（考古编）第一卷《甲骨文字研究及殷契余论》，科学出版社，2003，第 17 页。

但在大陆之外，它除了有助于增加人神关系的神秘感，似未尝构成过足以颠覆那些地区古来神圣观念的道德力量。林罗山以他人询问方式所表达的以下不解，反而方便于人们对日本传统的理解：“然则女登感神龙生炎帝，刘媪遇交龙产高祖，及赤电大虹、玄鸟巨迹之祥，史氏之所记，儒先之所论，皆可废耶?”① 这是因为，《古事记》所谓“丹塗矢……突其美人之富登（注曰：女阴也）等记录②，并不掩饰其赤裸的性事场面。这在民俗学家柳田国男的调查报告中，也有过完全一样的记录。③

事实是，即便在儒教文化一度盛行的江户时代，人们也很难看到那些与自然风俗不甚协调的理性和道德曾经在日本有过太多的渗透。津田左右吉指出，儒家思想是植根于中国社会特殊背景下的理论体系，即便东传日本，也不过是流行于知识人层面的某种知识而已，对于日本的基层社会生活几乎未发挥过任何作用和影响。而且即使是知识人，也从未照搬过中国的政治制度、道德体系、思想形态和风俗习惯。儒家政治思想中最为重要的“革命说”，因根本不适合日本的实际状况而从来就没有得到过承认。虽说江户思想界的某些知识人对理学所带来的“合理主义”倾向能够表现出足够的尊重，但日本人的迷信习惯诸如占星术的盛行等，却没有因为这套理性知识系统的干预而有过任何收敛。实际情况是，儒教从来就没有在日本得到过实现，儒教的日本化纯系知识界的一种错觉。④ 这种略显极端的阐述固非全无道理，但白川静的历史观察及其结论，似乎更接近事实的本真。在他看来，殷与周这两个有着异质文化的王朝更迭，给后来的中国文化带来了足够大的影响。将周的德治主义理想化，并进一步做出思想提炼的，是儒教。在其后的2000余年时间里，儒教还持续不断地成为中国的统治思想。那么，这是否意味着承自殷代的神秘思想就从此断绝了呢？回答是否定的。由于全部由内在道德来管束的儒教，具有强烈的人类中心主义色彩，于是，一种批判的声

---

① 林羅山：「神武天皇論」，京都史蹟会編『林羅山文集』上巻，ぺりかん社，1979，第282页。

② 「古事記」中巻，日本古典文学大系1『古事記・祝辞』，岩波書店，1958，第160～162页。

③ 柳田国男：《神道私見》，『柳田国男全集』13，筑摩書房，1990，第609页。

④ 津田左右吉：「支那思想と日本」之「まえがき」「緒言」「支那思想の概観」，『日本人の生活と支那思想』，岩波書店（岩波新書），1938。

音亦同时出现，即儒学所倡导者，不过是由人智制作出来的人为世界而已。这就是发起于老子和庄子的“老庄思想”。老庄主张，原本的秩序存在于人智发生前的自然中。在自然世界中，人们往往把按神意行事的无为而治视为理想。这种观念，无疑来源于殷代的神政政治。也就是说，老庄思想乃是对殷王朝思想的复活。然而在日本，直到近代前，并没有经历过殷周革命般被异族征服的体验。正如“万世一系”所表现的那样，王统亦并未因此而发生过中断。其间，虽有豪族、贵族和武士等势力在国内争夺过统治权，但最终他们却未曾发生过世界观层面的对立。[①] 白川氏的言下之意应该是：经由道家承继的殷商神政信仰，由于“万世一系”的原因而未尝在古代日本人的观念世界中发生过改变。尽管白川氏给老庄思想赋予殷代“神意”传承者身份之附会并不符合老庄的无神论本质，但从道家对“前规范道德”的大力提倡等理论倾向上看，白川氏的解读又透出了几分历史和逻辑的真实。需要提起注意的是，上述思想格斗的结果，不但没有使来自彼岸的殷商价值在后来的日本文化中遭到禁止，反而呈现出首尾连贯、一脉相承的风俗特征。而所谓日本文化的“原型”，最早乃雏形于日本对大陆和朝鲜所设置的一道道“隔离墙”，即“物部族”尔来的“地政隔离墙”（包括“二十五部”的三种防护力量、“白村江之战”后的对马“金田城”、九州“太宰府”、蒙古来袭后的镰仓幕府防卫线）和《记》（712）《纪》（720）典志主导下的“价值隔离墙”。与此同时，中原文明格局的重大变化，特别是“殷周鼎革”以来新价值“型范”的反衬，也为日本“原型”色彩的日渐鲜明，提供了来自“他者”的对比。

但是，如果以为王国维笔下的殷周价值变化果真那般彻底，那就过于天真了。由于商周两种文化各自存在目不见睫的盲点，因而事实上，入周后的殷民文化，变与不变者都有。商殷文化虽高，却缺乏稠密人际关系的相对完好的社会伦理体系；而周代虽有日后几成中国文化主干的礼乐宗法制度，但由于血缘组织的迟滞落后以及与之相连带的王公所有制对工商文明的阻碍和抑制，使社会肌体中缺少了应有的生机和必要的

① 白川静：『皇室は遥かなる東洋の叡智：なぜ皇室は大切なのか、存続のみを論じるなかれ』。

灵活。殷民对周人道义的延纳和周人对殷民生产生活方式的保留和保护，也刚好暴露并互补了各自文化中的不足与优长。尤为重要的是，该过程还体系性地催生出新一轮中华文化的普世价值标准，即《古文尚书·大禹谟》所谓“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”这一被后儒视为道统“十六字心传”的“中庸”观念。这意味着，统治如斯大王朝者，仅凭一种单色调的价值和标准，是没有可能的；而“殷周鼎革”后所发生的上述变化，对于正确解读丸山对儒教所作的“前提性批判”，无疑十分重要。某种意义上讲，“当然”和“所以然”，应该是造成丸山“原型论”中正反两方面冲突的根源。在尊重丸山的基本估计——“日本的思想史，是对外来思想的受容、修正和摄取史”的基础上，人们还应进一步注意其“原型论”的产生逻辑，即不断摄取的外来文化，在日本人的精神结构内部，形成了新旧不同且相互作用的层次。其中，沉积于最下层者，才被称为“原型”。这意味着，如果夏商外来文化给日本带去的“第一记忆”，构成了日本的“原型”、“古层”或“执拗低音”的舶来部分，那么传统中国思想的日后变化，也曾以附着于“原型”之外的形式影响过日本“固有”的观念世界。但由于日后包括佛教在内的外来“新说”，总是以海纳百川的姿态次第涌入日本，而这些复杂思想所呈现的混合价值又很难与日本“固有”而“单一”的“传统”价值相吻合，于是由不定期的“受容”与“清理”过程所呈现出来的起伏曲线，便构成了日本“原型”对待“自性”与处理“外来”时的基本反应频谱。也就是说，当“第一记忆”的“当然”价值一经被接受者奉若神明，这一体系当中的新价值，反而变成了“他者”；而对于“他者”形成过程之“所以然”的无视甚至抵触，便无法不导致“非此即彼”或“二者择一”式的冲突。这样，“自我”与“他者”虽可一时“习合”，却终不免“古层”隆起时的对决与分手；虽可以一时模糊与“相对他者”间的此疆彼界以共同抵御“绝对他者”，但绝对的“他者”一经消失，则相对的“他者”亦难免被次第驱逐的命运。朱子学在整个江户时代日本政治思想史上的起伏曲线，已形象地说明了这一点。[①]

① 韩东育：《“道统”的自立愿望与朱子学在日本的际遇》，《中国社会科学》2006年第3期。

体此，则“儒教思想之多义性和两极指向性（两面价值）”给江户学界和丸山本人所造成的思想困惑，诸如“仁与义”“孝与忠”“政教合一与政教分离”“天命的绝对性与革命的必然性”“未来指向与尊老敬老”等，也就变成了“不成其为问题”的问题；而原本出自传统中国的“神道”思想[①]之所以会成为日本“原型”的核心要素而如今中土反无，似乎也不再是一个值得继续讨论的问题。某种意义上说，丸山真男在“原型”前面敢贸然标注“日本”二字，似乎只能归因于“礼失而藏诸野”的漫长岁月；而物茂卿的“夏商古道”说和白川静的“殷商古制”论，却也为矫正日本学界的不少新说赋予了某种必要的稳妥。

① 《易·观卦·彖传》谓：“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教，而天下服矣。”

为版权保护，此章节已省略。

内藤湖南的中国史像

——日本文脉中的时代划分论

朱　琳*

摘要：内藤湖南观察东洋文化的视点有两个：一是作为中国研究的专家；一是站在日本人的立场。在他的深层意识中，作为中国文化的“重新发现者”或者日渐失去传统的继承者，日本处于优势地位，这与近代日本很多具有代表性的中国观有着同一的构造。

作为言论人的内藤，不但关心着如何从知识上解释中国的过去，而且对于如何向着理想的方向去改变中国的现状也从实践上提出建议，他试图把现状的分析建立在历史的理解上。同时，从“文化”发展这个角度去聚焦，让中国悠久历史中的无数事实之间相互地关联起来，由此呈现出中国史的全体像。政治的“文化”化，是内藤的中国史认识的突出特色。

在内藤所面对的同时代的中国，以“民主”“科学”为口号的“新文化运动”正在如火如荼地开展着。通过改造国民性等“文化”把“支那民众”变成“中国国民”，是当时中国民族主义最重要的课题。文化的“政治”化，是近代中国显著的倾向。采取“排日运动”形式的中国民族主义，对于一贯深情注视中国、倡导“日中文化同一论”的内藤而言，无异于一种“背叛”。内藤基于文化史观承认日本对中国发挥影响力的正当性，不论其真正意图如何，很难否认客观上他扮演了为日本从政治上、军事上侵略中国清

* 朱琳，东京大学法学博士，现任教于神奈川大学外国语学部。

除路障的角色。那些政治见解又为内藤的出色学问与识见所佐证，这使得其权威性获得进一步的强化。

关键词：内藤湖南　中国史　政治的文化史　文化史观　日本侵华

Abstract: Naitō Konan observes the cultures of East Asia (tōyō) from two stances: firstly, as an specialist in Chinese studies; secondly, as a Japanese. In his deeper consciousness, as a "rediscoverer" of Chinese culture or an inheritor of a dying heritage, Japan was in a privileged position—this conception shares the same structure as many other representative views of China in modern Japan.

As a critic, Naitō not only explored how to interpret the past of China from the perspective of knowledge, but offered advice on how to improve the situation in China as he attempted to base his analysis of the present on his historical understanding. He adopted the perspective of the development of "culture" to interlink numerous facts in the long history of China to show a total image of Chinese history. The culturalizatin of politics characterizes the conception of Chinese history in Naitō.

In the China that Naitō encountered, the New Cultural Movement with slogans such as democracy and science was on its rise. The most important project of Chinese nationalism at the moment was to turn Chinese people into citizens of China through culture, such as the transformation of national character. The politicization of culture was a prominent trend of modern China. Chinese nationalism that adopted the form of anti-Japanese movement was a betrayal for Naitō, who had always been attached to China and promoted the "sameness of Japanese and Chinese culture." No matter what his intention was, it would be difficult to deny that objectively he fulfilled the function of clearing the way for Japanese political and military invasion of China when he acknowledged the legitimacy of Japan exerting its influence on China. His political arguments were buttressed by his learning and vision, further promoting his authority.

Keywords: Naitō Konan　Chinese History　The Culturalization of

Politics Ideas of Cultural History Japanese Invasion of China

引言 再论内藤湖南

厌恶之物。理解力差的愚人。迎合大众的进步文化人。信仰圣人的过于正直的道学者。细腻的日本画、岐阜灯笼、闲寂、古雅、茶道、民艺。美式机械文明。爱赶时髦者、社交舞。登山、体育运动。恋爱至上主义者。

喜好之物。支那的东西，无论什么都喜欢。①

作为日本东洋史学的创始人之一，内藤湖南（1866～1934）广为人知。他所倡导的中国“宋代近世说”（将唐代与宋代之间的巨大的历史变化定位于从中世向近世的转变，并将宋代以后视为近世），作为“京都学派”的时代划分法，现在依然具有权威。

若将内藤的一生按时期大致作一划分的话，则每20年可作为一个段落，即在秋田的家乡度过年少时代的最初的20年、1887年来到东京作为新闻记者活跃的20年、1907年转身学界而在中国史研究上有所建树的20年。若依据明治青年的类型论而言，内藤无疑是出生于明治维新前后、“在从明治初期的动乱起，经历自由民权运动，直到〔明治〕二十年的国民主义的时代，形成道德伦理基础”的“政治青年”②，在受到明治日本西洋化影响的同时度过其人格与思想的形成期。

来到东京后，内藤受惠于很多师友的知遇之恩，先后辗转供职于《明教新志》《万报一览》《大同新报》《江湖新闻》《三河新闻》《日本人》（后改名为《亚细亚》《大阪朝日新闻》《万朝报》）等。其间，深

① 内藤耕次郎：《关于湖南的片断 其三》《全集 月报12》（第6卷附录），1972，第8页。以下，关于内藤湖南的文章的引用，若非特别说明，则全部依据《内藤湖南全集》全十四卷（神田喜一郎，内藤乾吉编，筑摩书房，1969～1976。以下简称《全集》）。另外，关于“支那”这一称呼，虽然其本身存在很多问题，但是本稿在引用原文之际，顾及当时语境，将其视为历史用语而未加修改。另外，〔 〕内为笔者补充说明的内容。

② 内田义彦：《知识青年之诸类型》，《日本资本主义之思想像》，岩波书店，1967，第105页。

受大内青峦（1845～1918）的赏识而在编辑工作上独当一面，后又代笔了三宅雪岭（1860～1945）、志贺重昂（1863～1927）、杉浦重刚（1855～1924）等的论说，并在担任高桥健三（1855～1898）的私人秘书之余，自身也挥笔撰写政论。1907年转身学界的内藤，作为京都帝国大学东洋史讲座的首位教员，倾注其长年的积累，构建起宏大且具有独创性的东洋史体系。虽然他没有留下中国通史的单著，但是其自上古至清朝，基于连贯的构想围绕中国史编撰讲义，这成为京都“支那学”的基础。中国史四部作品《支那上古史》（1944）、《支那中古的文化》（1947）、《支那近世史》（1947）、《清朝史通论》（1944）），加上时局论《支那论》（1914）和《新支那论》（1924），还有极具专业性的《支那绘画史》（1938）和《支那史学史》（1949）等，若把这些连起来看的话，就构成了自古至今的一部中国通史，由此可以读取内藤中国史像里蕴含的独特构想及其文化史观的全貌。

内藤的一生都一直以热切的目光关注同时代的中国，对中国进行改革的可能性、手段以及日本对中国的政策等也持续积极地发言。在广为人知的《支那论》中，内藤追寻中国史发展的足迹，明确指出因辛亥革命而灭亡的君主独裁政治始于宋代，而在此之前则为贵族政治的时代，提出了“唐宋变革、宋代近世”说。他还指出，在宋代以后社会各方面的发展中，庶民的抬头（“平民主义”）、地方自治的传统（“乡团组织”）才是共和制的基础，认为一种“联邦共和制”是可行的政体。进而，内藤对把西洋作为“文明”的顶点而视中国为落后存在的看法提出异议，指出中国才是先进于其他国家，拥有着早熟的文化的代表，而中国的现状则暗示了世界的未来。

原本是政论记者的内藤在谈论中国之时，实际上也是在论述日本，两者的论述密切相关。他在充分利用其日本史知识对中国进行分析的同时，也假托中国指出日本应该前进的道路。在以往的研究中，存在很多关于内藤时代划分说的研究，其“唐宋变革、宋代近世”说也成为“内藤史学”的标志，但遗憾的是很多叙述仅仅停留于这样一个具有象征性符号的表层。这一学说具体从何而来？如何在近代日本的文脉中诞生？在内藤的思想形成过程中该如何对其定位？换言之，为什么在内藤之前中国没有出现“宋代近世说”？这些方面的具体考察，实际上并未

明晰地加以探讨。因而，本文旨在通过精读内藤湖南以及明治日本相关文献的基础上，对其史论与时评进行分析，在日本文脉中明确其时代划分思想形成的过程，笔者相信这一基础性工作对进一步厘清内藤的中国史像会有所裨益。

一 日本近代历史学的诞生与时代划分法的引进

近代历史学，本身就是国民国家形成时期的文化产物。在这一点上，日本与中国概莫能外。日本近代历史学的影响不只局限于日本国内，通过梁启超（1873～1929）等知识人为媒介，对于中国近代历史学的成立，亦具有决定性的意义。

大而言之，近代日本的历史学界存在两大潮流[①]：一是继承了江户时代（1603～1868）朱子学的儒教“史学”的传统，包括治乱兴亡的政治史以及劝善惩恶或大义名分的道德史两个方面；二是形成文明开化潮流的在野“史学”。前者继承了《日本外史》《大日本史》的传统，将批判地继承了清朝考据学的修史馆、修史局的“史料主义”的史风与新引进的德国“实证主义”的史风相结合，打下了学院派史学的基础。后者则以洋学的输入为背景，在所谓明治启蒙思潮的引领下，站在批判日本以往一味沿袭中国式史学的立场上，实现了从万国史到文明史的转换，进而逐渐形成明治中后期的民间史论。前者的特点在于重视史料，而后者则以史论为中心。而且，后者将批判的矛头直指前者关于治乱兴亡的政治史的叙述，其先锋人物就是福泽谕吉（1835～1901）、田口卯吉（1855～1905）等文明史论者。

首先来看看福泽谕吉。福泽通过阅读基佐（François Pierre Guillaume Guizot，1787－1874）、巴克尔（Henry Thomas Buckle，1821－1862）等撰写的文明史而大开眼界，认为日本文明异于西洋文明之处在于特别“偏重权力”[②]，由此而产生了“治者”与“被治者”的区别，“治者，为

① 小泽荣一：《近代日本史学史之研究——十九世纪日本启蒙史学之研究 明治篇》吉川弘文馆，1968，第1～3页。

② 福泽谕吉：《文明论之概略》，松泽弘阳校注，岩波文库，1995，第208页。

上、为主、又为内；被治者为下、为客、又为外。上下、主客、内外之别，判然可见”①。福泽又进一步指出，“盖此二者，于日本之人际交往中为最显著之分界，恰可谓我文明之二元素者也。自往古至今日，虽然交际之种族不少，但结果其所至者为此二元素，无一独立保自家本分者”②。

在福泽看来，正因为日本文明的特征在此，所以此前日本史的记述也是围绕此“二元素”而展开的。“无日本国之历史，唯有日本政府之历史而已”③，就这一历史叙述的典型，他以新井白石（1657～1725）的《读史余论》为例，认为虽然书中称“天下之势变”，但是实际上并非天下大势的变化，而是天下之势早在王朝之时已定，分为“治者”与“被治者”，等到兵农分离，这一界限更为明确，没有任何变化地沿袭至今。④ 这一对于以往旧的历史观的辛辣指摘，与福泽的名言“亦可言日本只有政府而无国民”⑤ 殊途同归。虽然存在着政府的新旧交替，但在国势未获进步的形势下，一般的民众不与政治相关联，而政治专制却一味发展。那么，为什么会产生这种弊害呢？福泽视汉学者、儒学者为“于学问无权却助世之专制”的真凶，并进行了严厉批判。⑥

> 政府之专制，教之者谁也？假使政府本来之性质有专制之元素，而助其元素发生润色之者，非汉儒者流之学问乎？古来称日本之儒者为最有才力，最善为事人物者，最巧于专制，最善为政府所用者也。至此一段，可言汉儒为师、政府为门人。
>
> 可怜，今之日本之人民，谁为人之子孙乎？在今世行专制，又窘于其专制者，不可独将之归于今人之罪，不得不言是远受其祖先遗传之毒使然。而助此病毒之势者谁也？汉儒先生亦参与出大力者也。⑦

---

① 福泽谕吉：《文明论之概略》，第2～3页。
② 福泽谕吉：《文明论之概略》，第2～3页。
③ 福泽谕吉：《文明论之概略》，第2～7页。
④ 福泽谕吉：《文明论之概略》，第216～217页。
⑤ 福泽谕吉：《劝学篇》，岩波文库，1978，第41页。
⑥ 福泽谕吉：《文明论之概略》，第231页。
⑦ 福泽谕吉：《文明论之概略》，第230～231页。

那么，在文明开化的风潮下，对“汉儒者流之学问”提出异议的福泽提倡怎样的学问呢？他谈及“儒者、和学者”所推崇的训诂以及诗文，认为“今斯无实之学问暂为其次，应专勤近于人间普通日用实学也”①。他列举地理学、究理学、历史学、经济学、修身学为“实学”的实例，其中，下定义说“所谓历史，是年代记之详细者、诠索万国古今情形之书物”②。并且，福泽提倡通过翻译引进西洋的书籍，让年轻人学习这些具有实用性的学问。

接下来谈一谈田口卯吉。1888年出版的《支那开化小史》的开篇，田口认为“记史之体有三种”，并断言在“编年体”“记事体”“史论体”中，“记社会大势事情之变迁，莫如史论体”。③ 他站在文明史的立场上，从批判传统中国史学的样式的观点出发，叙述如下：

> 支那之史家多卓见，其说兴废存亡之理者极密，不幸因为以之为论文不为史中所齿，所以无敢于竭精神从事之者，唯止于述一时之变迁。然史上之事实互为因果，成连绵继续者，将如此文章视为读物，恰如于云际望飞龙，使有首尾不相连续之感，是洵为可惜。故尽量引证其所见以使此书连续。是不为成他人之美，为证我所见之事实也。④

也就是说，田口对于并不追究史实与史实之间的因果关系，仅排列其变迁、缺乏连续性的中国史书抱有不满，把积极阐述对社会大势的见解的“史论体”中国史作为目标。而且，创造出“开化史体”的田口，尤其对“编年体”严加批判，其批评的矛头指向的不仅是中国的史书，也包括以往的日本史叙述方法。

> 然自有文字即有春秋编年之体，如此并无关系之种种事件因年月划分，记载于一处，历史恰如疯癫白痴者之谈话。西洋之史家频

① 福泽谕吉：《劝学篇》，第12页。
② 福泽谕吉：《劝学篇》，第13页。
③ 田口卯吉：《支那开化小史》，《鼎轩田口卯吉全集》2，同人社，1927，第193页。
④ 田口卯吉：《支那开化小史》，第193页。

论历史与年代记有划分，排斥昔时之史体。我国之历史，自六国史以下至近代之史，亦多少不免此弊。应该说与古昔以口碑言传之际相比，虽然有传达众多事件之利，此点无需多辩，但是至其语句之无条理，则更甚。而支那之史二十二史之中，除一二之外，皆此类体裁也。①

福泽谕吉、田口卯吉等的文明史论，试图从“文明”这一新的历史观出发对日本的历史与文化加以批判，从而找出使日本文明走向发达的指针，他们作为日本近代历史学的揭幕者，扮演了重要的角色。虽说如此，真正意义上的近代历史学的诞生还不得不等到明治中期。以1877年东京大学建立为契机，各个专业的学界开始形成，历史学也开始告别明治初期的文明史观，逐渐与近代的诸学问为伍，作为学问的历史学刚起步。

正如“思考历史就是进行时代划分”② 一句所述，近代历史学的一个重要特征就在于时代划分。所谓时代划分，就是为了方便从整体上把握历史的潮流，根据时代特征划分为几个阶段，因时代与人不同而各异。因为这不仅是站在现在的时点上如何看待过去这一历史观的问题，也与如何把握各自生活的现在，乃至心中描绘怎样的未来图景，即与所谓现状认识以及未来志向的问题密切相关。从这个意义上来说，历史呈现出来的是为各异的特征所规定的各时代的连锁之像。在近代日本，首先将西洋史学的“古代”“中世”“近世”的三划分法引进中国史的是那珂通世（1851～1908）。也是在1894年，他曾建议在中等教育中设置“东洋史”这一科目的人物。③ 与内藤同为旧南部藩出身的那珂用汉文撰写了《支那通史》，对中国史进行了时代划分。关于该书所撰写的背

① 田口卯吉：《历史概论》，《鼎轩田口卯吉全集》1，同人社，1928，第3页。

② Benedetto Croce, *Teoria e storiadella storiografia*, 1920, seconda edlizioneriveduta. 克罗齐：《历史之理论与历史》，羽仁五郎译，岩波文库，1952，第147页。

③ 关于近代日本的“东洋”概念以及“东洋史”的诞生与发展，请参照 Stefan Tanaka, *Japan Orient: Rendering Pasts into History*, Berkeley: University of California Press, 1993；中见立夫《日本的“东洋学”的形成与构图》、吉泽诚一郎《东洋史学的形成与中国——桑原隲藏》（均收录于岸本美绪责任编辑《岩波讲座“帝国”日本的学知 第3卷 东洋学的磁场》，岩波书店，2006）等研究。

景以及特征，和田清（1890～1963）做了以下解说：

> 自是而先，维新之大业成而我邦之文运大开，与新兴洋学一起，使得对于容易知晓东亚形势的简明史书的要求蔚然成风。应此急需所用的是传统的元代曾先之的《十八史略》、清代姚培谦、张量星共撰的《通鉴擎要》等。（中略）然此等史书所说专止于表面之政治军事变迁之大要，至于更深入的时代之背景、制度文物之沿革，则殆全无记。此到底难适新时代之新要求，兹那珂博士之奋起，其苦心经营数年之结果生此《支那通史》。①

也就是说，不仅说明政治以及军事的变迁，也将时代背景以及制度文物等纳入视野来记述，在这一点上，《支那通史》区别于以往的历史，而获得很高的评价。

那珂在《支那通史》的《总论》“第三章　朝家屡易”中，将“唐虞三代之隆”视为“古代开化之一例”，认为“秦汉以下，二千余年，历朝之政俗殆皆一样也。文化凝滞，复不进动，徒反复朝家之废兴耳”②。虽然有汉族以外民族的征服，但是因为他们的“开化之度”低而被同化，“其国则依然汉唐之中国也。国民之情态一定不变，无进无退，恰如在范型之中。此支那开化之所大异西国也”③。在这样的历史观下，那珂将“自唐虞三代至六国为秦并二千余年”定为“上世”，将“自秦历汉唐至宋金衰一千四百年”定为“中世”，将“自元初历明至今六百八十年”定为“近世”。④ 在那珂的眼里，中国史只是在“易姓革命”之下的王朝交替的历史，那是“治朝”与“乱世”反复的王朝兴亡史。而且，关注时代背景以及制度文物沿革的那珂，缺乏从社会发展的角度来进行分析的视点，其叙述的对象也未能超越中国一国的框架。所以，“叙历代治乱分合之概略”的那珂，还未达到根据中国史的质的发展来进行时代划分的水平。

---

① 那珂通世：《支那通史》（上），和田清译，岩波文库，1938，第3页。
② 那珂通世：《支那通史》，第31页。
③ 那珂通世：《支那通史》，第31页。
④ 那珂通世：《支那通史》，第32页。

在这一时期，被梁启超称赞为“现行东洋史之最良者”的是桑原隲藏（1871～1931）的《中等东洋史》。[①] 在被用作寻常中学校的历史教科书的《中等东洋史》中，构成其骨架的时代划分“以支那本部之大势为中心，参考与之关系周围诸邦国之兴亡、诸民族之盛衰”，将东洋史的时代划分为四期，即上古期汉族膨胀时代（太古至秦之一统）；中古期汉族优势时代（秦之一统至唐之灭亡）；近古期蒙古族最盛时代（五代至清之兴起）；近世期欧人东渐时代（清至现时）。[②] 从傅斯年（1896～1950）“近年出版历史教科书概以桑原氏为准，未见变更其纲者”[③] 的叙述看来，桑原的时代划分法在中国的历史学界长期占据不可撼动的地位。在将“上古”与“中古”之分界线置于秦的统一这一点上，虽然与那珂的时代划分相一致，但桑原的时代划分，在将基准设在民族势力以及民族关系、承认唐代与其后的王朝之间有一个时代断层、从与西洋人的交涉以及竞争里寻求“近世”这一时代的特征等方面，显示出新意。那珂的时代划分将中国史上的大王朝每三个分一组，基本上没能摆脱王朝史观的框架。与之相对，桑原的时代划分则在将“欧人东渐”作为“近世”的特征的同时，把其开始时期与1644年清朝占领中国本土相重合，这一划分融合了中国王朝交替的视点与东西交涉的视点两方面。

上述那珂与桑原的时代划分，也许给内藤的论述带来了一定的启发。然而，内藤并不满足于此。视东洋史为中国文化发展的内藤，将严

---

① 《东籍月旦》，《新民丛报》9、11、1902年6月6日、7月5日（梁启超：《饮冰室文集点校》3，吴松等点校，云南教育出版社，2001，第1338页）。

② 《中等东洋史》，《桑原隲藏全集》，岩波书店，1968，第24～25页。

③ 傅斯年：《中国历史分期之研究》《北京大学日刊》1918年4月17～23日（欧阳哲生编《傅斯年全集》1，湖南教育出版社，2003，第30页）。就桑原的时代划分，傅斯年认为“似此分期，较之往日之不知分期、但论朝代者，得失之差，诚不可量”（同上，第30页），但同时也指出其局限性，“然一经中国著史学教科书者尽量取用，遂不可通。桑原氏书，虽以中华为主体，而远东诸民族自日本外，无不系之。既不限于一国，则分期之议，宜统合殊族以为断，不容专就一国历史之升降，分别年世，强执他族以就之。所谓汉族最盛时代、蒙古族最盛时代、欧人东渐时代者，皆远东之分期法，非中国历史之分期，此其失固由桑原，又不尽桑原也。且如桑原所分，尤有不可通者二端：一则分期标准之不一，而则误认历来所谓汉族者为古今一贯”（同上，第30页）。并且，傅斯年说明“本篇所定之分期法，即自矫正现世普行桑原氏之分期法始”（同上，第31页），展开了他自身的时代划分法。

峻的视线投向以往的时代划分论。

> 以支那文化为中心的东洋史，业已经过相当长的时代。若看一下支那人普通所言，最近甚至有记黄帝以来四千几百年者。认为于支那时有革命，有朝代之连续，视依此划分时代为最方便。即便近来仿西洋，划分上古史、中世史、近世史，还是一般认为上古为自开辟至三代、中世为两汉六朝、唐宋为下一区划、元明清则为再下一区划。然此自东洋全体之支那文化发展而言毫无意味。①

相对于立足于政治史立场的时代划分，内藤站在了文化发展的立场上，以中国为中心考虑东亚整体的历史潮流，认为历史就是文化发展的历史，且以文化为尺度进行的时代划分才是有意义的。借用他自身的话而言，即“若要作真正有意义之时代划分，必观支那文化发展波动之大势，从内外两面思考”②。

而且，内藤在别的文章中进一步阐明了时代划分的重要性。

> 历史家常划分时代，立上古、中古、近世等名称，然其并非单纯意味上说离今之时代远时为上古、其次为中古、近时为近世，其时代的分法里各有内容。西洋云近世之意味是指称文艺复兴之时代以后，具有一般民众之势力加入进来，因新土地之发现而使经济上发生变化，社会组织发生变形等内容，日本若做同样划分时，也以此意味划分为妥当，这是有权威的历史家之主张。（中略）于支那亦能以同样之见解进行划分。③

> 支那之近世应始于何时？从来多行据朝代划分时代之方法，然此看似便利，而史学上未必可谓正确。史学上而言，不单是自年数

① 《支那上古史》，弘文堂，1944年（《全集》10，第10页）。

② 《支那上古史》，第10~11页。

③ 《支那论》，文会堂，1914年（《全集》5，第308页）。这里所说的“有权威的历史家”推测是指内田银藏。

而言距今近之时代，必有形成近世之内容。①

此处，内藤提出了与一般时代划分所共通的论点，即时代划分不是根据朝代或时间的远近，而是应该根据构成其时代之“内容”来进行。这可以视作从近代历史学的角度来真正地探讨时代划分的方法。

那么，对于内藤而言，“真正有意义的时代划分”、有“内容”的时代划分是怎样的呢？那就是在欧美作为“内藤假说”② 而广为熟知、通过“唐宋变革论”来叙述的“宋代近世说”。

二　内藤湖南的日本史认识——文化史研究的原点

明治时代初期，在文明开化的机运之下，学习西洋文明、推进日本文明的风潮盛行一时。宣称门阀制度是不共戴天之敌的福泽谕吉，对于汉学、儒教主义、严格的身份制度有着很强的排拒感。而且，他以文明为尺度将文明的发达设定为“野蛮”－“半开”－“文明”三个阶段，认为“半开”的日本要和“文明”的欧美并驾齐驱的话，必须脱离亚洲的传统文化。其言论不仅震撼了当时的日本，也对后来的知识分子产生了巨大的影响。只要站在这种文明史论的立场上，对于对日本的进步抱有巨大期待的福泽而言，中国以及明治以前的日本的历史，以及儒教、神道的尚古、怀古的历史观当然只能成为批判的对象。

与“天保之老人”福泽的文明史观形成对照的是，没有维新体验的“明治之青年”内藤湖南所展开的独特的文化史论。③ 出生于明治时代拉开序幕前一年的内藤，在文明开化时代已经远去、随之文明史论业

---

① 《支那近世史》，《全集》10，第347页（1947年以《中国近世史》之名由弘文堂出版）。

② 所谓“内藤假说”（Naitō Hypothesis），是日本学者宫川尚志在介绍内藤湖南的唐宋变革论时的用语。MiyakawaHisayuki，“An Outline of the Naito Hypothesisand Its Effects on Japanese Studies of China，” in *Far Eastern Quarterly*，XIV：4，August，1955，pp. 533－552.

③ 在《新日本之青年》中，德富苏峰指出，“明治之青年并非由天保之老人引领，而是引领天保之老人”（植手通有编《明治文学全集34 德富苏峰集》，筑摩书房，1974，第118页）。

已凋落的时期，度过了他的青年时代。那时候取代单方面赞赏文明开化，将明治维新相对化、对象化的言论变得显著起来。在目标指向彻底改换为鹿鸣馆外交所象征、以萨摩藩和长州藩为中心的藩阀政府主导的“欧化主义”式的近代化，要求主体性地接受近代文明的动向之中，从19与20世纪之交，以西欧为范本推进平民改革的“平民主义”与继承民族传统进行国民改革的“国粹主义”，成为两个具有代表性的思潮。1890年，内藤成为提倡“国粹保存”的政教社的同仁，在代笔三宅雪岭（1860～1945）、志贺重昂（1863～1927）等论说的同时，自身也在《日本人》等杂志上发表文章。[①] 作为言论人的内藤，逐渐博得名声，这既是他对中国拥有独特见解并进行深刻洞察的准备时期，也为后来作为中国专家之内藤的出现打下了坚实的基础。

从日本史到东洋史有着广博而深厚的造诣、以敏锐的观察力而为世人瞩目的内藤的学问，有着在围绕日本文化史的一系列讨论中逐步确立的一面。意外的是以中国史时代划分论扬名四方的内藤，其最初的著作不是有关中国史的，而是探讨日本史的《近世文学史论》。

内藤认为，“小生有素论，日本文化进一步扩大，阐明东洋文化之真正意义，矫正近代文明偏重之弊”[②]。《近世文学史论》的附录《日本之天职与学者》中，内藤强调说平安时代与江户时代分别受到唐代文物、宋明文化的影响，在咀嚼消化了宋明学术的基础上江户时代儒学盛行，其结果“尊王攘夷”论兴起，明治维新的基础也确立起来。

> 盖王代之隆治，受唐之文物，而融化之，江户之盛世，传宋明之学术，而含咀之，皆因以援起国家特色之文华，各极其美观。其教义之纲纪世道人心者，王代则有佛教，传来十宗之外，法然的专修念佛、日莲的题目，新出机轴；江都则有儒学，尊王攘夷之论、忠孝仁义之谈，自成王政中兴之基，崇其美术之国民之品味者，宁乐之雕像，非印度、非希腊、非隋唐，清秀温雅，别见所长，巨然氏变土佐氏之唐画，狩野氏承云谷氏之宋元画，光琳氏开圆山氏之新作法，髹漆之盛

① 关于政教社的活动，请参照中野目徹《政教社研究》，思文阁出版，1993。

② 《书简649 昭和5年（1930）11月寄给吉村胜治》，《全集》14，第617页。

于东山，陶磁之进于德川，即伎乐雅乐之存隋唐之旧，宁乐平安之间，金声而玉振之，至平语谣曲之出足利氏，小呗净琉璃之发达于德川，众伎杂流，凡所谓开明社会之所当有，殆无不有。①

内藤这种对接受宋明文化的江户时代给予一定的评价，并将此作为明治维新前提的看法，彻底推翻了将江户时代置于对立面、高度评价明治维新的意义的福泽等文明史论者的见解。在他看来，日本的近代并不是在外部压力之下由西洋带来的，而是日本独自发展的必然归结。在这个意义上，他试图从江户时代寻求日本的近代性。

与此同时，福泽等文明史论者将以新井白石（1657～1725）、赖山阳（1780～1832）为代表的儒教史学作为克服的对象，而内藤则对江户以来的史学给予一定的评价，将其作为明治史学的前提，并努力寻找其中包蕴的近代性。内藤认识到江户时代的学术中已经产生了重视客观与科学的实证态度，从根据史料的汉学传统发展到明治的近代性的历史研究。在《近世文学史论》中，他高度评价批判宋学的概念性解释、试图回到原点的伊藤仁斋（1627～1705）、荻生徂徕（1666～1728）通过“复古”进行革新的学风，将两人视为“思想独立之先驱”。② 而且，在考察江户时代学者们的学问的《先哲之学问》中，将“创立从思想上发现历史之前后之方法”③ “历史地学术地研究佛教”④的富永仲基视为“日本生出第一流之天才之人”。⑤ 在日本史中，内藤特别对《大镜》《愚管抄》以及北畠亲房（1293～1354）的《神皇正统记》、新井白石的《读史余论》、伊达千广（1802～1877）的《大势三转考》大加赞赏。

---

① 《日本之天职与学者》，《大阪朝日新闻》1894年11月9日、10日（收入《近世文学史论》，东华堂，1897。《全集》1，第127页）。

② 《近世文学史论》，《全集》1，第28页。

③ 《大阪之町人学者富永仲基》1925年4月5日讲演、《大阪文化史》大阪每日新闻社、1925年8月（收入《先哲之学问》，弘文堂，1946。《全集》9，第378页）。富永是内藤最尊敬的日本学者之一，他的一系列的论述致力于介绍富永的学说（请参照《后记》，《全集》9，第522页）。

④ 同上，第375页。

⑤ 同上，第390页。

白石想将之〔科学的研究〕应用于日本历史。此点伟大。大体上白石作为经纶家之气象不及亲房，正直真实解释古代此点上不及德川末写了《大势三转考》之伊达千广。余思此点不能说白石之《读史余论》完善。作为日本的出色史家，《大镜》、《愚管抄》、亲房、白石、伊达千广，靠此等日本史学史就完成了。其他还有水户之《大日本史》，然此是一种特例，是于作者之目的以外发展起来的。义公之最初开始之目的中，提出三大问题，以《资治通鉴》手法匡正大义名分为主要目的。琐碎的穿凿考证非其最初目的，然此为大名之工作，规模宏大数十年——直至全部完成殆需数百年，自然地为工作所教而形成考证之学风，最后作为考证家出现了出色的栗田〔宽〕博士等。形成与最初之目的完全相异之结果，然自结果而言，于日本历史之发达上，不得忽视此。总之，我想说，白石作为科学的历史家之立场在于与日本当时之学风相应而出，又进一步使之繁盛这一点上。①

而且，内藤绝不与狭义上的自国中心主义者同流，认为“说日本采纳支那文化，依其而带来进步发达，于大体上无异论”②。他批判地认为一部分国学者“低能”③，尖锐指出其问题所在，进行着不同于他们的日本文化史研究。④

虽云明治以降史学兴盛，然此本国中心主义依然支配国史界，稍用危险之研究法，动辄受神职及教育家等不择手段之攻击为常。

---

① 《关于白石之一遗闻》1924年5月3日新井白石纪念会讲演、《历史与地理》15－5、1925年5月1日（收入《先哲之学问》弘文堂，1946。《全集》9，第352页）。

② 《日本文化为何？（其一）》《大阪朝日新闻》1922年1月5～7日（收入《日本文化史研究》弘文堂，1924。《全集》9，第11页）。

③ 《日本上古之状态》《历史与地理》3－2、1919年2月10日（收入《日本文化史研究》弘文堂，1924。《全集》9，第23页）。

④ 例如，推翻当时学界的邪马台国九州说这一定论，主张近畿说《卑弥呼考》《藝文》1－2、3、4、1910年5月、6月、7月。收入《读史丛录》弘文堂，1929。后又收入《全集》7）、对于认为恒武天皇的母方先祖来自朝鲜的伴信友（1773～1846）的考证进行补充强化的《近畿地方的神社》（1919年8月史学地理学同攻会讲演。收入《日本文化史研究》弘文堂，1924。后又收入《全集》9）。

（中略）甚至认为将日本国之成立因素几分归因于外界之刺激亦不合适，依外国之材料研究，动辄多倾向于虽然对从记录不确实之朝鲜历史推究表示宽容，却对从记录确实之支那历史推究尽量排斥。因此关于日本上古之见解程度，于近日亦依然未脱离国学者流之势力范围。此于今后之研究，必为国史上之一大问题。①

而且，申明“余之所谓东洋史乃支那文化发展之历史”② 的内藤，也绝非西洋文明排斥主义者。在1894年执笔的《所谓日本之天职》中，他回顾了积极采纳西洋文明的日本的现状，认为由于西洋文明“仅器之进步耳”，“此形而下之文明达无前之高度之缘由，而其弊亦存于此”，警告说西洋文明未必万能，有时也可能有毒。③ 内藤并非否定西洋文明，对其先进性给予一定的评价，提倡其接受的必要性，但对于明治维新以后过度的欧化主义给日本社会带来的弊害，他从“国粹主义”的立场出发敲响了警钟。

夫至我邦，咀嚼唐与西域之开化，王代之盛，咀嚼宋明之开化，江都之盛，而啖食兴味未减，自江户中叶，密窥屏蔽之隙、欧土之珍膳，早已有垂涎之思，于一旦禁弛之际，大纵饕餮，而有食伤之患，又有国粹主义之论，不使其过节制滋养之度，彼将节用其消化力，嗡收尽欧土所有精汁，脾胃健壮如斯，不曾有老衰之态，若其体力旺盛将溢于躯骸之外，则将何洩之哉?④

1893年，在为出席芝加哥世界博览会的僧侣所撰写的《赠渡美僧序》中，内藤这样写道：

19世纪之文明，固不至以一世之故至此，三四百年来，自由思想之发达，机运纯熟，以见今日郁々物质文明之极盛，虽云有趋

① 《日本上古之状态》，《全集》9，第23～24页。
② 《支那上古史·绪言》，《全集》10，第9页。
③ 《所谓日本之天职》《二十六世纪》7、1894年8月25日（《全集》2，第134页）。
④ 《日本之天职与学者》，《全集》1，第129页。

> 势之自然，然基督教所自夸，其教之自由主义，不无润以培之者，（中略）今欧土之文明繁荣，实由于自由思想之发达，发达既极，其坏颓亦独无得无由于之乎?①

进而，内藤倡导东洋诸国发挥各自的特性来弥补西洋文明的缺陷的重要性。“印度以秘密的特性，支那以礼义的特性，日本以趣味的特性，最终补成西欧缺乏而不及启发之处，以致世界开化之大成，其或天之所明命也。”②

对于以汉学为知识出发点的内藤而言，东洋对西洋的意识更为强烈。内藤认为在近代化（文明化）=西洋化的巨大潮流下，有必要重新思考东洋的价值。虽然日本文化的起源在中国，但是绝不能因此认为日本文化就“无价值”，从整体上来看，日本文化是“东洋文化的部分的发达”，但是，“于东洋全体作为日本文化有很大影响”，展开了均衡的文化论。③ 内藤对日本对异文化的吸收能力很有自信，主张“东西文化融合”④，显示出一种开放的态度。他认为，“为创造世界之最完全文化，充分认可自己从来拥有之文化价值，然后总是保持其长处，更有必要充分采纳其他长处，心醉于自己之文化，完全排除其他文化，绝非最良之手段”⑤。

在就日本史进行讲演时，内藤屡次铺垫说相对于日本史专家的“主流之谈”，自己的话是“素人”之“余兴”。⑥ “他流试合”⑦ 等词藻，当然是内藤自身谦虚的表达方式，但“日本文化私也常从研究自己的专

---

① 《赠渡美僧序》1893年（收入《泪珠唾珠》，东华堂，1897。《全集》1，第343～344页）。

② 《重赠渡美僧序》1893年（收入《泪珠唾珠》，东华堂，1897。《全集》1，第347页）。

③ 《日本文化为何?（其二）》1921年某月某处讲演（收入《日本文化史研究》弘文堂，1924。《全集》9，第20页）。

④ 同上，第22页。

⑤ 同上，第22页。

⑥ 《日本文化之独立》1922年5月讲演、《历史与地理》12－1、1923年7月（收入《日本文化史研究》弘文堂，1924。《全集》9，第110页）。

⑦ 《关于应仁之乱》1921年8月史学地理学同攻会讲演、粟野秀穗编《室町时代之研究》，星野书店，1923（收入《日本文化史研究》弘文堂，1924。《全集》9，第130页）。

业东洋历史上来考察”[①]，从中可以看出其一种自负心。

从这个意思上而言，可以说内藤与光埋头于日本史的历史学家不同，他立于东洋史或者世界史的见地，综合文化史、社会史等方面，从比较史的观点开辟出日本史研究的新天地。而且，他也绝非把中国史作为一切的前提来开始从事学问研究的研究者。首先有同时代的日本，有迄今为止的日本史，然后拓展到影响了日本的中国史的兴趣。中国史研究和日本史研究在内藤那里，与其说是不同的分野，不如说是文化互相往复、紧密相连的领域。持有共同的标尺，对日本史的关心给予他时代划分的启示，然后发展到中国史的时代划分。他的日本史认识和中国史认识处于表里一体的关系，虽然其出发点和落脚点都在日本，但是其思考的基轴在中国。因而，在讨论其中国史的时代划分之前，首先看一下其作为投影的日本史的看法。

关于“应仁之乱”的内藤的论述，一直以来都被视为其日本史论的杰作。他把历史看作“总是下级人民逐渐向上发展之记录，其中，“应仁之乱”是日本史上“最大之记录”。[②] 因为这一“彻底之骚动”实现了“日本全体之财产交替”，没有比“应仁之乱”更加让日本完全一新的“巨大的改造”。[③] 他这样阐释的根据是，“应仁乱之前后，不单足轻跋扈施加暴力，于思想上，在其他所有智识、趣味，迄今为止为贵族阶级占有之物，一般地具有了扩展于民众之倾向。是为日本历史之转折点”[④]。

内藤认识到文化“自贵族阶级向一般阶级普及”[⑤] “任何东西都带有了平民倾向”是“此时代之特色”[⑥]，是“在平民实力兴起方面最为重要，从平民方面来看最应讴歌之时代”[⑦]。进而，他认为“应仁之乱”

---

① 《日本文化之独立》，《全集》9，第111页。

② 《关于应仁之乱》，《全集》9，第130页。把庶民作为历史的主体来考察，这在第一次世界大战后逐渐高涨的“大正民本主义”的风潮之中，已经成为学问上的新的要求。例如，柳田国男（1875～1962）的民俗学和柳宗悦（1889～1961）的民艺运动等也是这一时代的产物。

③ 《关于应仁之乱》，《全集》9，第132页。

④ 《关于应仁之乱》，《全集》9，第147页。

⑤ 《关于应仁之乱》，《全集》9，第140页。

⑥ 《关于应仁之乱》，《全集》9，第142页。

⑦ 《关于应仁之乱》，《全集》9，第148页。

后的战乱期在中国相当于“自唐之时代迄五代末顷”[①] 这一时期。内藤的结论如下：

> 总之此为非常重要之时代。大体上为知今日之日本而研究日本之历史，研究古代历史之必要殆无，知应仁之乱以后之历史足矣。虽只感觉其以前之事与外国历史相同，然应仁之乱以后为直接触及我等身体骨肉之历史，若真知此，于是可言日本历史足矣。[②]

内藤的这种日本史认识是否完全是其创见呢？他与京大同僚内田银藏（1872～1919）、原胜郎（1871～1924）的关系，乃至整个京都文化史学的发展情况，都值得关注。[③] 内田银藏的《日本近世史》（1903）与原胜郎的《日本中世史》（1906）这两本名著，均基于近代历史理论，依据西洋史的类推来把握日本史的发展，在对有着固有文化内容的概念——“近世”与“中世”各自的特质做出规定这一点上，起到了很大的作用。两人均在东京大学求学于兰克（Leopold von Ranke，1795－1886）的弟子里斯（Ludwig Riess，1861－1928），是新进锐气的历史学家，知识的根基在于西洋史，这一点与以汉学为基础的内藤相异，而在不囿于一国史，从更为广阔的视角综合地看待日本史这一点上，抓住暗潜于时代潮流深处之物，有着准确把握动向的敏锐洞察力上，有着共通之处。

湖南、内田、原这三人均颠覆了暗黑的中世（镰仓室町时代），评价“应仁之乱”的积极的意义，都认为在中世日本国民文化独立，带有近世性格的宋学的输入带来了日本文化的革新，中世是有着明确的特质的时代，是迈向近世（江户时代）的重要的准备阶段。[④] 进而，内田

---

① 《关于应仁之乱》，《全集》9，第136页。

② 《关于应仁之乱》，《全集》9，第132页。

③ 关于这个问题，最完整的研究是葭森健介《内藤湖南与京都文化史学》（内藤湖南研究会编《内藤湖南的世界——亚洲再生的思想》，河合文化教育研究所，2001），值得参考。

④ 具体请参照原胜郎《日本中世史》（平凡社，1969，第6～7页）、内田银藏著、宫崎道生校注《近世之日本·日本近世史》（平凡社，1975，第219页）。内藤也在这一时期指出日本文化实现了独立（《日本文化之独立》，《全集》9，第110～129页）。

着眼于“人道之进步与人文之发展”①，从“文艺之趣味多多少少普及至社会之下级”、“平民文学之发达”、“当代之学风又与王朝之学风自颇异其趣”、伊藤仁斋、荻生徂徕以及贺茂真渊（1697～1769）、本居宣长（1730～1801）“不泥师说”②，在将近世定位于向明治近代进发的准备阶段这一点上，也可窥见与内藤的相通之处。③ 而且内田认为，“时势之变化，绝非一朝一夕而成者。虽言通常以最显著事件发生之年，或者变化正达其顶点之时，为前后时期之分界线，此实不过仅为人为之约束也。人事连续进行，形势徐徐推移”④。由此内田在日本史中设定了“过渡时代”，这可以让人想起内藤的中国史时代划分的一个重要特征即为设定“过渡期”这一时期。⑤ “要明近世史，有必要自此过渡期考虑”，“要明近世之历史，必自其前之过渡期知”，内藤反复强调这一点，这体现在《支那近世史》是从唐末五代开始讲起的。⑥ 由此可见内藤极为重视“过渡期”。⑦

从西洋史观点出发的内田、原的比较历史论，或许给内藤的日本文化论乃至中国史论以刺激。但是，很难说内藤单方面地吸收了他们的观点。我们不能忽视，在新闻记者时代内藤的文章中就已经可以看到后来时代划分论的线索，而且，在与内藤相遇之后，以讲演为基础所整理的内田的《近世之日本》比起之前的《日本近世史》而言内容更深厚，原的《东山时代一缙绅之研究》⑧ 较之前的《日本中世史》更具体，从

---

① 《近世之日本・日本近世史》，第171页。

② 《近世之日本・日本近世史》，第153页，171～174页。

③ 请参见《近世文学史论》，东华堂、1897年（收入《全集》1）。

④ 《近世之日本・日本近世史》，第163页。

⑤ 内田银藏虽然认为“划分时代，毕竟只是为研究之便”（《近世之日本・日本近世史》，第162页），但还是对日本史进行了以下划分：“中世——镰仓及室町时代”、“从中世向近世的过渡时代——江户初期（庆长元和时期）、“近世——江户时代”、“从近世到最近世的过渡时代——贝利渡来到王政复古”、“最近世——明治维新以后”（同上，第9～10页、157～178页）。

⑥ 《支那近世史》，《全集》10，第347页，359页。

⑦ 宫崎市定（1901～1995）在继承内藤的宋近世说的同时，稍加改动提出了四划分法，并未设定过渡期。且在宇都宫清吉（1905～1998）的《东洋中世史之领域》（《东光》2，1947年11月）中，在批判内藤的时代划分中过渡期概念不明了的缺陷的同时，认为时代具有个体的性格，创造出“时代格”这个概念加以说明。

⑧ 原胜郎：《东山时代的一缙绅之研究》，《日本中世史之研究》，同文馆，1929。

这些方面来看，内藤的丰富知识也有可能促进了内田和原的日本文化史研究的深化。也就是说，与其说哪一方给予了深刻影响，不如说三人通过交流相互刺激，一起推动了京都文化史学的发展，或许这种说法更加接近真实情况。[①] 关于中国史，内藤认为君主独裁、平民抬头的宋代以后为“近世”，而在此之前，特别是六朝、隋唐是贵族政治兴盛的时代。这一看法可以说是他对日本史理解的一种投影，即克服了以隋唐的输入文物为中心的平安贵族的王朝时代，经过了宋学输入给日本带来革新气运实现文化独立的江户近世时代，进而近世的庶民文化为明治维新打下基础，一直联结到了近代。或许内藤的中国史时代划分论的灵感与启发，来自其对日本史的认识。

三　时代划分论的前史与内藤湖南年轻时代的中国论

“内藤史学”的核心是中国史的时代划分论——“宋近世说”，虽说这是他在与京大同僚们相互刺激之下逐渐形成的，但在新闻记者时代的内藤的言论中已经可以看到其萌芽。在此，笔者着眼于这一点来考察所谓时代划分论的前史以及内藤年轻时代的中国论。

在政论记者内藤那里，中国问题作为论说的中心主题登场是在1890年代中叶以后的事情。这与他进入《大阪朝日新闻》社一个月后爆发的中日甲午战争（1894～1895）以及战后处理问题等东亚形势的变迁不无关系。而且，在来到东京第十年的1897年，内藤的《近世文学史论》（1月）、《诸葛武侯》（6月）、《泪珠唾珠》（6月）三本著作从东华堂问世，成为代表这一时期内藤学问思想的著作。内藤以东洋史学者著称的最初著作，横跨日本史与中国史双方，具有象征性的意义。并行推进日本文化史研究以及中国文化史研究的他所提出的以“应仁之乱”两分日本史与中国史中的“宋近世说”，出色地交叉在一起。

---

① 另外，撰写了《日本宋学史》（1909）的西村天囚（1865～1924），对内藤而言是《大阪朝日新闻》社的前辈，也是把内田银藏邀请到怀德堂让其讲演近世日本的人物。不难想象，关于宋学输入日本、给日本文化带来的变化以及在日本的近代形成上所扮演的角色等问题，西村的见解也给身边的内藤、内田带来一定的影响。

上述内藤初期的三部作品分别具有特别的思想意义。《近世文学史论》正如其原题《关西文运论》所示，是从儒学、国学等方面描述了德川三百年文运变迁的“史论（区别于“史实”）”，由此内藤一跃成名。[①] 也可以说内藤著名的“文化中心移动说”应用于日本史也是始于此书。《诸葛武侯》是他就中国史撰写的第一部著作，采用实证的手法分析时势这一特色，不禁让人想起他后来的历史研究，同时，这也是他就历史人物所撰写的一生中唯一的评传。而且，虽然将焦点对准三国时代蜀国的军师诸葛孔明（181～234），但是并不停留在单纯颂扬英雄的个人描写上，而是从更大的时代潮流中进行描写，这是其特征所在，因而，这部作品为考察内藤的人物论、时势论提供了重要的资料。《泪珠唾珠》是自选了以往刊载在新闻杂志上的论文和随笔的杂文集，由此可窥见其早期的识见与文才。虽然题名略显奇怪，但是可以说略带感伤的“泪珠”与充满反抗精神的“唾珠”这两个看上去完全相反的词语连缀之中，很好地表现了内藤当时的心象风景。《学变臆说》《支那学变》等对了解内藤的历史观的形成过程而言是极为重要的文章，均收录于这部著作。

在《近世文学史论》的《余论》里，内藤认为“德川氏之文物歧而为两派，一上行，一下行”[②]。

> 三百年之文学，有上行者，若儒学、国学是也；有下行者，若戏作是也；有通上下者，若美术、艺术是也。而宗教，视之前代，虽为极无力之时，然其与世运相关系者，亦不可付之度外。夫上行者，以立制为主，而世运所趋不欲放任者，若以此为顺势，则下行者专率世态人情、自然趋势，动辄与立制之旨相撞突，可以为逆势欤？而通上下者，亦感斯顺逆之势，各时有变移，若非备论此数者，则不可谓三百年文运尽其全观也。[③]

内藤对于文化由社会的上层向下层“下行”，庶民成为文化的主体

① 《近世文学史论》最初以《关西文运论》的标题分 32 回连载于《大阪朝日新闻》（1896 年 4 月 17 日～11 月 29 日），后改题作为单行本刊行。

② 《近世文学史论》，《全集》1，第 114 页。

③ 《近世文学史论》，《全集》1，第 113 页。

也予以关注。他的这种想法一以贯之，后来无论是以“应仁之乱”而将两分日本史的日本文化论，还是以“宋代近世说”明确了时代划分的中国史论，可以说都是以此为基础的。

在《近世文学史论》中描绘了太平之世的江户思想家的群像，而正如“三国，千古罕觏之奇局；武侯，千古间出之奇才”这两句所述，在《诸葛武侯》中内藤描写了置身于三国“奇局”中的“奇才”，即乱世英雄。[①] 为什么这一时期内藤会把焦点对准诸葛武侯撰写其评传呢？我们可以根据评传的内容以及当时内藤所处的环境来思考。

这里想关注的是内藤很早就在《诸葛武侯》中视“三分之局”为重要的转折点，并以此为基准点进行了时代划分。[②] 内藤认为“论古之快，无如切之于其身其时快也”，将中国史上的三国时代与维新前后的日本的政局重合起来，在“时势”的巨大潮流中描写“英雄”。[③] 从《诸葛武侯》中，在某种意义上可以找到内藤的中国史理解以及历史叙述的原型。他的独特视点在“例言”中是这样叙述的。

> 书中有三国形势三大时期之论，若以此比照维新前后之变化，第一大期可比拟嘉永癸丑以后迄文久之末之间，藤田东湖、佐久间象山为此时期之代表者也，存封建士大夫之遗风，兼改革之抱负，第二大期自庆应至今日，西乡南洲、大久保甲东、木户松菊等为此时期之代表者，犹如曹刘诸氏，而今皆逝，周瑜、鲁肃之类，虽未必见其比拟恰当者，自明治初年十七八年间之士人，其所论议，常自大局上打算，不弄曲技小巧，若马场辰猪之论议英发，可看作当时士人之代表者，若井上梧荫，可称在荀文若与武侯之间者，盖第一小期过，而今方在第二小期与第三大期之交会，伊东某〔伊东巳代治，1857～1934〕、林某〔林有造，1842～1921〕、犬养某〔犬养毅，1855～1932〕等，亦不可为吕蒙、庞统、法正之类乎、而其

① 《诸葛武侯》，《全集》1，第142页。另外，在内藤的《支那近世史》中有“五代之奇局”一节。在其时代划分中，关于第一过渡期的“三国时代”与第二过渡期的“五代”，内藤均用“奇局”这个词来描述形势。对于内藤而言，或许这一词语也可用作描述自身所处的同时代，即“清末民初”。

② 《诸葛武侯》，《全集》1，第255～256页。内藤总共划分了三大期·二小期。

③ 《诸葛武侯·例言》，《全集》1，第146页。

主者概不过孙权、曹丕一辈之人，彼第三大期之代表者，未出武侯、仲达、陆逊之徒也。①

内藤湖南又这样写道："既以其年之合，而念及诸葛武侯出处之事，思武侯当草庐躬耕、自比管乐之时，若无昭烈顾之，即便徐庶、崔州平称许其才，世岂终识此三代以后唯一之人物、王佐之才乎？人亦诚有遇与不遇。"② 27岁时，诸葛武侯受刘备之"三顾之礼"，从"躬耕"转向"王佐"之道，与之重合，写作此书时的内藤正好同龄，表现出一种自己应与同世代的青年出"草庐"成为"第三大期之代表者"的自负。这种试图投身于激荡时代漩涡中的英气与热情，借用同龄的挚友畑山吕泣的话，"如今属伪宪政时代之乱世，又属吞噬攫搏之战国，大丈夫苟有志于当世者，宜倾倒其智囊，排难当策万户侯"③。在《诸葛武侯》的序中，挚友长泽别天认为"湖南今在南荒之新领土〔台湾〕监督台湾日报，而或横越黄河，或渡洞庭，或入边塞寒苦之地，或登昆仑，或洒泪定军山下，或听歌扬子江头，盖不远矣"，从此评传中早就可以看出内藤"南方入台湾转游支那"的抱负。④

除了以上三册著书，新闻记者时代的内藤也写下了很多的论说和小品文。在考察内藤的时代划分论时，《明治二十一年来矣》很值得关注。这篇短文可以说是内藤最早的时代划分论。文中，内藤将维新以来的日本的历史发展比喻为人的成长，认为"立于生存竞争舞台"的明治日本"不得不成为一个贤内助好妻子"。"此可爱之明治好妻子"即为"明治的佛教"。他基本上以明治20年为界将明治史一分为二，"此来新年"为"成人之年"，且"曾在教育时期"，而现在"达实业时期"，因此，"明治的佛教"这一"好妻子"的任务也必须从"整理家政之人"变为"慈悲善导之人"。⑤

在《泪珠唾珠》中收录的小品文《创才与学殖》《唐代之开化》

① 《诸葛武侯·例言》，《全集》1，第145～146页。
② 《诸葛武侯·例言》，《全集》1，第146～147页。
③ 《近世文学史论·畑山吕泣序》，《全集》1，第9页。
④ 《诸葛武侯·长泽别天叙》，《全集》1，第143页。
⑤ 《明治二十一年到来》《明教新志》2307、1888年1月4日（《全集》1，第429～431页）。

里，也包含划分内藤时代的重要因素。①

如篇名《创才与学殖》所示，内藤关注“创才（创造之才）”与“学殖（渊博学识）”这两者“崇尚时期之转换”，虽然简单，但是根据特定的基准进行了时代划分。关于中国史，他认为，“自春秋战国迄汉初，为崇尚创才之世，而以东汉及六朝，学殖之价大受珍视，唐转其枢机，宋为创才之极盛，至明清，又辗转崇尚学殖”②。

另一方面，内藤对日本史是这样叙述的：

> 三百年来以儒学言之，当初学者颇务博洽，水户氏之修史、林家之学品，白石之博览、益轩之亲切，皆以学殖成，仁斋徂徕起，学者皆贵新说异义，改头换尾，以创见自豪，然自有异学之禁，宋学统一之功反不能保全，明清考证之学风，有盛兴之气象，为变革之世运牵引，识见之价又大为高涨，而进入新时代。③

在中国史中，不单以王朝更替为基准，而是以文化基准阐明中国史的变化，这一点极为重要。关于日本史的叙述，也可以看作后来《近世文学史论》的草图。

在另一篇《唐代之开化》中，在介绍了关于唐乐的逸话之后，内藤指出，“唐朝之衰世，自治乱上而言，诚忌讳之时代也，然为此西域之文物大量流入，若看到连景教寺亦立于唐初，则旧世界之开化被混一融合，就不可谓空前绝后，音乐发达亦不足奇怪”④。也就是说，他认为，将“政治”与“文化”分开，一贯地把握自六朝至唐代，六朝以来的文化发展在唐代达到极致。而且，最后结尾说“想寻求既论断既往，亦臆测将来之有趣研究法，此处可确认其一端也”⑤。

如上所述，内藤的时代划分法，在新闻记者时代他所展现出的独特史观中，已经可以窥见一斑。但是宏大中国史像的完成，还必须等到内

---

① 《创才与学殖》《亚细亚》2-1、1893年2月1日。《唐代之开化》《亚细亚》2-4、1893年5月1日（均收入《泪珠唾珠》，东华堂、1897。后收入《全集》）。

② 《创才与学殖》，《全集》1，第359页。

③ 《创才与学殖》，《全集》1，第359~360页。

④ 《唐代之开化》，《全集》1，第317~318页。

⑤ 《唐代之开化》，《全集》1，第318页。

藤转任京都帝国大学教授之后。

还有另一个值得关注的问题，即在新闻界初出茅庐之时，对于内藤而言，中国是一个怎样的存在呢？从其时事评论中，是否可以看出内藤后来成为中国史专家的思想原型呢？接下来，我们就来看看内藤年轻时代的中国论。

秋田时代，内藤在给父亲的信中，从日常的读书到生活的细节，勤快地事无巨细地进行了报告。然而，从1885年起，内藤显示出对中国问题的深刻关注，对于以朝鲜问题为中心的日清关系、伊藤博文（1841～1909）与李鸿章（1823～1901）的交涉、清法战争（1884～1885）对日本的影响等，他都陈述了自己的意见。[①]

只身前往东京投身新闻界的内藤，最开始担任的是杂志编辑，过了一段时间，自己也开始撰写时事评论。首先，在1888年发表的《小世界》中，内藤开篇说“孔子登泰山而小鲁，登嵩山而小天下，支那人所称以为豪语也”[②]。他认为，孔子之所以感到鲁国与天下小，是因为他从泰山和嵩山的顶上看的结果，西欧技术进步缩短了各国间的距离，现实上世界变小了，看到这种状况，孔子也认为“可惊叹机械力之广大而愧己之偏见”[③]。然而，铁道与河运等的发达在带给人类巨大利益的同时，欧美列强对东洋的侵略也就不远了，对此，内藤认为值得忧虑，并需要抱有戒心，特别强调西伯利亚铁道对中国的威胁。他认为，朝鲜“蕞尔，伏至危病根，或称东洋之巴尔干”，而中国则“四亿万口蠢尔无所能”，与中国历史相比照，“以盘古以来能制服北狄者唯汉孝帝与唐太宗来看亦很清楚。支那之命运遂如斯，其奈何吾人之生国乎”[④]。内藤给出的答案是日本必须养成能够对抗欧美列强的经济实力与军事实力。他最后是这样结尾的：

> 试想，踞富士之上而望，太平洋森漫，东南远连巴拿马，日本海一衣带水，西北直接浦盐港。敌国所辛苦经营，若至敢以为吾人

① 例如，《书简42 明治18年（1885）3月4日 寄给内藤调一》，《全集》14，第370页。
② 《小世界》《万报一览》168、1888年2月25日（《全集》1，第434页）。
③ 同上，第434页。
④ 同上，第435～436页。

之经路，则不可谓此小世界亦稍不足洗涤吾人之心胸。世之壮士诸君，不局促于区々小日本，以此小世界为试诸君之伎俩之场如何?①

在这篇《小世界》的论说中，内藤运用他丰富的汉学知识，从中国的历史与思想中找出可以进行比较的参照例，对同时代的事件进行分析。乍一看，似乎是在论述中国问题，但是其论述的核心一直都是放在日本的将来上，把日本的命运与中国的命运联系起来进行论述是其特征之一。可以说无论是立论的方式，还是构想的内容，这篇论说里包含后来内藤论说的原型。

在刚成为政教社的机关杂志《日本人》的同仁之时，内藤在《亚细亚大陆的探险》中，对“银色人种（白色人种）”与“金色人种（黄色人种）”对抗的现状进行了分析，认为“先于欧人之未逞，着鞭于亚细亚大陆之探险唯是”，主张派遣日本的探险队。② 这一主张让人想起后来出版的三宅雪岭的《真善美日本人》。③ 实际上，不限于内藤与三宅，在《日本人》（后来的《亚细亚》）这份杂志里，可以看到很多将日本的存亡与进军亚洲这两个方面相结合的论调，表现出一种时代的风潮。

同时，在考察内藤的思想时，也应该关注这一时期所写的《今日》。④ 在这篇论说中，内藤认为“大的有机物，以石器期为胎儿，以青铜器期为孩提，以铁器期为少壮期而成长发达”⑤，将历史的进步与发展比喻成人的成长，并将之用于解释中国史。种种关于时代＝年龄样态的看法，影响到内藤后来认为相对于中国文化的早熟而表现出西洋文化的幼稚的观点。这里所提出的“过渡之时代”的概念，也让人不由得想起后来中国史时代划分中所设定的“过渡期”。⑥

作为政论记者出身的内藤最初主要关心的是日本的国内政治，严厉批判藩阀政府的蛮横、政党的腐败、在修约问题上政府的软弱姿态。中国问题成为其论说的中心主题登场是在甲午战争以后。从那时起，他不

① 《全集》1，第436页。
② 《亚细亚大陆之探险》《日本人》63，1890年12月23日（《全集》1，第537页）。
③ 三宅雪岭，《真善美日本人》，政教社，1891。
④ 《今日》，《日本人》69、72、1891年3月24日、5月26日（收入《全集》1）。
⑤ 《今日》，《全集》1，第548页。
⑥ 《今日》，《全集》1，第551页。

光对中国史，而且逐渐对同时代的中国的诸问题表现出关心。那是与他自身出版了与中国史相关的论著、在日本最初的殖民地台湾经历了一年的记者生活、日本“天职”论甚嚣尘上的世态密切关联。另一方面，受到甲午战败的打击，康有为（1858～1927）、梁启超们冲锋在前所开展的以明治维新为“模型”寻求“自强”的“戊戌变法”，是将日本的内政改革与中国的内政改革联系起来的改革，对于一直思考中国人自身改革的可能性的内藤来说，这是无法袖手旁观的大事。在这一时期，内藤围绕改革问题撰写了一系列的论说。正如他自己所言，“余喜以我维新前后之事态比拟于支那之现状，以此为有力证据者也”，始终以明治维新为参照系来论述中国的变法运动是这一时期内藤时局论的特征。①

内藤言及变法运动的最初的论说是《清国改革之风气》。首先，他指出，“亲在彼间，交于其朝野人士，视察内情形势”的日本人们，“往往清国改革之气运，未足甚恃，若改革派领袖康有为、汪康年，其人物亦皆非有旋转乾坤之大气魄、大力量，加以一国人民，柔惰怯愞之风，不容易拔，虽改革之言议层见叠出，以此为其风气大开之征，极为轻率也”②。内藤看到变法运动当时的中国，不禁想起维新前后的日本，两国的“改革风气”均始于海防论，而且，均“无不以富国强兵为第一义”③。他与自称通晓清国内情的人士的片面的观察划清界限，认为清朝的现状较之明治维新前夜的日本要好些，“不挟疑于清国改革风气之进退，而悬念可使其郁勃气运爆发之导火线之有无”④。内藤所重视的并非表面上的改革，而是深处所蕴含的“国民潜势力之厚薄”⑤。

在戊戌变法遭受挫折之后，内藤撰写了《支那改革说之二时期》，将中国的改革运动与明治维新进行比较，以甲午战争为界分为前后二期，即以李鸿章、张之洞（1837～1909）为代表的第一期改革，以及以康有为、梁启超为代表的改革。仅限于技术面进行惨淡经营的第一期改革，因甲午战败而化为泡影。内藤认为这是幕末日本所经历过的，是

① 《支那改革助成之一手段（改革诸派之调和）》，《东亚时论》5，1899年2月10日（《全集》4，第423页）。
② 《清朝改革之风气》，《万朝报》1898年9月11日、13日（《全集》2，第519页）。
③ 同上，第520页。
④ 同上，第521页。
⑤ 同上，第521页。

现在中国正在经历的。

> 时势之潜运默移，既及达其极，必经一大斡旋之机，从前之沿习，若非自根底刷新，不足以应气运之流行，以苟且之手段，屑屑试细节之修补，以为可顺应大势，则免败绌者寡，近日之清国若往日之我德川氏是也。①

在内藤看来，“大斡旋”必以“大破坏”始、以“大建设”终，因此像康有为这样代表“破坏之时期”的人物，与幕末日本的“草莽志士”一样，主要是“慷慨激越”之人。接下来进入“建设之时期”，所需要的是“弘毅深厚”之人，因此，“慷慨激越”之人要给他们让道。但如果没有“慷慨激越”之人的存在，“弘毅深厚”之人也就不可能登上历史的舞台。② 此处，内藤对康有为一派的维新改革进行了较为中肯的评价，并且关于日本政府对因变法失败而被迫逃亡日本的维新派应该采取的态度，提出了建议。他认为日本政府不应该去轻举妄动地帮助逃亡志士与清国对抗，同时试图瞩望已在第一期改革中失败的“李鸿章们”来决定日本的大陆方针也是错误的，强烈警戒日本政府说，“自其怯恇褊狭之危惧心，故更阻抑我国民对彼徒之同情，若他日邻邦四亿生灵无法跻身于文明之域，希望意识到自身是于公道之前犯至大罪恶者”③。

戊戌变法中，内藤发表了《清朝改革之风气》，而在因西太后（1835～1908）镇压变法失败的翌年，他再次提起变法运动，写了《清朝改革之风气未烬》。他期待着中国改革转机的再次到访，“支那改革之风气，决非志士论客席上慷慨之空谈，而为四亿万之支那国民救济之实际问题，其根底至深，不容易拔，彼朝廷之大吏，亦不惧惩罚之鉴，炳横于其前，犹言者不绝，实此勃如生意之发动，证非人力之所能遏制有余”④。内藤就这样将“东亚大局”置于脑际，认为“早日速讲支那

---

① 《支那改革说之二时期》《万朝报》1898年10月27日、29日、30日（《全集》2，第232页）。

② 同上，第232～233页。

③ 同上，第235页。

④ 《清国改革之风气未烬》《万朝报》1899年2月9日、10日（《全集》2，第562页）。

保全之策，促其变法自强”是日本之要务，作为日本帮助中国改革的一个手段，“务图诸派之调和，以其暂时协和，以成就大功”①。

总之，内藤一直摸索着中国的改革以及日本在其中所应扮演的角色，对他而言，到某一时期为止，明治维新作为改革的理想的“模型”非常重要，只要关注一下他这一时期的相关言论的话，就显而易见。虽然内藤有时会提及靠中国人自身来实现改革是完全不可能的，但1910年代后，在辛亥革命后极度混乱的政局中，不以外国特别是以日本援助为前提论述中国改革的见解几乎销声匿迹了。取而代之的是他认为“支那人最不适合从事政治经济上之工作，其他国民代而管理之，固有之支那国民应完成较之高等的文化，即趣味性产物艺术之径路”，开始提倡一种“国际管理论”②。正如内藤自己所写的那样，“关于研究支那之政治，日本人动辄易陷之错误在于与日本之情况比较，即以支那之近代革命与日本之维新改革相比较”③，他在理解辛亥革命后中国走马灯似的急剧变化的基础上，认识到明治维新的经验已经不能适用于中国了，与新闻记者时代所爱用的“维新模式”保持起一定的距离。内藤如此考虑的理由并不是中国落后到不值得比较的程度，而是相反。“近世”的课题——扫除贵族这一中间阶级，中国早在宋代就实现了，而日本直到明治维新才好不容易达成。不仅如此，内藤断言，“支那之政治上之时期，于今日之列国之中，最为先进”④。就这样，如果包括“维新模式”在内的所有的“外国模式”不适合来说明中国的变动的话，那么剩下的只有向中国自身的历史发展去寻找答案的道路了。

那么，内藤在中国史中所发现的“缓慢、沉重、钝感、强力推动流

---

① 《支那改革助成之一手段（改革诸派之调和）》，《全集》4，第426～427页。

② 《支那人的支那将来观及其批评》《大阪朝日新闻》1921年11月17日～23日（《全集》8，167页）。另外，内藤也发表了题为《支那之国际管理论》（《表现》1－2、1921年12月），并指出，“当然作为自身就这一问题已经考究多年，诸如所谓支那之国际管理论，或许自己是最早的主要倡导者”（《全集》5，第154页）。除此之外，还发表了《评梁启超氏之非国际管理论》（《表现》2－3、1922年3月。列举在《全集》第14卷的“著作目录”中，但论说本身并未收录）。

③ 《支那之政治》《支那研究》教育学术研究会编、1916年6月8日（《全集》4，第553页）。

④ 同上，第554页。

淌”的“惰力”“自然发动力”的“潜运默移”[①] 究竟是指什么呢？让我们从“唐宋变革论”这一他的时代划分论中去寻求答案。

四　投向“近世”的视线——与辛亥革命相连的“唐宋变革论”

“近世”是指什么？在1903年《日本近世史》的《绪论》中，内田银藏明确称“宋元明之文物，即近世支那之文化”[②]，将宋以后理解为中国的近世。进而，在由讲演编录成册的《近世之日本》中，他认为所谓“近世”是指“以今之时为起点，指与其近之时代”[③]，不仅就日本史，还披露了自身关于中国史时代划分论的见解。值得关注的是在将中国史三分为古代（上古）、中世（中古）、近世，并且以宋代以后为近世这一点上，与内藤的近世论相一致。

> 我想以宋以后作为支那的近世。我认为，若将支那的历史分为古代、中世、近世的话，则汉末之前为古代、三国是从古代向中世的过渡时代，自晋经过南北朝、隋至唐结束为支那历史之中世，而将五代视为从中世向近世的过渡时代，将宋、元、明、清视为支那历史之近世。我认为，在支那历史中，自秦以前应该首先与西洋历史之希腊、秦、汉与罗马相比。然后，经三国到晋，不能抑制北方民族南下而想要进入支那本部之势，东晋以后胡人占领中原建了国。这在欧洲可与所谓的野蛮人入侵相比，东南方保有吴之故地的东晋以及继之的宋、齐、梁、陈，亦或可与东罗马相比。其间在支那佛教弘扬之事，可与在西洋之耶稣教之传播相比。隋唐自政治上而言，与前之南北分裂之时代大异其趣，但在文明之性质上，继承了前之原样。然至宋，加入颇新色彩，学问艺术一体之风气摆脱传习之拘束，带有轻快明朗之新味。换言之，成为近世式的东西。我认为可以说元、明、清之文明，大体继承了宋之文明。这是我为什

① 《支那论》，《全集》5，第306页。
② 《近世之日本·日本近世史》，第157页。
③ 《近世之日本·日本近世史》，第8页。

么想以宋以后作为支那历史的近世的原因。①

将内田的学说与以1921年开始的两年连续讲义为基础而作的《支那上古史》中内藤的时代划分论②相比较的话，将古代下降到后汉末、将第一过渡期限定于三国时代、第二过渡期限定于五代、不将宋元明清分为前后期而是统称为近世，虽说在这些方面存在着微妙的差异，但大体框架几乎相同。另一方面，与描绘了以中国为中心的文化波及和反动图式的内藤相异，内田明显意识到在西洋的比较中划分中国史。这一见解与内田的日本史认识殊途同归，他将“宋元明之文物”视为和“隋唐之旧文明”“旨趣相异”的“近世支那之文化”，认为继承于此日本发生了“文艺复兴”，以至形成发展成为“日本近代之文化”③。由此可见内田站在了把克服了隋唐文化、不为传统所囿、“具清新之趣”④的宋元明之文化与近世文艺复兴（法语：Renaissance）文化相比照进行观察的立场上。

那么，对于内藤而言，中国史的“近世”究竟是怎样一种存在呢？强调时代划分的“内容”与“意义”的他是这样叙述的：

> 单称明代或清朝以后为近世，乃普通素人之想法。若从历史上之见地，则会想到近世里有内容、有意义，更进一步追溯，自唐之中期迄及五代、北宋之时，即在距今一千一百年前左右的时候，此近世纪之物渐渐形成而来，此看法为稳当。于是考察其间之历史上之变化是如何形成近世的，简单而言，第一，自贵族政治倾于君主独裁政治而来，为重大之事实。⑤

与内田抱有相似见解的内藤，在1909年就已经将宋视为近世。看

---

① 《近世之日本·日本近世史》，第8~9页。

② 内藤的时代划分如下所示。上古：自开辟至后汉中期；第一过渡期：自后汉后半期至西晋；中世：自五胡十六国至唐中期；第二过渡期：自唐末至五代；近世前期：宋元时代；近世后期：明清时代（《支那上古史》，《全集》10，第11~12页）。

③ 《近世之日本·日本近世史》，第157~158页。

④ 《近世之日本·日本近世史》，第158页。

⑤ 《支那论》，《全集》5，第308~309页。

一下他最初进行“支那近世史”讲义时的笔记，关于视宋代为近世的理由，虽然还仅限于极为简单的指摘，但是已经包含很重要的论点。

内藤在开头指出，“如支那这样与他国交涉少之国，亦多少含近世的意味来”，作为“有近世的意味之变化”，首先举出着眼于政治之际的“君主地位之超然独立”性。[①] 接着，在“与邻国之关系”的项目里，唐以前的分裂时期暂且不论，统一王朝出现之时“无一国之想法”，以“天下”之观念视区域外均为“夷狄”。十六国时也不例外，即便区域内分裂，也还是抱有“无一国之想法”，认为早晚应该统一。与之相对，宋从最初开始对自国就承认内部对立之国（辽、金等）的存在，指出“给支那人带来天下非一统而有国家之观念，自此时代”[②]。宋代以后，政权斗争并非此前所见到的敌人之“诛戮”，而是像“朋党”一样“争论以政治之主义主张为基础”，进行“和平地”的竞争。[③] 在“国家与社会之关系”上，到了宋代，“为合国家之目的自根本改造社会之事”，“变成社会之现实并跟随之，又多少修正之并在其上建设国家之事”。在内藤看来，围绕新法的王安石（1021～1086）、司马光（1019～1086）、苏轼（1037～1101）的争执，结果并未超越“试图共同改造社会”的框架。[④]“学术思想之新倾向”方面，“不采用以往自汉传至唐之学术方法，即师传家法，以自己之心为主独立思考，使之合于古意”。此处，内藤具体列举了古文运动的兴起、书画样式的变迁、考古学的发端等，认为“似西洋之文运复兴、宗教改革，名为复古主义亦其实为开始自由讨究之基础”[⑤]。最后，内藤得出结论，“不单从时代状况上，而且从意味上来考量，北宋以后也可称为近世也”[⑥]。

那么，为什么会发生政治上、文化上的变化呢？内藤将其主因归结于“至将支那作为一国来考虑之事”，即“国民的自觉兴起之事”，而这也是“显示支那之势力变弱之事”。他把像宋代这样逐渐弱体化的国家里需要整理内部思想比喻成“病身之人有深刻思想之事”，把正统论

① 《后记》，《全集》10，第 527、529 页。
② 《后记》，《全集》10，第 527～528 页。
③ 《后记》，《全集》10，第 528 页。
④ 《后记》，《全集》10，第 528 页。
⑤ 《后记》，《全集》10，第 528～529 页。
⑥ 《后记》，《全集》10，第 529 页。

视为其征兆。[①] 最后，内藤提出了两个视点，“考察支那史时，自民族来看，有以汉族为主之法，以及观察势力强大者的方法”，但由于同僚富冈谦藏（1873～1918）开始讲义宋史，内藤就决定对同时期的金史及其前面的辽史进行补充说明。[②]

在1909年的讲义笔记中，有很多重要的指摘，包含后来并未充分展开的要点。第一，对于后来在《支那论》《概括的唐宋时代观》中并未明确阐述的对外关系有提及。关于与宋对峙的辽、金的盛衰，在《支那近世史》中也有叙述。第二，关于“国家”与“社会”的关系有提及。让人不由得想起后来内藤的见解，在以宋代为起点的“近世”，存在中央的君主独裁政治以及地方的“平民主义”，其结果，中国的“国家”与“社会”分别走上各自的道路。第三，虽然列举了宋代以后很多政治上以及文化上的变化，但是没有提及经济上的变化。第四，内藤在阐述近世论之际，显而易见在学术思想层面强烈地意识到西洋的文艺复兴、宗教改革。

内藤在后来的研究中进一步明确了视宋代为近世开始的理由。他认为在唐宋之际中国社会与文化实现了一大转换，将“唐宋变革”[③] 简洁

---

① 《后记》，《全集》10，第529页。

② 《后记》，《全集》10，第530页。

③ 关于有关“唐宋变革”的学界的动向，可以参照以下这些研究。宫泽知之《宋代农村社会史研究之展开》（谷川道雄编著《战后日本之中国史论争》，河合文化教育研究所，1993）、渡边信一郎《时代划分论之可能性——围绕唐宋变革期》《古代文化》48－2、1996年2月）、包弼德（Peter K. Bol）著、刘宁译《唐宋转型的反思——以思想的变化为主》（“Reconsidering the Tang－song Transition: with Particular Attention to Intellectual Change”、刘东编《中国学术》1－3，商务印书馆，2000）、罗祎楠《模式及其变迁——史学史视野中的唐宋变革问题》《中国文化研究》、2003年第2号）、张广达《内藤湖南的唐宋变革说及其影响》（荣新江编《唐研究》11、北京大学出版社、2005）、李庆《关于内藤湖南的“唐宋变革论”》（《学术月刊》38－10、2006年10月）。内藤主要在君、臣、民的关系上来说明唐与宋之间的社会性质的变化（Tang-Sung Transition），而把唐与宋之间的变化进行相对化的欧美的学者，则主要着眼于思想史视野中的人口、区域、精英的关系，存在着将其视为历史的长期发展过程中的一个阶段的倾向（Transformation of China）。例如，还有以下这些研究。James T. C. Liu, *China Turning Inward: Intellectual－Political Changes in the Early Twelfth Century*, Cambridge, Mass.: Council on East Asian Studies, Harvard University, 1988.（刘子健：《中国转向内在：两宋之际的文化内向》，赵冬梅译，江苏人民出版社，2002。）Peter K. Bol, *This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, Stanford University Press, 1992.（包弼德：《斯文：唐宋思想的转型》，刘宁译，江苏人民出版社，2001。）

地归纳为以下几个项目："①贵族政治的颓废与君主独裁政治的代兴；②君主位置的变化；③君主权力的确立；④人民位置的变化；⑤官吏登用法的变化；⑥朋党性质的变化；⑦经济上的变化；⑧文化性质的变化。"[①] 其中，①~⑥是政治上的变化，与⑦、⑧一起得出这样的结论，即"政治、经济、文化等所有事物在唐宋之际发生变化，这就是中古与近世的差别，从这一点而言，可谓支那的近世期自宋代始"[②]。

关于政治上的变化，内藤通过君、臣、民各自地位的变化来进行说明。首先，关于贵族的没落，君主从"立于贵族代表的位置"的"贵族团体之私有物""贵族阶级中之一机关"变成"直接面对臣民全体"的"臣民全体之公的所有物""绝对权力之主体"[③]。"当时的政治可谓贵族全体的专有"，与对君主"弑逆废立多"的六朝、隋唐相比，在君主独裁政治确立的宋以后，"废立也不容易进行，弑逆亦几乎没有"，"比贵族时代安全得多"[④]。"只有君权无限发展"的结果，"对臣下的上奏的批答"从"极为友好"变为对待"从仆"一样的"命令的"措辞，官职的性质上，宰相也从分担天子责任的辅佐角色转而落为"秘书角色、代笔角色"[⑤]。庶民"作为国家的因素不具有任何分量，与政治没有交涉"的状况发生改变，"人民的地位与财产上的私权"得到承认，"君主的位置与人民接近起来""君主与人民直接相对"[⑥]。进而，"君主与人民的中间阶级"的官吏的选拔方法变为"考试录用，即科举"，"在官吏的地位被分配于一般庶民上，开始允许机会均等"[⑦]。

经济上，"货币的流通盛行起来是宋代以后的事情"，"唐宋交替的转折点，适逢实物经济的结束与货币经济的开始进行交替的时期"[⑧]。在学术文艺上，经学、文学、绘画、音乐各方面，从贵族性的变成庶民

---

① 《支那近世史》，《全集》10，第347~359页。
② 《支那近世史》，《全集》10，第359页。
③ 《概括的唐宋时代观》，《历史与地理》9-5、1922年5月（《全集》8，112页、113页）。
④ 同上，第112页、113页。
⑤ 同上，第114页。
⑥ 同上，第113页、115页。
⑦ 同上，第112页、115页、116页。
⑧ 同上，第117页。

性的，从形式性的变成自由表现法的。[①] 总之，结论是“在唐与宋的时代，所有文化生活发生了变化”[②]。

在1928年的讲演《近代支那之文化生活》[③] 中，内藤面向普通人阐述了关于“支那的近代”的独自见解。此处，他明确规定了“近代”的内容以及要素。运用人的成长的比喻，类型化地把握国家、民族、社会、文化来叙述历史，这是内藤常用的手法。他认为国家、民族有老壮之别，像人一样有“幼稚时期”“青年时期”“老衰时期”。国家不同存在差异，各民族间或许存在着共通之处。因此，“单讲近代，不知道近代到底是什么意思”[④]。接着，内藤批判“像今天这样政治方面全都西洋式地进行考虑”的人们，“近代”里必须包含“平民发展的时代”[⑤]与“政治的重要性减衰”[⑥] 这两项内容。关于“平民发展的时代”，“有时平民发展时代即君主专制时代”，中国就是其例。[⑦] 他认为贵族时代的崩溃，无论是相对于贵族没有实际权力的君主，还是政治权力为贵族所独占的平民，都从贵族那里获得解放，君主与平民之间的贵族这一阶级凋落，所以才可以这样讲。[⑧] 进而，内藤举出物质与精神两方面的变化，“总之宋以后政治、学问、艺术、工艺，所有东西里都带有了平民精神。这才是近代最重要的内容”[⑨]。接着，关于“政治的重要性的减衰”，内藤首先断言，“我认为政治是人们生活中原始的下等的事情”。其主要的“支配”，在蜂、蚁、牛、犬的动物生活中也存在着，而在人们的生活中政治未必是重要的。到了平民时代，在“支配－被支配”的政治生活以外，原来只有贵族才能享受的学问、艺术、工艺等“高尚的生活”也转移到一般的庶民阶层，“平民的生活的要素逐渐丰富起来”[⑩]。

进而，内藤就“近代的生活要素”举出五点，即（1）“平民时代

① 《概括的唐宋时代观》，第118～119页。
② 《概括的唐宋时代观》，第119页。
③ 《近代支那之文化生活》1928年7月东亚同文会讲演会讲演，收入《全集》8。
④ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第121页。
⑤ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第122页。
⑥ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第127页。
⑦ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第122页。
⑧ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第122～123页。
⑨ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第126页。
⑩ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第127～128页。

的生活的新样式的发生”①；（2）“由民族生活的永续而来的结果”②；（3）“外民族的侵入”与“出于支那民族内部的复古的精神”相遇的结果，开始好好考虑“复古的天然保存的必要”③；（4）“由历史而来的爱玩古代之物的倾向的出现”④；（5）由于“支那境域广、交通便利”而带来的“特别的生产状况”⑤。寻求“生活安定”、“复杂的趣味”及“魅惑”之物，“比外国优越”是“支那近代生活的特色”，与其说是“支那”的“国民性”，不如说是“时代相”的表现。⑥ 最后结论是“最终支那人承认自己的优越性，我觉得还是采取以往的支那式为好”⑦。

前文已经叙述，内藤的这一宋近世说，实际上在1909年的讲义笔记中已见其萌芽，但是最初发表于1914年的《支那论》，其后在1922年的《概括的唐宋时代观》中结出果实。⑧ 兼具时局论与历史论性格的《支那论》的开头，内藤认为，“将来的支那成为君主制还是共和制，是最重大的问题，要解决之，要通达历史之精神又超越历史之形迹之作用”⑨，围绕眼前所展开的动乱时局的走向，他显示出从历史论中寻求对于时事论的回答的姿态。由此可以看出不被眼前暂时的政治现象所迷惑，将其置于历史之中预测将来发展的方向，对这一独特的史眼有着绝

---

① 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第131页。
② 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第132页。
③ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第135～136页。
④ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第136页。
⑤ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第137～138页。
⑥ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第138～139页。
⑦ 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第139页。
⑧ 很多中国学者都认为这一观点的首次披露在1910年。那大概是受了《日本学者研究中国史论著选译》（刘俊文编，黄约瑟译，第1卷，中华书局，1992，第10～18页）的错误叙述的影响，此书收录了内藤《概括的唐宋时代观》，并广为中国学界所引用。据译者称，此文刊载在《历史与地理》1910年第9卷第5号上。但是，《历史与地理》杂志创刊于1917年11月，而《概括的唐宋时代观》所登载的第9卷第5号发行于大正11年（1922年）5月。笔者采用1909年的说法。据内藤乾吉说，从现在留有的1909年度的讲义笔记的抄本来看，内藤在京大最初进行“支那近世史”的讲义时，已经“在绪言里叙述支那之近世始于宋代”。“作为把宋以后作为近世的理由所举出的，虽然较之后来的讲义很简略，但是，无论如何由此可知，被视为今日著者史学一大标识的宋以后近世说在此时已经作了阐述”。另外，收入《全集》10的《支那近世史》是根据1925年最后一次讲义的笔记（《后记》，《全集》10，第526～530页）。
⑨ 《支那论》，《全集》5，第308页。

对的自信。

君主独裁政治与民众势力的抬头，乍看似乎矛盾，但是，隔在中间的贵族阶级没落的结果，“带来君主与民众的接近，政治为民众带来机会均等的状态”[①]，在贵族政治的时代不能从贵族阶级中超越出来的君主，也实现了独裁政治。从这个意义上来说，两者毫无矛盾地相互呼应。但“宋以后渐次发达，明清时代创成了独裁政治的完全形式”[②]，君主独裁政治的弊害也逐渐显现出来。其结果是被框于君主独裁构架内的民众的力量增长起来，通过破坏既存的秩序、建立共和政治将成为历史的必然。辛亥革命后混乱状态一直持续，关于中国的未来，内藤的结论是，“最终会落定于共和政治，可以大势上预先判断”[③]。在中国史中，辛亥革命是从君主独裁政治转向共和政治的转折点，内藤在那个时候就读取到了。也就是说，一方面因君主独裁政治走进死胡同而发现应该对传统社会进行改革；另一方面因“乡团组织”等地方自治的传统以及平民的抬头而发现即将实现的近代社会的可能性。具有这种两面性的“近世”，从宋代开始，与现实的中国社会变动以及其后政局的走向密切相关。这样在围绕从现在到历史、从历史到未来的思考的构想中，内藤的“宋近世说”诞生了。

五　从“上古”到“中世”——中国文化本位的“波动说”

综而言之，内藤湖南的时代划分论由两个视点构成。

第一，因辛亥革命清朝崩溃后，在混乱的政局中，是君主制还是共和制，中国面临着政体选择这一终极性的现实。为了回答这一切实的课

---

① 《新支那论》博文堂、1924 年（《全集》5，第 527 页）。最初以“直面如何对待支那的问题”为题，连载于《大阪每日新闻》（1922 年 8 月 23 日～10 月 3 日）。虽然因关东大地震而有过连载的暂时中止，但是，自 1923 年 8 月 23 日至震灾的翌日 9 月 2 日连载了 8 回，自 9 月 24 日至 10 月 3 日连载了 6 回。后来，在改订增补的基础上，以《新支那论》的书名于 1924 年 9 月由博文堂刊行。

② 《概括的唐宋时代观》，《全集》8，第 112 页。

③ 《支那论》，《全集》5，第 329 页。

题，有着中国史专家自负的内藤本着“代支那人为支那考虑”[①] 的目的陈述意见，追溯宋代发现了中国的“近世（近代）”[②]。他认为，这一“近代”绝非西洋给予的，共和制是中国自身历史发展的必然趋势。这是在照顾到周边种族的同时，主要关注中国社会内部发展的内在的划分法。[③]

第二，将东洋史视为中国文化发展历史的内藤，基于被称作“波动说”的文化发展史观，以中国文化的形成、发展以及与周边文化的作用、反作用的图式为主轴划定时代。这是主要从中国与周边种族的关系来看的外延的划分法。同时，这也与其关注中国内部学问的完成—中毒—分解的过程的视点有着密切的关系。

内藤断言宋以后为“近世”。在他的中国史三分法中，“近世”以前的“上古”与“中世”的分界线在哪里呢[④]？在以1921年、1922年两年讲义为基础而归纳的《支那上古史》的“绪言”中，明确打出了他的“上古—中世—近世”的时代划分图式。

> 东洋史大体可以分为四个大的时代。
>
> 第一期　自开辟至后汉中期……上古

---

① 《支那论》，《全集》5，第294页。

② 在内藤那里，“近世”与“近代”是同义语，两词用于同一意思。请参照《近代支那之文化生活》（1928年7月东亚同文会讲演会讲演。收入《全集》8）。

③ 岸本美绪指出，“在内藤的近世论中，关涉对外的要因的叙述意外地少（注16）。那与其说体现了内藤的观点限定于一国的框架内，不如说反映了对于辛亥革命前后的中国，内藤更为关注的是清末以来表面上的政治激荡的深层更为根源性的原因，即内藤的近世论主要着眼于在中国社会深层的‘潜运默移’、长期而不可逆的历史动向中预测中国的将来”（岸本美绪《中国史上的“近世”概念》《历史学研究》821、青木书店，2006年11月号，第28～29页）。在该文注16中，岸本作了补充说明，在内藤1909年的讲义笔记中，可以看到对辽、金等北方民族给宋代社会的影响加以重视的叙述（同上，第36页）。笔者基本上赞同岸本的见解。若限于《支那论》而言，确实如其所述。那大概是由于《支那论》这一著作本身具有的时局论的性格。而且，《概括的唐宋时代观》是杂志论文，由于受纸面制约，只停留于指出最重要的内政要因，而对于对外关系则无法充分展开。但是，光看一下以讲义笔记为基础所刊行的《支那近世史》的目录就可发现内藤非常重视民族关系方面的叙述，以交叉的形式论述了宋、辽、金的盛衰以及力量关系的变迁。可以说这把1909年的讲义笔记具体化了。因此，从整体上来说，内藤的视点照顾到了比较广泛的范围。

④ 内藤也把上古称为古代，把中世称为中古，用于同一意思。

可以将第一期更进一步分为前后二期。前期是支那文化形成的时代，后期是支那文化在外部发展、变形为所谓东洋史的时代。这前后二期的划分，历史上严密地讲是不确切的。这是把以往支那本部之地认为是支那，文化充实于其本部之地的时代视为前期，其向外部溢出的时代视为后期，但是，实际上在其本部也并非从一开始就是同一种族、同一语言的人居住的。极为准确地说，第一期是支那文化自某个地方逐渐向其他地方扩散的时代，以现在的本部这一地理的界限为基础的想法不可谓正确。只是从以往的常见的意味来分为二期多少有些方便。自此至第二期之间有过渡期。

第一过渡期　自后汉后半期至西晋

此间可谓支那文化的外部发展暂时停止的时代。

第二期 自五胡十六国至唐中期……中世

这一时代是出于外部种族的自觉，其势力反动地波及支那内部的时代。自此产生第二个过渡期。

第二过渡期　自唐末至五代

自外部而来的势力在支那达到顶点的时代。

第三期 宋元时代……近世前期

第四期　明清时代……近世后期①

内藤认为，“若要进行真正有意义的时代划分，就必须观察支那文化发展的波动，从内外两面进行思考”②，他打了个比喻，若向池中投入石子，就会出现波纹，中央发生的文化波及周围产生周缘的文化的自觉（“第一作用”）、其反作用给中央以刺激（“第二作用”），通过这样的往复运动，中国文化得到了发展。而且，作为“第一作用”与“第二作用”的副作用，就如有时波浪会越过河岸漫溢到附近一样，中国文化超越国境，在陆海两方与各国保持交流关系，“开始与历史上的世界性波动有大的交涉”③。“然大体第一与第二之作用时时反复，其间文化上产生

① 《支那上古史》，《全集》10，第11～12页。
② 《支那上古史》，《全集》10，第10页。
③ 《支那上古史》，《全集》10，第11页。

时代特色。我认为根据其特色进行时代的划分是最为自然和合理的方法。"① 这就是被称为"波动说"的内藤独自的文化发展史观。② 而且，"支那文化之发展，是文化真正顺当的最自然的发展，与受其他文化的刺激、受其他文化所动发达而来的相异"③，内藤认为中国文化发展的路径才是正常的历史方向。

内藤根据"波动说"说明了自上古至中世的历史性发展，其要点如下。

第一，一般人都会在实现中国统一的秦始皇时期做一个划分，但内藤不是在秦，而是在宋找到了时代的大变革。那么，他是如何来看待秦完成统一这一政治上的大事件的呢？内藤举出引用了孟子之说的黄宗羲（1610～1695）的《明夷待访录》，对"因封建制度列国分立"的"上古"的贵族制度进行了说明。

> 秦汉以后，即便成为了统一政治之世，未全脱此风。但秦汉以后此贵族政治里加入几分君主独裁以及平民政治的意义虽是事实，但这是战国之后的实力本位时代的余波，以及加入了当时产生的政治上的理想，而实际上权利还是总在贵族的手中。于是，比如前汉时代外戚非常兴盛，即如日本的藤原时代，贵族势力兴盛的结果。特别是至六朝主要是均为名族政治，（中略）天子的系统几经更替，名族依然不失其地位。④

也就是说，"秦汉之天下统一以后，与封建时代不同"⑤，政治上，虽然带有一种君主独裁、平民抬头的新倾向，但秦汉以后，"有几多封

---

① 《支那上古史》，《全集》10，第11页。

② "文化波动说"叙述了地理上的文化离心力与向心力的相互作用，并从这一角度来叙述历史的变化，这在内藤年轻时代的代表作《近世文学史论》中的"时代"与"地势"之说中已经可见其原型。虽然此处似乎是在强调历史中出现的反复的现象，但是，那并非单纯的重复，而能让人想起内藤早年的"天运螺旋循环说"，即认为历史是螺旋状运动上升的。

③ 《支那上古史》，《全集》10，第12页。

④ 《支那论》，《全集》5，第310页。

⑤ 《支那中古之文化》，《全集》10，第277页（1947年以《中国中古之文化》的题名由弘文堂出版）。

建遗风”[①]，不能说贵族政治完全被消除，事实上，当时的权力仍为贵族所掌握。内藤认为，将之与“唐宋变革论”联系起来看，从贵族政治向君主独裁政治的变化过程，不仅出现于唐宋之间，在战国、秦汉之际最初发生，贯穿了中国史全体的发展。在周代迎来了第一次高潮的贵族政治，在秦的时候显示出向君主独裁政治的倾向，在古代的阶段首先经历了这一过程。尽管如此，这种君主独裁政治，显示出一种走入死胡同的困境（“在自己文化之中毒”[②]），进入了第二次贵族政治的阶段。随着时代的变迁，官僚阶级地方名望家化，以这一阶层为基础的贵族政治，在六朝隋唐时达到第二次高潮。这就是内藤的贵族制论。

“以往的上古史相当于余之所谓上古史前期，即以往把自开辟至被秦一统称为上古史。”[③] 内藤认为，若从政治的观点进行时代划分的话，在从“封建”变成“郡县”的秦一统时期作一划分，是理所当然的。但从文化的观点来看，虽然秦带有专制的性格，然而在中国文化史、东洋史整体的潮流中，这绝不是本质性的问题。他认为，“余之所谓上古前期，即相当于支那文化的形成时代，即支那本部以支那民族的文化实现统一的时代”[④]，将秦的统一视为秦向周边地区的中原文化的扩大，定位于“上古”文化的发展过程上。“上古以来所养成的支那的文化的力量达到一般普及的时代”[⑤]，即把“支那的文化史变形为东洋史的后汉中期”[⑥] 视为“上古”的结束。

内藤不从单纯的类型论来把握各种政体，而认为从贵族政治到君主专制政治，再到共和政治的转换，不分东洋或西洋，是人类社会所必须经历的阶段，也是不可回避的历史发展趋势。在内藤看来，这一图式具体地适用于中国史时，从殷商到隋唐的贵族政治，在周代迎来第一次高潮，在六朝、隋唐迎来第二次高潮。周代的贵族政治，通过秦汉帝国的统一而带有了一种君主独裁的倾向，但这种古代的君主独裁经历了某种曲折，自身无法贯彻到底，自后汉开始进入第二次贵族政治的阶段，这

① 《支那中古之文化》，《全集》10，第277页。
② 《支那中古之文化》，《全集》10，第249页。
③ 《支那上古史》，《全集》10，第14页。
④ 《支那上古史》，《全集》10，第18页。
⑤ 《支那上古史》，《全集》10，第234页。
⑥ 《支那上古史》，《全集》10，第18页。

种贵族政治，在六朝、隋唐最为盛行。而且，内藤认为，“自贵族政治进入君主独裁政治，是哪个国家都能见到的自然顺序”①，在他看来，唐与宋之间政治、社会、文化各方面发生重大变革，“宋代在自唐至五代之间，古老社会的根基被悉数毁坏，这样自贵族政治的时代刚进入平民政治的时代，君主方面其权力也比以往旺盛，人民方面其位置变得确实，如此一来位于中层的贵族的实力完全没有了”②。即在宋代横亘于君主与平民之间的贵族这一中间阶级消失了，贵族政治的完全消失使得真正意义上的君主独裁政治得以确立，从而中国进入了“近世”。与此同时，君与民直接接触，权力向下移动，带来平民的抬头、文化阶级的兴起，这些与后来的辛亥革命以及共和政治的到来密切相关，值得关注。

第二，内藤以“唐宋变革论”在中国的中世与近世之间做了一个划分。他首先举出的标志是政治体制上自贵族政治向君主独裁政治的重大转换。换言之，他对宋时代特征的判断，是以对六朝隋唐的时代性格的把握为前提的。与宋以后的“君主独裁政治”相对，内藤使用“贵族政治”这一词语来描述近世以前的政治体制的特征，将贵族政治→君主独裁政治→共和政治（平民政治）这一方向作为历史发展的大势。这一“六朝隋唐贵族论”，与“唐宋变革论”一起成为他的时代划分论的两翼。那么，率先进行日本的贵族制研究的内藤所说的“贵族政治”，具体是指什么呢？③

> 近世的内容与中古大体上于何处相异，先从政治上说，贵族政治颓废，君主独裁政治兴起。贵族政治在支那自六朝至唐代中期是最为兴盛的时代。毋庸赘言，这一贵族政治，与上古的宗教型氏族政治全为别物，与以武人为中心的封建政治亦为别种，这一时代的支那的贵族，不是作为制度由天子赐予领土与人民，而是靠其家世自然地作为地方名望家永续下去的关系而产生的，当然这原本缘由

① 《支那近世史》，《全集》10，第349页。
② 《支那的政治》，《全集》4，第553页。
③ 关于日本的贵族制研究以及论争，请参照中村圭尔《六朝贵族制论》（谷川道雄编著《战后日本之中国史论争》，河合文化教育研究所，1993）。

于几代都出官吏。当时社会上的实权由贵族所掌握。这些贵族皆重视系谱，为此当时系谱学变得兴盛。①

而且，出现了“名族”这个词。

支那的名族具有如此严格的家族制度意味，继承下来，因此即便没有官爵、没有封土也依然维持着名族的地位。（中略）于是君主只不过与其自身的一家族及其他的名族一起，把一般人民作为隶属进行治理。因为如此，君主的地位不是以超越各阶级之上的绝大权力来支配各阶级，而是只不过在贵族之间与贵族共同拥有天下而已。②

而且这一名族，是其血统上自然地持有所生的资格，例如，上古的周时，诸侯从天子受命而得其封土。这在日本，比如德川时代的大名从将军得到封土而成为大名。或者与自古以来某大名从德川家拿了确认领地所有权的副本不同，例如，与以前的朝鲜两班相同，官爵与领土均无，但名族依然是名族，无论何时都不会失去其名族的资格，这才是其本义。③

也就是说，在内藤看来，（1）“上古的宗教式的氏族政治”“以武人为中心的封建政治”都包含在广义的贵族政治之中，而自六朝至唐中期是中国贵族政治的典型。（2）六朝隋唐的贵族政治，与以往的贵族政治的其他形态阶段不同，是一种特别的东西，即名族与官爵、封土无关，是由基于血缘本位的家族制度而决定身份的。（3）虽然本身并非官僚贵族制，但那时要成为贵族，本来就是由几代出官吏的家世自然而形成名望家的，所以有官僚制的一面。

总之，内藤不仅从与君主的政治上的关系（官爵、封土等）来论述贵族，而且也留意贵族阶级的地域性、社会性、自立性，以贵族社会

① 《支那近世史》，《全集》10，第347～348页。
② 《支那论》，《全集》5，第313页。
③ 《支那论》，《全集》5，第31页。

中的永续这一点来说明：基于血统的家世中，贵族凌驾于天子之上。

内藤基本上将贵族政治与君主专制政治作为一组对立的概念，认为贵族制是应该克服的制度，由此移向君主专制是必然的，但对于贵族政治与君主专制政治的评价影响到内藤的时代划分。

内藤将贵族阶级视为横亘于君主与民众之间的存在，通过撤废这一中间阶级，才能使两端的阶级接近起来，虽然乍看上去似乎是矛盾的，但是“有时平民发展时代即君主专制时代”①，在强化君主政治的同时，也增强了平民势力。贵族时代的崩溃，使得无论是对于贵族不拥有实际权力的君主，还是被贵族独占政治权力的平民，都从贵族那里得到解放，由于君主与平民之间的贵族阶级凋落了，所以可以这么断言。②“还有通过科举矫正门阀弊害的意味。”③ 科举官僚的大量出现，是支撑内藤宋近世说的重要根据之一。

另一方面，关于君主专制政治，内藤更为重视其两面性。在指出宋代确立、明清强化的君主专制政治弊害的同时，也关注平民主义抬头等潜藏于其中的近代性，确信辛亥革命后的中国必然实现共和制。

中国史上，是什么时候贵族政治迎来终结而进入君主专制政治的呢？这对于内藤而言也是个重大问题。内藤的特别之处在于广义地把握贵族政治，各时代的长度也自然相异。内藤所说的贵族政治里，氏族政治、外戚政治、名族政治均包含其中，被其视为典型的六朝、隋唐的名族政治与以往的贵族政治阶段不同，由封建世袭贵族变成官僚贵族，值得关注。

第三，内藤拒绝循环论、退化论，也不与尚古史观为伍，站在接受了19世纪的进化论的进步史观的立场上。关于历史发展的原动力，内藤着眼于文化发展的“内”的作用、“外”的反作用，即所谓“波动”的连续，认为中国史靠此得以向前推进。这一见解很好地体现在他对中国文化发展史以及与周边民族关系的论述上。

内藤认为，中国总是与非中国世界的领土相接，总与周边处于紧张关系之中，中国史自然地创造出世界性的环境，在与周边的交流中逐渐

---

① 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第122页。

② 《近代支那之文化生活》，《全集》8，第122～123页。

③ 《支那近世史》，《全集》10，第361页。

形成了中国文化。这里所讲的交流，包含了贸易、战争等各种各样的形式。那就像最初投到池里石头的波纹一样，中国文化向外扩散的时期，接着又像波纹遇到岸壁反弹回来一样，周边民族受到刺激自觉发生反动进而影响中国内部的时期。而且，文化形成大的波动，既有向外的时期，也有向内的时期，通过作用与反作用的反复运动来推进历史。在提倡“文化中心移动说”时，内藤举出历史上汉代的匈奴、五胡十六国、辽、金、元、清时代的北方民族，认为如果没有异民族的刺激，“支那民族或许就那样衰死”，但这种“通过年轻民族的混入，又使支那的生命返老还童，复活了如唐代一样繁华的文化”，而且其后“支那一变民族生活的样式，从国民政治的生活移向世界性的文化生活”①。这里内藤借用世界史发展的逻辑来描述中国文化的“形成—发展—中毒—再生”的过程。

> 所谓中古，大体可看作后汉末期至唐代末期。其中，支那的文化，自古代相续而来一旦出色地完成，然后就通过自己文化中毒，发生一种分解作用逐渐崩溃。其崩溃大体到东晋时期为止。其后又在自国新发芽，也有从外国传来的文化，由此一种新的文化形成了。就这样在逐渐形成的同时又分解崩溃而去。这是在南北朝至唐末之间。大体可以分为这样二期。②

总之，内藤绝非将中国史看成自我封闭的完结之物。他是站在开放的立场上，关注到汉民族与异民族、中国与非中国世界之间的关系，以文化为基准设定中国史的发展阶段并进行时代划分。但对其时代背景必须加以注意，当时日本不断加速对亚洲的入侵。

内藤不拘泥于一国史，既关注围绕着中国的世界，又着眼于在世界

---

① 《新支那论》，《全集》5，第512页。

② 《支那中古之文化》，《全集》10，第249页。在《支那之中古文化》中，内藤把自后汉末至东晋、自南北朝至唐末分别设为“中古”的两期，这里的前期大体相当《支那上古史》中的“第一过渡期”，后期相当于《支那上古史》中的“第二期（中世）”。但是，在《支那上古史》中，“第一过渡期”是以中国与周边种族的文化的作用与反作用来进行说明的，而在《中国中古之文化》中，那是以古代文化的“完成－中毒－分解”，即所谓中国文化本身的变化的图式来进行描写的。

上中国的定位，可以说具有在世界史中来把握中国史的视角。而且，同时承认中国在某一时期之前先于他国进入“近世”，有着先进性。更进一步，湖南认为中国的发展才是正道，现在在文化方面中国依然站在世界的最前列。

内藤将中国史的发展比喻成一棵树，认为中国自身形成了一个世界史。他站在这样的立场上强调中国与欧洲在文明进步的大局上有着相同的步调。

> 通观支那文化发展的全体，宛如一棵树从根上生出枝干及叶子，真正形成为一个文化的自然发达的系统，构成一个世界史。无论日本人还是欧洲人，都以各自国家的历史为标准，因而认为支那史的发展不正常，但这反而是错误的，支那文化的发展，是文化真正顺当最为自然的发展，与受到他文化的刺激、为他文化所动发展而来的相异。①

内藤认为撤废贵族阶级这一中间社会势力，是中国早在宋代就已完成的“近世”课题，日本到了明治维新才得以实现。

> 支那的政治上的历史远比日本长，这是勿庸赘言的，但是正因为其长，所以日本的政治历史所未尝经历的时期，在支那已经经历。（中略）实际上支那这五六百年政治上的历史，在日本历史上是未曾经历的时代，日本最近政治上的过程，若将之与支那比较，可与宋代相比。（中略）从历史而言，不能以是立宪政治还是其他政治来决定政治上的时期。这样想来，支那的政治上的时期，在今日列国之中，最为先进，所以这也许亦是带来支那政治今日的弊害的最大理由。②

第四，与辛亥革命前后发现中国的“近世”一样，内藤的中世论

---

① 《支那上古史》，《全集》10，第12页。

② 《支那之政治》，《全集》4，第553~554页。

也并非与其时局认识毫无关系。《新支那论》是与《支那论》并列成为内藤最为广泛阅读的著作，这是他目睹中国民族主义高扬的“排日运动”，1923 年口述记录，1924 年 9 月出版的。其第三章“支那的革新与日本——东洋文化中心的移动”可以说是内藤“文化中心移动说”的总决算。而且，循着从《支那论》到《新支那论》的路程，可以看到内藤的历史论从中国史（以中国本土为中心）逐渐扩大到了东洋史（包括中国、日本、朝鲜、越南等）。

在强调日本应于现实的中国社会改革中扮演指导性角色之际，内藤返回到中国史试图使其正当化。他认为东洋文化的发展、移动从上古开始，由于“不经意地行进于国民之地域”，在中国文化的接受上，比起广东等偏僻之地绝不落后的日本，成为今日东洋文化的中心，并非什么不可思议的事情。[①] 内藤认为“自东洋文化之进步发展而言，国民的区别是小问题”[②]，他是这样具体阐述的：

> 对于支那之革新加上日本之力，不单是自一时之事情而来的问题。这可以说是东洋文化的发展上自历史的关系而来的当然之约定。支那、日本、朝鲜、安南这些各个国民的存在，在各个国家上或许是相当重要的问题，但是自东洋文化的发展这一全体的问题来考虑，那些是不足一提的问题，东洋文化的发展无视国民的区别，行进着一定的径路。[③]

内藤这里所说的文化中心的移动，包含地域上以及阶级间两个方面。地域上的移动是指，像《支那上古史》的“绪言”中所提出的时代划分，随着中国文化的对外发展及受其影响周边种族出现反作用而发生的文化中心的移动。

> 于秦汉以后，每当支那的文化向着支那周边的夷狄浸透而去时，就会促进夷狄的觉醒心，其成为一个势力，反动地在支那本国

① 《新支那论》，《全集》5，第 508 ~ 509 页。
② 《新支那论》，《全集》5，第 509 页。
③ 《新支那论》，《全集》5，第 508 页。

加入势力。（中略）自开辟以来迄两汉，支那总之度过了作为一个大国的一生，若没有五胡十六国的刺激，或许支那民族就那样衰死了。（中略）其实支那得以维持长期的民族生活，完全是因为这样屡屡发生的外种族侵入。（中略）如此以往外种族的势力，从支那人来看，完全以暴威实行政治，但是今日的外种族势力和平地经济地进入。在东洋文化的发展上作用于某一时代的一部分，然后试图革新支那的现状——或者让之不觉醒——日本的经济运动等，必须看到，此时为了延长支那民族将来的生命，确实有巨大的效果。若要阻止这一运动，支那或许是自寻衰死。从这一重大的使命而言，诸如日本对支那的侵略主义、军国主义的议论，全不成为问题。尤其是这种称为侵略主义、军国主义的东西，单从这一问题来考虑，作为论述日本与支那之间的关系的论调也是十分不适当的。①

内藤讲述了汉族与周边种族的紧张关系以及动态的相互作用、超越国民国家的东洋文化发展的路线，指出文化的中心移向日本，中国的革命中需要日本的力量。关于日本干涉中国的问题，内藤用日本的“使命”一词试图对其“理论化”。这里必须注意的是，内藤将东亚史作为整体来把握具有一定的合理性，但考虑当时的时代背景，不得不说其中也包含了某些政治意图问题。

关于阶级的移动，内藤这样叙述：

在汉代那样有才能者为文化之中心的时代里，政治上于民政发挥其特色，社会上于礼法发挥其特色。到其后名族时代，于诗赋发挥其特色，唐中叶以后文化中心移至读书人，成为散文的时代、词曲的时代。接着在宋代哲学兴起，像绘画那样的艺术兴盛。元以后大体上宋代时成型的东西持续着，但其间在明清时代被称为学术的科学方法又新兴起来，进而其科学方法具有了艺术化的倾向，逐渐随着时代的变迁，文化的主体也与阶级一起运动。试看最近自明末至清朝，即可谓支那的最近世的时代里的文化现状，可以承认其中

① 《新支那论》，《全集》5，第512～513页。

有一种特色。可以说在支那的国民性中，那是与支那的国民生活的年龄两方面相辅相成而形成的，在后进的各国，特别是日本等国呈现出意想不到的现状。①

果真可以按字面意思去理解内藤关于日本是比中国“后进”的国这一观点吗？他是在什么情况下如此发言的呢？这里有必要联系到他关于“政治的年龄”的视点来加以考察。据他称，在汉代“政治上发展的时期”已经经历，从六朝到唐代脱离了汉代的“才能中心的时代”成为“族望”政治。这就是“政治的堕落”。然后，从唐末经过五代的过渡期，宋代以后更进一步变为“君主专制时代”。在那个时代，产生了“一种政客阶级”，同时也形成了“掌握着可谓为支那国粹的学问艺术”的“大的文化阶级”。随着政治腐败的，“最进步的阶级”对于政治的趣味变得稀薄，“作为文化阶级有着最幼稚、最低级趣味的地方人”进行政治性活动。② 政治、军事等“最低级的东西”在日本全面盛行，是因为“作为国民的年龄尚处幼稚的时代”，而“经过了长期民族生活、拥有长期文化”的中国，对于政治、军事逐渐失去兴趣，而倾向艺术是理所当然的。③

若拿内藤针对“排日运动”所发表的一系列时事评论一起对照着看的话，其主张就显得更为清晰。可以说《山东问题与排日论的根底》《支那的亡兆》中内藤语调的强硬程度，超过了以往所有的论说。④“切实而言，今日之支那，何日会亡，早已不成问题。支那今日既已亡，其残骸不过蠢蠢而已。”⑤ 中国国亡也没有必要悲观，经济、政治交给日本，中国只要发挥其文化功业的民族长处就好。

即便国亡，亦有四千年来之光辉文化与历史。支那之天才、历史、文化，不是永久为世界所忘却的东西。毋宁说或许反而因为国

① 《新支那论》，《全集》5，第533～534页。
② 《新支那论》，《全集》5，第527～528页。
③ 《新支那论》，《全集》5，第528页。
④ 《支那之亡兆》（《太阳》25－7、1919年7月）与《山东问题与排日论之根底》（《太阳》25－9、1919年7月）都未收入《全集》中，在“著作目录”中也未列举。
⑤ 内藤湖南：《山东问题与排日论之根底》，《太阳》25－9、1919年7月，第66页。

> 亡，这成为其文化愈益在世界上变得普遍的原因。同一民族、持续着四千年悠久历史与文化的民族，世界上几乎看不到有类似的例子。有着持久力的文明，是支那值得自豪的长处。经济、政治这些，由于日本方面胜出，委任于其为宜。放下此等野心，愈益真正发挥被称为文化大功业的民族长处，以让粲然的文化光辉照耀于世界。若有这样高尚的理解与远大的抱负，区区国家的灭亡，作为大事之前的小事，平静地对待，以显示出大陆的胸襟开阔。（中略）与国家之命运相比，文化之命运才是重要的；要为支那人讲述命运，与如何维持国家之事相比，如何发挥民族长处之文化才是真正重大的问题。①

从这种历史论出发的中国“国际管理论”成为战后批判内藤的火种，认为其论点为日本帝国主义张目而对其进行严厉谴责。内藤也绝不是超然于时势的存在。若将他置于近代日本东洋史学的诞生以及发展的过程中来考虑的话，从某种意义上来讲那也是一种宿命。②

结语　“文化”与“政治”之间

从今天的视点来看，我们可能会用“东洋史学者”一词来形容内藤湖南。确实在具有权威性的辞典中，几乎都如此去定义他，介绍他的出身，作为教师、新闻记者、学者的社会活动以及在言论界、学界的业绩。这一点充分表明，一方面，虽然战前、战后日本社会的变动以及价值观的变化导致历史认识和对个人评价也发生变化，但是对于内藤在历史学、东洋史学上的贡献的评价，一直没有改变。另一方面，从时局评论来看内藤，不得不说其间否定与肯定、批判与评价这两种完全相反的视线复杂地交错着。可见对于内藤的中国史（过去）研究与中国（同时代＝时局）认识这两者的社会评价存在着落差，换言之，其后的内藤

---

① 内藤湖南：《山东问题与排日论之根底》，第73页。

② 关于近代日本的东洋史学与日本帝国主义的关联，请参照五井直弘《近代日本与东洋史学》（青木书店，1976）。

一直生活在毁誉褒贬的风波之中。

内藤观察东洋文化的视点有两个：一是作为中国研究的专家；二是站在日本人的立场。例如，关于辛亥革命以后大量流入日本的中国绘画，他一直认为东洋的东西必须留在东洋，于是尽其全力地推荐给日本的收藏家们，劝其购买。这也体现在当阎立本（601～673）的《帝王图》流入他国时内藤十分悲伤的逸话上。[①] 在思考内藤的历史论及其时局论时，我们可以参考一下子安宣邦（1933～）的指责，他认为内藤的言论无媒介地将日本与中国同一化，在帝国日本已逐渐确立的状况之下，其中存在着取代中国而来论述中国的帝国日本的视线。[②] 我们也可以倾听一下姜尚中（1950～）的声音，就东洋学、东洋史学而言，他认为那有着试图基于“没有‘他者’的空虚的同一性原理”，取代西洋的东方主义来描述“日本的支那”的一面。[③] 从这个意义上来讲，我们不能忽视的是无论内藤如何强调中国文化的高度发展，那都很容易被日本这个中心吸纳而入。因为在他的深层意识中，作为中国文化的“重新发现者”或者日渐失去的传统的继承者，日本处于优势地位，这与近代日本很多具有代表性的中国观有着同一的构造。

作为言论人的内藤，不但关心着如何从知识上解释中国的过去，对于如何向着理想的方向去改变中国的现状也从实践上提出建议。内藤的言论的魅力，并非在于其预测的正确性上，而在于从长远的眼光去考察历史，试图把现状的分析建立在历史的理解上。而且，构成其基础的历史解释富于独创性和新奇性，对中国的悠久历史中的无数事实，从“文化”发展这个角度去聚焦，让事实之间相互地关联起来，由此呈现出中国史的全体像。在其所构筑的中国史像中，对于政治性事件，内藤也从“文化”发展的观点来进行解释，赋予其应有的位置。从这个意义上而言，政治的“文化”化，是内藤中国史认识的突出特色。

然而，在内藤所面对的同时代的中国，儒教等中国传统文化受到批

---

① 青江舜二郎：《亚洲人・内藤湖南》，时事通信社，1971，第330～331页。

② 子安宣邦《近代知与中国认识——关于“支那学”之成立》同编《脱西欧之思想》岩波书店，1994（收入《近代知的考古学——国家、战争与知识人》，岩波书店，1996）。

③ 姜尚中：《走向东方主义的彼岸——近代文化批判》，岩波书店，1996。

判，以“民主”“科学”为口号的“新文化运动”正在如火如荼地开展着。无论是对“旧文化”的否定，还是对“新文化”的建设，“文化”本身成为一个最为切实的政治问题。那是因为通过改造国民性等“文化”把“支那民众”变成“中国国民”，这才是当时中国民族主义最重要的课题。从这个意义上而言，文化的“政治”化，才是近代中国显著的倾向。

由此可见，把以政治的“文化”化为特色的内藤的历史观，原封不动地带入文化的“政治”化倾向愈发明显的现代中国的分析中去时，内藤的“文化”概念本身就带有了强烈的政治色彩。采取“排日运动”形式的中国民族主义，对于一贯深情注视中国、倡导“日中文化同一论”的内藤而言，那无异于一种“背叛”。在“文化”有着不可避免地成为政治附属品的宿命的时代，内藤的言论的问题性更加凸显出来。内藤基于文化史观承认日本对中国发挥影响力的正当性，不论其真正意图如何，很难否认客观上他扮演了为日本从政治上、军事上侵略中国清除路障的角色。而且，那些政治见解又为内藤的出色学问与识见所佐证，这使得其权威性获得进一步的强化。若对此置之不顾的话，或许在思考中日关系时会留下一个巨大的障碍。

这种“文化”与“政治”的问题，绝非内藤单个人的问题。与其说是他个人思想的缺陷，不如说是其生活时代的局限。“文化”与“政治”的关系，即便在现代也是十分重要的问题，在对此进行思考之时，相信内藤所走过的路程，乃至其“失败”与“挫折”，都会给予我们诸多的思考与启发。

世界与当代

“2015年安保斗争”在东亚的意义

——以“1960年安保斗争”为参照

〔日〕丸川哲史

刘清源 译*

摘要：分析“2015年安保斗争”与“1960年安保斗争”时，“立宪主义”、“劳动（生活）问题”与“亚洲连带”可视作一个三角构造。两次运动都以“立宪主义”为旗帜。“2015年安保斗争”相对于“1960年安保斗争”的重要变化，一是日本安保运动与中国之间的连带，在1970年代早期之后逐渐消失了，二是工会等中间团体在“立宪主义”运动中的作用弱化了。

划时代的运动并不是单独存在的，而是与同时代的诸多运动一起，构成像“星座”一样的形态。过去，“1960年安保”与三井三池煤矿争议相互关联；今天，反对冲绳边野古美军基地建设的运动与“2015年安保斗争”都是2010年代的焦点。

SEALDs是2015年安保斗争中的一个年轻人团体，他们致力于将反对“安保法制”的大众运动牵引至“立宪主义”方向，但在提及亚洲连带要素以及劳动（生活）相关领域的问题时，能力比较弱。不过，他们表现了坚持与宪法原则相关的战后精神的努力，“立宪主义”是“更好地劳动（生活）”与“亚洲连带”的基础。

关键词：安保斗争　立宪主义　劳动问题　亚洲连带　“中国威胁论”

---

* 丸川哲史，日本明治大学政治经济学部教授；刘清源，清华大学人文学院博士研究生。

Abstract: In the analysis of Anpo struggles of 1960 and of 2015, the three conceptions of constitutionalism, labor (living) issue, and Asia alliance could be regarded as a triangular formation. These two movements both featured constitutionalism as their banners. Significant changes in 2015 Anpo Struggle compared with 1960 consist in two aspects: firstly, the alliance between the Anpo movement and China gradually disappeared after early 1970's; secondly, neutral groups such as the workers' union plays a less important role in constitutionalism movement in 2015.

Era-making movements do not exist in isolation but form constellations with many other movements of the time. In the past, the 1960 Anpo Struggle was closely associated with the Mitsui Miike Coal Mine disputes. Today, the 2015 Anpo Struggle and movements against the construction of US military base in Henoko, Okinawa are both foci of the 2010's.

SEALDs, a student group in the 2015 Anpo Struggle, devoted themselves to lead the mass movement against the Anpo legal system toward the direction of constitutionalism. But they lack the capacity to handle Asian alliance or labor related issues. However, since they persist in working in the post-war spirit that is related to constitutional principles, constitutionalism can be the basis of "better labor (living) conditions" and "Asian Alliance."

Keywords: Anpo Struggles Constitutionalism Labor Issues Asian Alliance "China Threat Theory"

一 引言

正如大家所熟知的那样，1960年在日本发生的“安保斗争”，因其重大影响而深深印刻在人们的记忆之中。与此相类似，2015年从日本国会周边开始，最后发展成全国性的反对“安保法制”的大规模游行运动，对政权意向持“否定”意见，也因其规模巨大，影响颇深。因而，参照以前的说法，将其称为“2015年安保斗争”。这里，我希望阐

述“2015 年安保斗争”在现在以及今后所承担的历史意义。

这次演讲虽然以“在东亚当中”为题展开叙述，但从整体来说，我并不会直接从亚洲（例如中国大陆、台湾，以及朝鲜半岛等地）的政府、大众舆论或是知识分子对“2015 年安保斗争”的反应来分析论述。20 世纪开始至今的东亚历史循环当中，来定位“日美安保条约”存在的问题。

但在论述“东亚”这一问题时，也需要留意处于同一时代政治状况间的相互影响和相互参照。中国和韩国的媒体对这次“安保法制”以及对它的反对运动做了大量的报道。但是，与媒体的报道相比，民众的运动更能表现同一时代的特色。有一个与其相关的事件，虽然不经常被论及，却在同时代扮演重要角色。在“2015 年安保斗争”之前，2011 年 3 月 11 日地震及其所引发的海啸使福岛核电站严重受损，这一事件引起了要求及时处理福岛核电站问题的大众运动。如果我们把这一事件命名为“311 冲击”的话，那么，该事件不仅冲击到了韩国，甚至波及了中国台湾和香港，并增加了当地反对核电站运动的活性（在香港的情况比较特殊，民众所反对的是邻近地区的核电站建设）。

可以说这次“311 冲击”尤其影响了阻止台湾第四核电站建设的运动。进一步而言，2014 年春天台湾占据“立法院”的反“服贸协定”运动（以学生为主体而称为“太阳花学生运动”），实际上也可以看作“311 冲击”之后大众运动在创意上的进展与为高涨的能量而做的准备。诸如此类的大众运动（由其牵引而出的市民运动）之间的相互影响以及相互参照，在今后的东亚内部，会有更多的进展。

但是，在东亚内部大众运动的互动过程中，由资本的全球化和各个国家（政府）的政治能力的变动而引起的难以把握的事态也层出不穷。其中一个例子是，刚才提到的 2014 年春天台湾发生的反“服贸协定”运动与同一年秋季香港的街头运动之间的关系。两者的共通之处在于，都存在一个潜在的当事方。这个潜在的当事方其实就是经济主导力不断上升的中国大陆。从日本式的脉络来说，运动表面上的指向是“反对中国”。但是，无论是台湾还是香港，从历史的角度来看都是中国的一部分。这一不言自明的事实证明了其中的意味与日本式的意味有着决定性的不同。但作为东亚内部的大众运动，二者都与“不断崛起的中国”

有着复杂的函数关系。在此不得不注意到的是，这一“不断崛起的中国”因素，与日本大众运动的形式紧密相关。

2015年6月4日，三位宪法学者应邀出席日本众议院宪法审查会并发言。他们认为，“安保法制”是“违背宪法”的。以这个评价为契机，在当时展开的舆论调查中，大多数人对“安保法制”持反对意见。虽然后来调查结果有细微的变动，但是认为这一时期的国会审议进程有问题的比率大概是80%，而不承认“安保法制”内容本身的比率却只占60%左右。

我们可以从这一数据推测其中20%的比率差距变化的含义：日本政权为了使“安保法制”正当化，从“中国崛起”这一观念派生出“中国威胁论”。也就是说，问题在于使“安保法制”成立的“中国威胁论”与一般日本人有怎样的关系，所谓“中国威胁论”究竟指的是什么。关于这个问题的论述才是关键。总而言之，应该意识到，对中国大陆政治、经济以及军事动向（作为台湾反“服贸协定”运动与香港“雨伞革命”的潜在因素）的正确分析和公正的评价不可欠缺。

从另一方面来看，在反对“安保法制”运动内部看似蓬勃发展的大众运动的形式，却对“如何思考中国”的问题几乎没有提及，而是普遍受到赞成“安保法制”派特有逻辑的影响。反过来说，这次反对“安保法制”运动的主要思想，如其自我表述，其实是对第二次世界大战之后日本“立宪主义”的拥护，并不涉及亚洲内部的和平连带问题。

二　与安保运动相关的三角构造

在这里我想回溯一下55年前的“1960年安保斗争”。当时运动的一句著名口号是，竹内好在国会强制采取决定之后提出的“是民主还是独裁?”在“2015年安保斗争”中，依旧可以感觉到其以立宪主义为主要思想的反复。从战术的角度来讲，无论是现在还是过去，以对议会政治不满的能量来组织大众运动，基本上都是以“立宪主义”为主轴——那么，该如何把握这一点呢？这里先分析2015年与1960年两次运动的背景差异。

其中一个差异是，在1960年安保运动时期的5月9日，北京也同

时举行了大规模的反对安保协定的游行。这是一个让人意味深长的史实，在冷战时期，这次北京反对安保的游行，无论是由于观念还是由于中国政府的呼吁，都体现了中国作为邻国对日本发生的大众运动的一个反应。这一点需要受到格外重视。

另一方面，日本内部如何在与亚洲近邻的关系当中看待反安保运动？对于关注日本与亚洲关系的竹内等人而言，这是理所当然的一件事。70 年代初期，随着中美建交以及中日邦交正常化（1972），中国这种对于“安保”相关问题的直接反应实际上已经逐渐消失了。

此外，20 世纪 60 年代，当时以“总评”（日本劳动组合总评议会的略称）为主轴的劳动组合（工会）作为运动的主体，发挥了重大作用。而如果对今天的大众运动的整体做评价，脱离中间团体框架的“自由个人”参与的形式比较突出。这样的形式，与其说是大众运动主体自身选择的结果，不如说是如今的劳动组合（工会）组织能力相对于 60 年代下降的结果。其中的重要原因是，日本国内的产业结构（主要是伴随着工厂设备和市场向亚洲大陆的转移）的变化。从现状而言，在日本人的现实生活中，劳动问题（从其他的理论框架而言可以看作阶级问题或者生活问题）绝不是一件小事；在新自由主义式的经济法则不断贯彻实行的日本，可以说是一个重大的课题。①

以上我想指出的是，在诸如游行之类的大众运动之中，劳动组合（工会）之类（特别是小型工会）的参加，具有重大作用。无论是 60 年代还是 2010 年代，工会等中间团体作为“立宪主义”运动的主体，是我们不能忽视的。

在此，我希望从另一个角度来总结。首先，1960 年安保运动和 2015 年安保运动都以“立宪主义”为旗帜。反对“安保”运动是在第二次世界大战之后的日本展开的，虽然现今已有弱化的趋势，但依然需要从劳动（生活）问题的角度来进行考察。也就是说，正是因为以“劳动”为主轴的日常生活与“安保”之间存在强有力的关联，我们才

① 进入 2000 年代的日本，追随欧美的脚步实行了新自由主义“改革”政策。日本政府削减了农业、医疗、福祉等公共服务部门，这种做法也引起了地方产业的衰退。在日本社会内部差距不断激化中，大型劳动组合（工会）的组织率随之不断衰减，但个人加盟的小型劳动组合（工会）却日益发展壮大起来。

能够从生活的角度来探讨和平的条件。与拥护“立宪主义”的运动相关的另外一个要素是，刚才所说的亚洲的和平与连带这一潜在问题，即如何处理“中国威胁论”（或者说朝鲜半岛的“危机”）这一问题。

总而言之，“立宪主义”“劳动（生活）问题”与“亚洲连带”三者可以视作一个三角构造，实际上也可以看作与“安保”息息相关的大众运动的潜在的整体构造。

举SEALDs[①]的例子来说，它是将这次反对“安保法制”的大众运动牵引至“立宪主义”方向的一个具有代表性的年轻人团体。观察他们的主张，可以发现，在提及亚洲连带要素以及劳动（生活）相关领域的问题时，他们的能力比较弱。但很少有人在批判SEALDs的时候提到这一点。这次他们从战术的角度以“立宪主义”的名义，通过不断深化锐化问题的做法来博得大众的认同。从运动内部的逻辑来看，实际上这种打法是“正确”的。

虽然上面所说的SEALDs的做法有可圈可点之处，但这次运动依然存在不足。一方面，整个运动，尤其是学者团体和学生团体，并没有积极发展出能够对抗“中国威胁论”的知性行动。另一方面，在反对“安保法制”运动的扩展方面，对与生活问题紧密相关方向上的预想还不够。比如，学生们可以在各个大学当中扩展运动的延长线，展开对日本大学生“用贷款来支付学费”等生活问题的探讨。可从我所了解到的情况来看，还没有发现这样的行动（或许存在）。在选举权年龄降低的客观情况之下，年轻人也许认为，与其采取上述的方式，不如通过一种间接的方式，也就是用“选举”（立宪民主）的方式来反映他们的政治意愿（现阶段的观察）。

---

① SEALDs（Students Emergency Action for Liberal Democracy－s）是守护自由民主日本的学生们对他们开展的紧急行动的自我称呼。该组织的领导人由十几岁到25岁左右的年轻世代组成。他们的主要主张是，“我们尊重这个国家（日本）在二战之后的70年中所建立的自由与民主主义传统，并坚决守护作为该理念基础的日本国宪法的价值。这个国家（日本）的和平宪法理念，迄今为止仍是一个未完成的工程。所以现在，为了守护濒临危机的日本国宪法，我们在立宪主义、生活保障和安全保障的三个领域，明确提出我们的理想图景”（选自SEALDs主页）。SEALDs主要部分在2016年8月15日解散了。

三　基于亚洲视野的分析

下面我们将目光转向三角构造的一个方面——亚洲的连带。如果这里的“亚洲”单指东亚的话，范围也过大。所以先从方才所提及的“中国威胁论”开始，首先聚焦中国内部。现阶段的中国大陆人民对于日美安保条约究竟持有怎样的印象呢？如果能够澄清这一问题，将会对该问题分析有所帮助。

中国主要媒体对这次反对“安保法制”运动有特别的关注。这是一个不争的事实。除此之外，中国大陆人民在议论“安保”问题的同时，实际上也很关注，日本究竟具有怎样的国家意志，其与美国究竟是怎样的关系等问题。

从我观察到的中国互联网的舆论来看，关于这个问题大致可以分为两类思考方式。

其中一类是希望日本独立。也就是说，虽然日本现在从属于美国，但其应当与中国建立独立自主的新型国际关系。从某个意义上讲，这种想法与中日邦交正常化之前，中国政府对日美安保条约持有批判态度时期的脉络紧密相连。

还有一类思考方式就是，在日本也广为人知的“瓶盖论”。内容大概就是，如果美军基地撤走的话，日本将有独自进行军事大国化（战前回归）的危险性，因而对美军持有军事决定权这一事态抱有肯定立场。

但以上两类论述，在中国内部似乎并没有展开活跃的论争。此外，在 2012 年发生钓鱼岛问题时，日本政府为确认钓鱼岛是否在日美安保条约涵盖范围之内而与美国政府进行两国间的照会。对于这一举动，中国政府以“他国无权干涉”来批判的反应是非常有启示性的。中国政府的批评，看起来是期待日本人的“独立”思考和行动。

在过去的“1960 年安保斗争”当中，事实上也有与刚才所说的两类问题（是独立还是“瓶盖论”）相似的论争。这是与日本所处位置相关的问题。也就是说，当时的日本是“从属美国”的状态，还是已经“以帝国主义的形态而自立”了呢？日本存在一个主要矛盾：日本是“从属于美国”，还是已经处于“帝国主义而自立”的阶段——有这样

的两个不同的立场。

从60年代后半段开始，日本在东南亚进行贸易投资，这也是具有预见性的“日帝自立”论在理论上占有优势的时期。[①] 但现在看来，究竟哪个立场是正确的并不是主要问题。重要的是，作为可能决定成长的国家的大众运动的理论背景之下，对诸如此类的议论（是从属还是独立）的反复构造所抱有的意识是十分重要的。也就是说，围绕（东亚）亚洲和日本所展开的问题——基本上还是以旧金山条约的缔结（以及与其配套的日美安保体制）而开始的冷战构造/后冷战构造相类似的历史基础上所发生的论争。

回过头来看，在“1960年安保斗争”时期，还有一个大型的大众运动值得提及，即以三井三池煤矿争议为中心的劳动运动。从之后的情况来看，三井三池斗争可以看作60年代中期的“能源自由化”政策决定性地令煤矿逐渐消失殆尽的前兆。实际上，“能源自由化”政策推行的同时，日本国内逐渐饱和的资本和生产设备逐渐向海外转移的动向也日益明显。

当时有一件引人深思的事情，即在战后日本，日本的煤矿作为亚洲劳动力（朝鲜、中国以及冲绳等地）的集中地这一事实不断被挖掘，并衍生出一种思想运动（文学）。谷川雁在九州主导的“社团村”运动，对当时所面临的劳动运动抱有参与的态度，对曾经与亚洲的每个人都紧密相关的煤矿现场这一事实不断进行“发掘”。

就前述三角构造而言，“1960年安保”确实是被立宪主义所支配的运动。但也可以说，同一时代的“劳动问题”与“亚洲连带”思想，无可否认也与其紧密相连。谷川雁的长兄谷川健一强调了发生水俣病的不知火海（八代海）与亚洲海域相连的历史事实。为近代的产业垄断势力所苦的人们开展的斗争，也被置于亚洲的脉络之中。

---

① 在日本国内总资本当中，外国资本的占有比率只有3%左右。与其他国家相较而言，这个比率是非常低的。这也是日本新左翼所说的“日帝自立论”的一个证据。也就是说，在日本国内虽然不处于经济殖民地的状态，但当日方资本投入国外市场时，就会受到美国的牵制。例如在1990年代，由日本独自构想的，以“日元”为中心而建立的与东南亚所组成的经济圈构想。在当时，马来西亚的马哈迪·莫哈末首相和新加坡的李光耀对此表示赞同。但这一构想最终因美国的干涉而受阻。

四　基于冲绳视野的分析

如今，反对冲绳边野古美军基地建设的运动与“2015 年安保斗争”成为 2010 年代的焦点，过去“1960 年安保”与三井三池煤矿争议也有着相似的关系。划时代的运动并不是单独存在的，而是与同时代的诸多运动一起，构成像“星座”一样的形态。

如果说，“2015 年安保”在日本的高压政策背景下隐含着“中国威胁论”的主题，那么，最前沿的地方就是冲绳。以 2012 年夏天引起轩然大波的钓鱼岛国有化问题为发端的“领土问题”，集中在布满美军基地的冲绳海域。众所周知，在冲绳建设美军基地的表面理由是，“中国威胁论”以及受到朝鲜半岛“有事”的牵制。同时，冲绳曾经是中东地区军事行动的中转地带的据点，在那里“领土”问题被不断重新书写。

但引人深思的是，在面临所谓“威胁”的最前沿的冲绳，如今来自韩国、中国大陆以及台湾的游客不断增加。现在冲绳经济最值得期待的收入，来自以亚洲游客为主的观光业，这一部分的收入甚至已经超过冲绳美军基地经济的规模。在日本，“中国威胁论”引起了“不得不实施安保法制”的气氛，在经济生活方面，冲绳的现状却具有倾向亚洲的特点。从这种情况下的冲绳来看，所谓“中国威胁论”实际上已经自然而然地被抑制下来；从某种意义上说，事实上已经逐渐空洞化了（当然，对于在钓鱼岛附近渔场工作的渔业相关人员来说，依然是十分现实的问题）。

回顾“2015 年安保运动”，我们可以得知，在国会前游行的运动参与者中，可以窥见反对边野古新基地建设的群众不在少数。运动参与者中的大多数都抱有“安保问题”与冲绳基地问题相关联的意识。在边野古基地大门前抗议建筑材料搬入的人群中，也有他们的身影。我们不得不承认这一事实的重要性。前面提到的 SEALDs 学生团体也奔赴冲绳边野古地区参加反基地运动。这种形势，可以说是日本的运动的一个潜在希望吧。①

---

① 东京大学小森阳一教授指出，SEALDs 学生团体的主要参与者中，出生于冲绳的人不少，这是东京国会前行动与冲绳边野古斗争运动能够相互关联的一个契机。虽然 SEALDs 主要部分已经解散了，但是冲绳 SEALDs 没有解散，继续独自展开活动。

但所谓冲绳问题，不单是指美军基地撤离这一特殊问题。从更广阔的视角来说，在第二次世界大战之后，支配冲绳经济系统的美军基地以及基地相关产业，已经使冲绳的经济发展变得十分畸形。从这个意义上讲，冲绳问题其实是与劳动和生活息息相关的根本问题，特别是与经济民主化相关的要求“平等”的阶级问题。另外，反对冲绳美军基地建设运动的参与者的第一理念就是，冲绳的和平与亚洲的整体和平是密切相关的。

不过，通往东亚和平的道路，实际上依旧险峻。需要引起大家思考的问题是，在20世纪90年代冷战结束之后，在社会主义阵营瓦解并为经济全球化浪潮席卷之后，我们的生存空间与时间观有了怎样的变化。

如今主宰世界的权力已经被分割为几个部分，并在无秩序地运动着。中国学者汪晖论及台湾发生的反“服贸协定”运动时曾指出，在当下世界，政治力、军事力、经济力以及金融力这四种力量一面各自不断地运动，一面不断向各个地区撞击。例如，吸引了包括中国大陆来的亚洲游客的冲绳，也是抵抗作为“中国威胁论”堡垒的美军基地的区域。这是非常讽刺的情景。

从这个意义上讲，冲绳是政治力、军事力、经济力和金融力最缺乏平衡、力量关系最为扭曲的区域。那种认为冲绳能够改变日本的机会主义的说法，是不正确的。应该说，为了让我们生存的世界变得更美好，冲绳的视角不可欠缺。这种态度是十分必要的。

五　结语

最后，我从自己在官邸面前游行的经验出发，谈一谈感想。我现在以教师的身份在大学教书，很自然会关注SEALDs参与者以年轻人为中心的演说。他们的演说一是缺少亚洲视点，二是没有从自身生活展开论述，而是以立宪主义的名义并略带演绎。我对这两方面的感触比较深刻。

从演说本身来看，从他们与以前的年轻人团体的不同之处，可以窥见世代之间意识的落差，以及试图填补这一落差的情感和行动。我觉得，在演说当中所表现出来的对过去几场运动的尊敬，是SEALDs活动

推动议会内在野党团结的主要原因。

但最让我感动的不止于此。在年轻人的演说当中可以看到，日本的“政治教育”十分低调，总的来说略显幼稚。但还是出现了让我惊叹的瞬间，即年轻人朗读战后宪法的瞬间。年轻人口中发出的略微弱的声音，表现了坚持与宪法原则相关的战后精神的努力，以及继往开来的努力。另外，“声音”的表达，铭刻在身体当中。这也许是我的一个错觉，但当时我确确实实有这样的感觉。也可以说，这是战后宪法自身所发出的，希望年青世代“来阅读我吧”的欲望之声——我对此十分感动。

这次演讲或许带有一点儿启蒙的态度。演讲或许主要从缺乏亚洲连带与劳动（生活）的视角，从“欠缺状态”的视角来把握以立宪主义为主旨的“2015 年安保运动”。但也可以从相反的角度分析这一问题。

第一，如果我们希望劳动（生活）能够变得更好，就需要拥护立宪体制。方才虽然提到日本工会的组织率低下的问题，但并不只是希望从这里出发，单纯提高工会的组织效率。从根本上说，如果社会内部缺乏能够发挥适当机能的中间团体，劳动（生活）主体的出现被切断，就难以孕育冷静的政治判断力。举一个极端的例子，没有住宅和工作场所、被称为“网吧难民”的年轻人的动向。这个问题完全可以看作新自由主义的结果。这也是因为，政府几乎不考虑外部世界的动向，而是以“解除限制”和“合理化”等借口推动既有中间团体的解体。

在新自由主义不断吞没社会、社会（中间团体）急速瓦解的今天，更需要创建具有自发性的、富有创意的中间团体。这个过程实际上需要法律支持，也需要发挥正常的立宪主义的作用。

第二，为了亚洲连带，日本需要拥护立宪主义。首先，为政者不能任意妄为（或对霸权唯命是从），发展被称为“安全保障”的军事霸权。通过这次“2015 年安保运动”，立宪主义逐渐从人民的角度，对为政者的肆意行动构成约束。这也被看作本次运动的最大成功。事实上，在亚洲连带之中也需要如此。当今的全球化经济不断将世界引向新的分工体制，东亚内部诸国以及诸地域社会的关系的日益紧密，也激起了相互间歧视的情感。

这里有一个思考方向，那就是国家地域之间可以参与到对方的政治

决定当中，这种（超越主权的）方式的合理性确实存在。但在当前，主权国家门槛颇高，这种想法事实上不可能被采用。在东亚共同体还没有形成的今天，不可能超越国家主权的边界进行“讨论”和“投票”。但为了实现东亚之中的“永久和平”（康德），实际上这种框架是有必要的。实现这一做法的条件是，各个主权国家（以及准主权国家）都有必要拥护立宪体制。

在我看来，与这一想法最相近的是冲绳思想家川满信一起草的《琉球共和社会宪法C私（试）案》①。迫于篇幅所限，这里不能充分说明。② 我实际上也是由这一宪法所触发而联想到立宪主义、亚洲连带与劳动（生活）问题的三角构造。可以说，冲绳的运动及其所孕育的思想，以及与日本立宪主义的关系，成为教导我们如何面向未来的一面镜子。

---

① 关于川满信一氏所著《琉球共和社会宪法C私（试）案》，中国学者孙歌曾深入论述其内在价值。参见孙歌《冲绳现代史中的诗性理想》（http://asiabiennial.gdmoa.org/home/Exhibition_information/Exhibition_2014/13/speak/speech_6/20151210/30769.shtml）、《走出主权的迷误——冲绳民众的实践及启示》（http://www.aisixiang.com/data/61037-2.html）、《冲绳与战后东亚史》（http://history.sina.com.cn/his/zl/2013-05-10/100038011.shtml）。

② 参见《琉球共和社会宪法的潜在势力》（『琉球共和社会憲法の潜勢力』，未来社）。

南非“学费必须下降”运动和“人民教育”道路的失败

蒋　晖*

摘要：南非非国大（African National Congress）在1994年从革命党转变为执政党之后，在教育系统积极推行其“人民教育”的理念，这包括实行免费教育，但由于整个社会的阶级结构和经济关系没有发生实质性的改变，因此新南非的教育体系也没有实质性改变，它以仅次于香港和新加坡的年薪水平来维持其教师队伍，用这种成本高昂的教育体系来实现教育的平民化理想，自2008年后渐渐到了顾此失彼、捉襟见肘的地步。本文通过研究从2015年开始出现的民主南非最大的学生运动，探讨南非“人民教育”道路在全球化自由主义经济时代的碰壁，并理解21世纪学生运动的特点及其对一个社会实现其教育公正的积极作用。

关键词：人民教育　全球化　教育公正　南非道路　社会运动

Abstract: After it transformed in 1994 from a revolutionary party to the ruling party, the African National Congress actively promoted the conception of “People's Education” in the educational system, which includes free education. As the class structure and economic relations of the whole society did not change, however, the educational system of new South Africa did not accomplish any substantial improvement. It sustained a body of teachers and faculties with an average salary only

* 蒋晖，清华大学人文与社会科学高等研究所特约研究员。

lower than that of Hong Kong and Singapore and attempted to popularize education with such a costly educational system. The efforts have encountered great difficulties since 2008. This article studies the largest student movement in democratic South Africa since 2015 to analyze the failure of "People's Education" in an era of global liberalist economy and to understand the characteristics of a 21st - century student movement and its contribution to educational justice.

Keywords: People's Education Globalization Educational Justice South Africa Line Social Movement

一 南非"学费必须下降"运动的兴起

如何理解南非近年发生的旷日持久的、举国震荡的学生要求减免大学学费的运动？目前国内一些非洲研究专家和居住在南非的华人都倾向于否定这场学生运动，因为这场运动看起来无休无止，对学校正常教学、对社会既有的安定，包括对学生的正常学习和生活都有极强的破坏力，而且一些难以控制的暴力行为也应运而生，这些都造成我们对于这场学运的负面意见。但是，我们现在更需要在南非的现实语境下理解这场学运，而不是简单地以我们的经验，即稳定才能发展，从外在评价这场运动。我们应该理解，对于一个西方式的民主法治国家，社会的不公往往不是宪法的不完善造成的，而是由于现实的经济体系、政治制度和文化传统在运行中所产生的种种现实矛盾和利益冲突，因此社会公正的实现便只能通过以重新"释宪"为依据的社会运动来完成。没有社会运动，宪法就是一纸空文，其实质无法实现。美国 20 世纪 60 年代的学生运动和社会运动便说明了这种情况。今天，南非的学生运动在很大程度上应该看成遍及世界的 20 世纪 60 年代学生运动精神在全球化时代中的非洲后殖民语境下的延续，但由于全球政治经济结构的持续变化，再加上南非特殊的历史现实，南非学运又展示出种种独特的特点。这些是我们理解南非学运必须有的观察视角。

本文认为，若要超越感性判断而对学运的发生、动力和性质做出理性分析，就必须在"南非道路"这个大的历史背景和理论命题上考虑。

只有了解1994年以后南非社会所发生的深刻变化，才能了解它今日教育危机的原因，也才能理解学运此时此刻发生的历史必然性和意义。没有历史必然性的存在都是一晃而过的瞬间，不值得引起我们的重视。但凡处于必然性之中的存在，我们就无法简单地以道德的戒律来判定，因为它本身就是道德的起源。

本文将以“南非道路”为基本叙述框架来逐步讨论学运的起源、合法性基础、性质以及运动所采取的斗争策略、组织方式、政府和学校的应对以及可能的未来。

南非“降低学费”[①] 学生运动目前尚在进行中，在此，我们先将观察到的九个特点总结如下。

第一，这是一次具有重大积极意义的、由学生发动和领导的旨在革除后种族隔离时期南非的种种社会不公现象的国家改革运动，它的意义远远超越单一的教育领域。换言之，教育危机只是千头万绪南非弊政的一种，其解决必须靠国家拿出配套改革的方案。在学运期间，南非思想界思考最多的就是教育危机所暴露出的政府公信力下降、执政能力低下、社会经济结构不合理、宗族主义没有彻底清算等一系列去殖民过程中所遗留的问题，这些问题共同造成了今日教育的危机。今日之南非，已是危机中之南非，社会不稳定的元素遍及肌体，危机不在教育系统爆发，就在其他系统爆发。可以说，南非从2008年起就逐渐进入社会动荡时期，2008年开始到2012年达到高潮的矿业工人罢工、马勒马领导的“经济自由斗士党”不断发起的土地国有化运动、政府的贪污案和总统祖马的各种丑闻、食品安全危机、几乎为全世界最高的失业率和贫富分化、最大的犯罪率等一系列的危机才是“降低学费”运动的真正的原因，也是它始终在道义上能赢得高度支持的缘由。

第二，这次学运始自经济斗争，但随着斗争的深入，学生开始一点点将其引向文化革命和政治斗争方向，其间变化可以从学运口号的演变看出。从2015年至今，这场学运的口号从“降低学费”到“免费教

① “Fees Must Fall”直译为“学费必须倒掉”，这是学生从“祖马必须倒掉”“罗德斯必须倒掉”等一系列“倒掉”运动中发明的一个名称。这里暂译为“学费必须下降”，但原文还包含“免除学费”和“改变教育系统”之意。感谢哈佛大学历史系许亮博士对该译法的建议。

育”再到“有质量的去殖民化的免费教育”经历了三个发展阶段。第一个阶段主要为具体的经济斗争，当经济目标达到了，即 2015 年 10 月 23 日祖马总统宣布 2016 学年学费零增长，学运随即偃旗息鼓；2016 年 9 月 19 日当教育部长宣布 2017 年学费增长计划，学潮遂起，方兴未艾，但以“免费教育”作为斗争目标，9 月，此次学运的中心金山大学即将上任的学生会主席基分兹·姆卡瑞（Kefentse Mkhari）出面，向学生们解释“免费教育”的内涵，他将之归纳为三点：免费、质量和去殖民化教育。其中，“质量”和“去殖民化”两条涉及的已不是教育经费问题，而是关于教育的目的、内容、手段以及为谁服务等一系列教育本土化诉求。这是由学生试图主导的文化革命和教育革命的尝试，它和经济、政治领域的去殖民化的要求遥相呼应。这决定了这次学运的基本性质：它不是在极权体制下的追求民主的政治运动，也不是抵制专制的追求学术自由的公民社会运动，而是在充分实现这些权利后所进行的实质正义对抗形式正义的斗争。

第三，这次学运不是教室造反，不是简单地反对学术权威的斗争，恰恰相反，从一开始，大批的教授学者站在学生的立场，共同呼吁国家重视教育，增加高教投资。最著名的是 500 多名学者于 2015 年 10 月 22 日联合签名支持学生运动，以及今年 10 月 4 号之后许多高校教师发起的支持学生的游行。同时，这次学运也并没有以学校管理层为斗争对象，相反，学生的策略是联合学校管理层，共同向教育部和政府施压，以实现免费高等教育的目的。但随着管理层明显和政府站在一起压制学生运动，学生不得不采取底层斗争的策略，开始联合教堂、工会、出租车司机等底层民众组织，这便使发生在高等学府的斗争带有鲜明的草根性。

第四，这场学运参与者基本上是黑人学生，某些学生领袖为印裔南非人，在斗争中，坚定支持复课的是不参加运动的白人学生，于是彼此冲突在所难免。但本质上，此次斗争不属种族斗争而是阶级斗争，是民主南非新兴利益集团和劳动大众之间的斗争。由于阶级矛盾大于其他一切矛盾，所以怀有不同目的参加罢课游行的其他学生利益团体被要求噤声，他们的利益被要求暂时搁置。比如同性恋群体和女性主义群体都要求以“免费教育”为共同斗争方向，所以此次学运和美国 20 世纪 60 年

代以亚文化命名的多元文化认同政治不同，而是接近南非传统反种族隔离斗争模式。

第五，整个学运没有出现全国性领袖，也没有统一领导和指挥，而是各个学校各自为战。当然，由于现代通信媒体的发达，学生在不同学校的沟通没有问题，所以从整体看，尽管没有统一的领导人，斗争的进程又大致同步。学生没有出现大面积串联的迹象，但这并不排除南非大学、约堡大学和比勒陀利亚科技大学的学生加入金山大学的学生运动，因为这三所大学本身因为特殊情况，并没有发生大规模学潮。[①] 可以说，去中心化是这次学运的组织特点，即除了各校学运都统一在“免费教育”这个斗争目标下，没有中心领导层；各个学校也没有等级严密的领导层，相反，学生会主席失去权威，最后各种官方头衔已经不重要，经常曝光的是那些在运动中涌现出来的领导人。这种组织方式，既有游击战灵活自主的优势，又有因缺乏统一领导被各个击破的危险。学运中诞生了众多“群众领袖”却最终没有形成最高领导层，说明这次学运还处于发展的初期阶段，政府和学校与学生领袖沟通也因为没有总领导人而产生一定的困难。

第六，因为大多数学运学生包括领导者加入不同的政党，政党对这些学生乃至学运具有一定的影响力，但从目前看，这场学运屡禁不止的原因并非政党的操纵，即它不是党同伐异的工具。相反，这是从底层自我形成的、自我驱动的，比较纯粹的学生运动。这从学运资金来源也可以看出。官方至今也没有查到学运有特殊的海外资助，或者国内其他组织的资助，而学生则自称他们有“人民资金”，即热心群众送水送饭，以最简单和实际的方式帮助学生。

第七，这场学运未能引起世界的高关注度。相比 CNN 和 BBC 大幅报道的 2015 年学运，今年的学运只在初期得到这些外国媒体的报道。除了几个国家学生发出了声援，学生极度缺乏国际援助，同时也缺乏自

---

① 2016 年 10 月 21 日，南非约堡中国总领事阮平组织召开中国在南非的学者座谈，了解近期学运情况和中国留学生所受的影响，参加座谈的有金山大学数学系郭宝珠教授、罗德大学地质系赵宝金教授、比陀理工大学工程系郇忠杰教授、南非大学工程部教授刘歆颖教授、约翰内斯堡大学工程系孙艳霞教授，上述几所没有停课学校的信息便是在座老师提供的。笔者亦感谢各位老师的发言对本文写作的启发。

己的刊物、自己的电台、缺乏宣传自己的方式。斗争领导者明显缺乏斗争的经验，斗争无法做到有理、有利、有节，他们也缺乏组织管理经验，许多骚乱无法控制；在10月10日之后从校园进入街道斗争后，局面似乎失控，学运学生不知道以什么策略对抗警察，不知道革命发展的步骤和远景是什么，因此政府逐渐占据舆论的主动，局面开始被逐渐控制。

第八，此次学运最根本的斗争策略是以瘫痪学校运行的方式来逼迫学校认同学生的主张，其做法就是持续罢课，致使该学年的学生无法毕业，让学校和社会都无法承受如此惨重的代价，故而，从9月学运开始，这个目的就已经明确下来。这个战术来自黑人反种族隔离斗争的经验，采取的是让国家各方面机能停止运行而不是直接的暴力推翻，是当时黑人实力不济而不得已为之的战术，它导致博塔政府全面战略的产生。它使得白人政府在社会、经济、外交领域毫无作为、一筹莫展时，只能通过调动警察来镇压。这种情况和今日学生处境有着极大相似性。如果政府只是一味动用警力来镇压运动，而不能通过总统的介入来整合各种资源尽可能满足学生的要求，那么南非今后的政局将更不稳定。未来的学运随时可能爆发。

第九，这场运动展现了或可彪炳史册的新南非出生的第一代学生的斗争（1994年之后出生的孩子成为free-born一代）精神，自始至终，学生都坚持以我为主、学生治校的精神。南非新一代的领导者未来将秉承这种独立自主的、关怀底层的斗争精神。

学运来临之际，笔者正在南非金山大学访学，所以有机会近距离地对这场学运进行观察。但由于学运几乎遍及南非所有高校，而不同地区经济、教育发展的程度不同、历史文化氛围不同、师生来源不同，会造成各个地区的学运在组织上、方法上都各有特色。本文主要依据对学运中心金山大学的观察和研究，其他学校一些具体变化当由不同学者指出。

二 “南非道路”的危机

自曼德拉领导的国大党在1994年取代白人政权执政以来，南非

一直致力于改善黑人教育状况，加之国内经济的快速发展，彩虹国一度成为民族融合和发展的理想典范而为世界瞩目。学生运动在这个时期极为稀少，而学生是否起来“闹事”，是衡量南非政局是否稳定的重要标志。南非终结种族隔离制度斗争的高潮就是以1976年索韦托学生运动为始，所以对于南非而言，学校稳定与否，是衡量国情的一个重要参考。

然而好景不长，民主南非的学运从2009年起拉开了大幕，随后可谓星星之火，熄而不灭，直到2015年扩大蔓延成今日遍及全国的学生运动。过去历年学运大致情况如下。

2009年

2月，林波波大学学生在学生会带领下，举行要求学校改善学生生活条件的游行，结果造成学校财产的重大损失，数名学生会成员被捕。林波波地区迄今仍是受教育率最低的南非农业州。

9月，比勒陀利亚大学“学生前线”反对学校指定学生会领导人的惯习，要求未来学生会组成结构要反映南非政党的代表性。背后支持“学生前线”的是国大党青年联盟、南非学生代表大会和南非泛非学生运动，从此，政党政治进入学生组织。

同月，坐落在约翰内斯堡的金山大学“学生联盟”在南非学生代表大会、国大党青年联盟和青年共产党联盟的支持下，首次发动了“反对学费增长”运动。

2010年

2月，门古苏图科技大学（Mongsotuthu University of Technology）在学生会领导下向校方提出改善生活条件和免费高等教育的要求，此次游行造成许多重大财产破坏，学生会主席杜马·恩迪卡利（Duma Nty-ikale）等多名学生被捕。南非学生代表大会再次向教育部提出免费高等教育的呼吁。

3月，南非学生代表大会再次动员约堡大学学生发动要求高教免费的游行。

10月，斯坦陵布什大学举行要求大学免费教育的游行。

2011年

2月，数千名夸祖鲁－内塔尔大学和德班大学学生因交不起学费面

临退学危险，两校学生会举行罢课，采取干扰考试的方法，要求学校承诺不许辞退学生，并降低学费。

5 月，南非泛非学生运动（Pan African Student Movement of Azania）领导开普半岛科技大学学生罢免大学校长运动，通过罢课和干扰考试的方法，逼迫校长姆扎维·谭戈（Mzawi Tanga）下台，原因是她上任没有提高任何学生福利，反而不断加收各种学杂费用。2009 年，学校游行抗议已经发生过一次。

2012 年

1 月，开普半岛科技大学在南非学生代表大会领导下，抗议 5000 兰特学年注册费。

同年，在夸祖鲁 - 内塔尔、开普敦地区等多所学校爆发抗议学校管理不善的活动，如校车服务不到位等问题。

2013 年

沃尔特·西苏鲁科技大学教职工罢工，学校下令停课 5 周，导致学生大规模抗议。

2014 年

导致学运的主要原因是国家学生贷款计划无法支持穷困学生入学：在门古苏图科技大学，国家学生贷款计划只能资助 20% 的一年级本科生；德班科技大学所得到的国家学生贷款计划可以资助 2600 名学生，但申请者达 4355 名；约翰内斯堡大学有 2170 名学生符合国家学生贷款计划申请条件却无法得到满足。①

1 月

金山大学学生抗议。

7 月

福泰尔大学（University of Fort Hare）成立于 1916 年，是第一所为黑人建立的南非大学，因此具有重要的象征意义。2014 年，校长姆瓦由·汤姆（Mvuyo Tom）公布，国家贷款资助计划资助 7199 名在校生，但仍有 2093 名学生得不到任何资助。学生抗议，学校停课。

---

① "Unpaid fee loans spark protests at Universities," http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20140130121433345.

9 月

比勒陀利亚科技大学抗议国家贷款资助计划，要求贷款必须用来资助 2500 名缺乏资助而可能退学的学生。

2015 年

1 月

金山大学学生抗议学费和注册费。

4 月

开普敦大学发动影响全国的“罗德斯必须倒掉”运动，核心为抗议民主南非的大学并没有改善种族关系。4 月 9 号，象征殖民统治的罗德斯雕像从校园迁走。此运动影响深远，夸祖鲁 - 内塔尔大学掀起废除乔治铜像运动。

5 月

斯坦陵布什大学反对学校将英语代替阿非利卡语作为学校教学语言的规定。

10 月

全国范围的“降低学费”运动爆发。

这些学生抗议活动构成近七年学运的整体，2015 年以来的“降低学费”运动应该放在这七年的学运史脉络中来理解。通过分析上面的学生运动，我们不难发现，学生所诉求的权利主要集中在经济利益方面，核心是减免学费和注册费、改善居住条件，保护交不起学费的学生不致失学。其中，要求免费教育的呼声一直穿插在历年学运中，只是在 2015 年才成为斗争的最终目标。大多数的学运都不可避免发生了警察和学生的冲突，造成学校教学设备的破坏。学生的斗争策略也有相似之处，就是采取罢课、干扰教学秩序等手段，其中最带有破坏性的则是破坏考试，如果考试不能正常进行，就会影响学生毕业，许多学分就要重修，给学校和学生都造成很大压力，依靠这种压力，学运领袖希望学校达成妥协，而学校也基本会做出一定的让步。本次学运的斗争策略也是通过威胁毁掉整个 2016 年学年来逼迫学校妥协，但与以往不同的是，因学生提出的“免费教育”超出了学校权限，故而学校无法和学生达成妥协。

现在的问题是，在过去的七年里，为什么学运频发？为什么屡禁不

止？促使它发生的社会、政治、经济和教育的原因各是什么？对这些问题不可能做出简单的回答，因为这牵扯到对过去22年新南非道路的整体反思和评价，这是南非知识界正在进行和必须完成的任务，不放在整个南非道路这个框架下思考近年频繁出现的学运、工运、社区运动、农民运动和土地运动，对社会的动荡的原因将难以给出清晰的解释，进一步改革的目标将难以明确。

何谓南非道路？说白了，其实质就是通过宪法赋予公民高度的人权，这包括结党、结社、游行、新闻自由、种族和解，但并未对种族隔离时期的生产关系和经济体系做出彻底的革命，于是只在一夜之间，南非从昨日的种族压迫转化为今日的阶级压迫，这便是南非道路的实质。从近年南非知识界的争论看，大家对现实的焦虑是巨大的，许多人幻想通过其他政党取代国大党的执政党地位来扭转南非的危局；另一些人则幻想彻底改变目前的经济秩序，以社会主义的方式将土地、矿产国有化，从而完成社会财富的再分配，从根本上改变今日南非黑人穷困的状况。曼德拉最伟大的也是难以质疑的历史功绩是他带领南非人民完成了种族和解的伟大的历史使命，使南非从血流成河的内战边缘走向了白人和黑人共建国家的道路，这个功绩实可彪炳史册。然而，即使种族和解这个立国之本现在也因为阶级矛盾的激化而遭到批评。大家质疑通过保留白人的经济利益而达成和白人的妥协，从长远看，是稳定还是动荡的条件。如果否定种族和解，则等于否定了南非道路，南非道路就是通过宪法平民权以奠定这个国家形式正义的基础。将白人之权利否定掉，就等于要以国家暴力的方式从白人手里拿走既有的经济权利，从根本上否定了新南非立国之本。从目前的南非现实看，国家还远远未到要选择这条道路的时候，但过去若干年里出现的越来越军事化的学运和工运说明，底层对国家摆放在那的一套发达的司法体系已感厌倦，放弃通过司法程序来追求自己的利益，而是采取大众运动的方式来实现目标。这种情况已经开始造成了警察——国家暴力机关——和底层民众的尖锐对立和冲突，从而加剧了南非社会的乱象。

此次学运是出现重大问题的“南非道路”的产物，这表现在如下三点。第一，学生提出了激进的教育平等观，即免费教育，反映了穷人孩子上不起学的社会问题，而本质上，这是社会阶级分化的结果。第

二，学生提出了“去殖民化”教育的主张，这是2015年轰动全国的开普敦大学生要求拆除罗德斯雕像运动的延续。罗德斯是著名的种族主义者，它的雕像在种族隔离结束20多年后还在校园屹立，表明种族主义元素还隐形于大学许多角落，而南非大学学运从2015年起开始便将矛头指向“种族和解”政策所遗留的问题，清算种族主义象征和教育的本土化成为这个方向的主要内容。[①] 第三，学运在一个长时段里持续，显示了国家在民主制度拖累下缺乏能够有效处理和化解危机的、具有担当精神的领导者，这是民主制度、底层运动和管理层三者脱节所造成的现代民主制度危机的经典实例。

从2015年开始，学运就不断激发知识界的讨论，除了那些具体讨论免费教育是否可行的观点我们暂且不论，还有大量的反思这场学运的文章。学者对学生的态度非常矛盾和复杂，对它恨之入骨者有之，对它呐喊欢呼者有之，无论采取何种态度，有一点是相同的，就是大家都觉得应该到了讨论曼德拉的遗产在今天是否已经消耗殆尽的时候了。南非的未来将如何通过消化和吸收这场学运所带来的震荡和启示而重新扬帆起航？换言之，大家关心这次学潮是否将成为南非历史的一个新的起点。

2016年10月9日，南非最著名的哲学家阿基利·姆边贝撰文《隧道里的绝望之斗》，该文面目狰狞、措辞严厉，称学运已经形成一小股“有组织的、意志坚强的军事力量，具有让学校低头服输、失去运行的能力”。他进而哀叹道：“从目前南非的司法运行状况看，通过司法程序来恢复学校秩序可能性不大，反抗者擅长利用法律去干扰和瘫痪学校，同时还避免承担法律风险。”他因此大声疾呼：“那些想复课的人请从麻木的状态中醒来，发出自己的不满之声。”[②] 该文只字不提学运的起因和正当性，而是为政府和学校背书，视学运中的学生为扰乱秩序的暴徒。熟悉这场学运过程的人知道，这篇文章发表的时间正是金山大学校方单独取消和学生谈判而逼迫学生运动从校园走向街头的转折点，

---

① 参见徐薇《“罗德斯必须倒下”运动与南非今日之种族关系》，刘宏武主编《非洲地区发展报告：2014—2015》，中国社会科学出版社，2016。

② Achille Mbembe, “FeesMustFall: A Deadly Fight in a Tunnel,” *City Press*, October 9, 2016.

而姆边贝是第一个将“武斗”的帽子扣在学生头上的思想家，他也是最早预言司法体系将对学生无能为力的学者。

另一位南非政坛的重量级人物杰伊·奈都（Jay Naidoo）却持另一种看法，奈都是反种族隔离时期南非全国总工会的缔造者和秘书长（1985～1993），曼德拉政府时期“重建和发展计划”主要负责人，自2015年学潮起，奈都就站在学生这边，表现了与主流南非政治精英迥异的担当。他也在10月9日发表文章《有罪：燃烧的校园是国家的一面镜子》，在文章中，他欲向社会传达对学运的三个看法：第一，他反对将学运中出现的一些犯罪现象看成学运失去合法性的证据，指出学运的动机和目标都是高尚的；第二，造成学运的社会原因必须追溯到1996年，当国大党精英决定放弃收回白人土地和资产重新进行社会再分配，而以稳定为借口，通过实施“黑人经济振兴法案”，迅速形成1%的黑人新贵，今日的危机就已经酝酿；第三，他提出使用高税收的方法来进行资产重新分配。[①] 奈都可以说是第一个将此番学运与失败的“南非道路”联系起来的政治家。

八个月前，在2015年学运落潮，2016年学运暗中酝酿的时候，英国工党政治家彼得·海恩在英国《卫报》撰文[②]，痛批国大党为改变黑人命运而奋斗的革命理想不再，彩虹国国运暗淡，曼德拉在墓地将难以安眠，今日之南非，到了开创新天地的时刻了。

上述三篇文章的观点比较有代表性，本文下面将从南非学运的合法性基础、南非民主制度困境、公平教育的危机和去殖民化三个方面来尝试讨论这次学潮的起因和性质。

三　南非“学费必须下降”运动的合法性基础

南非学生要求“免费教育”，这并不是学生单方面提出的空想社会主义理想，而是与南非宪法精神和执政党党纲大致吻合。这样学生的要

① Jay Naidoo, “Guilty as Charged: Burning Universities are a Mirror of Our Country,” *Daily Maverick*, October 9, 2016.

② Peter Hain, “Mandela's Rainbow Nation has Gone from Hero to Zero, Can It Reclaim His Legacy,” *The Guardian*, Feb. 4, 2016.

求本身具有高度的合法性，这就是为什么非国大当局被搞得焦头烂额的同时，还要打落牙齿往肚里吞，在道义上声明支持学生，无论祖马还是教育部部长都不断做出这类表态，之后才是对学生的告诫，说明这个目标在南非现有的经济状况下无法实现。

正是这种天然的合法性，使得即使这次学潮失败，但只要南非一日未实施免费教育（至少穷人免费教育），学潮就一日不会最终完结。从2009年学潮爆发至今，在强大的要求“教育免费”的压力下，国大党并没有试图修改自己的党章，以取消免费教育这个政治目标，而是进一步明确了这个目标，因为国大党作为执政党的合法性部分地依赖这个政治诺言。2013年，国大党第53次全国大会明确提出从2014年逐步实现穷人孩子免学费的施政纲领。党的决议在“高等教育”条目下赫然以斜体字提出党的教育目标：“在南非实施穷人免费高等教育。”随后，决议指出：“（1）对来自贫穷和工人家庭的孩子从2014年起分阶段实施免费高等教育的政策已取得关键进展；（2）高等免费教育的政策草案已经完成，下面将广泛征求各方面意见，特别是考察其将造成的社会和经济影响，同时也将咨询财政部的意见。因此决议如下：2013年年底本科生免费教育的政策将最终出台并付诸实施。”①

然而，国大党并没有实现自己的诺言，2014年没有任何实现穷人孩子免费教育的政策、方法和实施办法出台，同时高昂的学费和低迷的经济导致越来越多的家庭不堪学费的重负，这才有了2015年全国性的游行。2013年，国大党全国大会拟定的党章也是迫于学潮压力，关于教育免费的部分才公开于世，但许多文字错误都无更改，可见国大党对这部分态度草率，并不认真。

1995年颁布的《自由宪章》乃国大党的党章，亦是南非1996年新宪法所依赖的基础文件之一。《自由宪章》关于教育的看法，具有强烈的社会主义色彩，其核心主张是国民教育的权利需要由国家来保障，其条款曰：“教育对所有的孩子应该是免费的、强制性的、普遍的和平等的；高等教育和职业培训应该向所有人开放，国家提供补助并根据成绩

① “African National Congress：53rd National Conference Resolutions，” http://www.anc.org.za/docs/res/2013/resolutions53r.pdf，p.74.

发放奖学金。”这个条款说得很清楚，国大党的教育目标是免费教育，国家在高等教育方面将通过津贴和奖学金的方法保证孩子享有高等教育的权利。依据这个条款，即便是富有的学生，如果成绩好，也可以得到国家的奖学金。国大党2013年的教育决议是对《自由宪章》的承诺的具体实施。①

1996年，国大党执政之后颁布的首个宪法，则是这么规定“进一步教育”的，其条款29（1）（b）曰：“每个人享有接受进一步教育的权利，国家必须通过合理的方法使得进一步教育可以逐步为人民所获得并享有（available and accessible）。”②“进一步教育”在南非虽然指高中阶段的教育，但因宪法没有提及高教，所以在对宪法此条阐释中，高等教育也算进一步教育。这里面的关键是何谓“逐步为人民所获得并享有”，即执政党应该如何实现宪法关于“逐步获得并享有”的条款。南非人权委员会在1999/2000年发布的“第三次经济和社会权利报告”中，对宪法29（1）（b）进行了详细阐释，特别是围绕宪法的修辞“逐步获得并享有”做了说明。因为此说明对理解“降低学费”运动至为关键，所以转引如下。

宪法中使用的“逐步获得并享有”的说法在原则和意义上等同于“逐步实现”。这意味着国家必须快速实现在有效资源内使所有人可享有“进一步教育”。《经济、社会和文化权利国际公约》条款13（2）（b）规定，“进一步教育”必须在现有的资源条件下通过一切适当途径公平地向所有人开放。尽管为条件所限，国家有义务采取合理的手段使这个权利可以为每个人享有并有途径享有。“经济、社会和文化权利”委员会对“合理的手段”的解释是，国家必须证明为实现目标，其所使用的手段“审慎、具体并且目标清晰”。国家必须拿出明确的方案去成立进一步教育和培续机构以及高等教育的机构。在南非语境下，国家需要持续资助高等教育机构但不能干涉学校的学术自由；它也必须资助学生使他们可享受高等教育。

---

① “African National Congress: The Freedom Charter,” https://www.marxists.org/subject/africa/anc/1955/freedom-charter.htm.

② 南非1996年宪法“人权法案”中关于教育的条款如下：http://www.gov.za/documents/constitution/chapter-2-bill-rights。

委员会成员对“逐步实现”的解释是，国家应该高速、高效地保障教育权利。无论在何种情况下，国家都不可没有约束地拖延权利的完全实现。①

从上述文字可以看出，人权委员会对宪法有关教育条款的理解，其重点不是放在“免费教育”上，它没有逼迫国大党明确“免费教育”所指的范围和对象，只是针对穷人实施教育免费还是对所有的公民实施？人权委员会强调的是如何实施，因此这段文字的关键是两点：第一，它指出享受高等教育是公民的一项基本权利，国家必须加以保障；第二，也是重点，它要求国家必须给出时间表，拿出翔实而稳妥的方案高效率地将这项基本人权落实下来，保证所有公民都可享有。南非的问题就是美好的东西都滞留于纸上，往往在现实中姗姗来迟。所以，人权委员会将“逐渐实现”作为论述之要点。

除了执政党，南非另外两个大党共产党——和经济自由斗士党——都奉行社会主义制度。经济自由斗士党在党章里明确写明以“免费的有质量的教育、医疗、卫生”为奋斗目标。② 南非最大的学生组织“进步青年联盟”经过改组，最终形成“共青团”“非国大青年联盟”“南非学生大会”三位一体的学生组织，该组织常年积极推动在南非实施免费教育。

从上面的情况可以看出，整个“降低学费”运动选择“免费教育”作为口号，一方面并不违宪，而是高度契合宪法的精神、国大党的党章和执政党的施政计划；另一方面，它比上述文件带有更为激进的“绝对平等”的色彩，即当非国大准备完成穷人免费接受教育的施政计划的时候，学生则要求全面免费，这导致整个知识界形成大讨论，即免费教育是否可行。③

---

① 人权委员会表明的“3rd Economic & Social Rights Report”，http://www.gov.za/sites/www.gov.za/files/3rd_esr_0.pdf，第82～83页。

② 见《经济自由斗士党党章》：http://www.economicfreedomfighters.org/documents/constitution/。

③ 南非教育界基本形成免费教育不可行的共识，主要原因如下：国家资源不够；与其率先实行高教免费教育，不如保证基础教育的优先发展；即使实行免费教育，也是纳税人出钱，这将造成分配不公；免费将使学校缺乏激励学生的机制；免费的主要受益者将是富人，因为富人孩子考入大学的比例远远高于穷人家的孩子；即使免除学费，住宿费、生活费和书本费依然是笔负担；等等。

无论如何，我们可以得出如下结论：这次学运的政治目标和宪法精神以及国大党的治国理念并无相悖之处。因此，学生和政府之间的紧张不是源自政治或教育理念上的冲突，而是理念与具体施政的冲突。因此解决的办法不是镇压学运，而是国家认真思考自己的承诺，尽快拿出相关政策，只有这样，学潮才会停止。

四　宪政、民主与治理的危机

学生抗议所采取的直接民主方式对南非的自由主义制度提出了严重的挑战，于是南非到底要哪种民主，便被提了出来。从2012年马里卡纳工人反抗就显现出底层在走投无路的时候，不再通过现有的民主程序来维护自己的权利的倾向。南非高度发达的工会在民主社会里已经丧失过去的斗志，逐步官僚化和阶层化，工人管理人员位高权重，工资由企业发放，遂和企业利益结为一体。在马里卡纳工人游行的时候，是工会而不是公司首先向工人开枪。因此，马里卡纳工人的反抗，以绕开工会，自选领袖来进行[①]；这次学运显示官方认可的学生会已经不起主要的作用，谁是英雄，学生就跟谁，而且学生拒绝通过法院去否定教育部长增长学费的要求。这一切给人无法无天的印象，但暴力是表象，背后真正的对立，是大众民主和自由民主两种不同形式的对立，是人民理念和公民理念的对立。著名学者理查·彼得豪斯发表文章《崛起的民粹主义填充了自由主义内在的裂缝》，此文将学生和工人运动所代表的民粹主义追根溯源，在民主南非的历史中找到了它的起点，即祖马总统以自己的祖鲁人身份，在选举中大打“族裔”这张身份牌，先后在国大党主席选举和总统选举上战胜了西化的崇尚自由的前总统姆贝基，后来又打这张牌，居然在法庭上为自己犯下的强奸罪行辩护成功，因为他将之解释为祖鲁的一种性文化，所以在法庭外赢得众多祖鲁男子的支持。彼得豪斯指出，南非历史的民粹主义在运作时造成了族裔、性别、民族等分裂，

① Greg Marinovich, *Murder at Small Koppie: The Real Story of the Marikana Massacre*, Penguin Random House, 2006.

因此是不可取的。[①] 言外之意，南非愈演愈烈的民粹主义构成对秩序和正义的严重挑战，在这点上，学运的危害必须加以批判。

而 *City Press* 报纸的总编辑蒙迪·马卡亚[②]则有保留地欢呼这场学运所展现的“人民的力量”：他说这场学运让人想起 20 世纪 80 年代，那时处于斗争中的南非人民发展出了“人民力量”这个概念，因为在当时的司法机制里，南非黑人不可能通过法律途径来寻求改变自己的命运，而“人民运动”便成为当时唯一的选项。各种社会力量被通过各种合法或秘密的方法组织起来，这包括学生组织、工会组织、教会力量、公民社会力量等，最终白人政府基本处于瘫痪状态，于是博塔政权只能依靠国家机器来对付“人民的力量”。这似乎就是今天学运的写照。与彼得豪斯不同，马卡亚对民粹主义式的“人民力量”的历史意义给予了积极的肯定。他的想法具有极大的普遍性，这也是令今日南非知识精英深感矛盾的地方。一方面，民主新南非的创建是依靠“人民的力量”才得以完成的，没有人民运动，就没有旧的制度的终结，因此，新宪法才对公民的各种政治权利给予十分充分的保护。在一定意义上说，南非的宪法是承认造反有理的，或者是关于造反有理的宪法。今天，在任何一个国家，大概都难以看到像南非人民这么过度利用宪法来保护公民政治权利的，也没有任何一个地方，宪法对动荡和无序采取如此宽容的态度，这当然是令南非人感到无比骄傲的制度设计。即使乱象如斯，整个知识界还是对自己的民主制度没有异议。但另一方面，因为各行各业都不断举行罢工和示威游行——据统计，2008 年至今，每年平均 200 万人游行抗议[③]，已经对国家的经济和日常生活造成了极大的干扰，这个国家为“人民的力量”所付出的代价也是巨大的。目前南非的困境是，这种从底层爆发的人民运动基本都是正当的，但政府越来越无力解决这些经济和政治体系产生出来的矛盾，于是民众的情绪越来越激烈，最后经常不可避免地造成流血冲突。日久天长，这种等待事件

---

① Richard Pithouse, “Populism Rises to Fill the Gaps in Liberalism,” *Mail & Guardian*, October 7 – 13, 2016.

② Mondli Makhanya, “Is the Force with us Again?” *City Press*, October 9, 2016.

③ Piet Coetzer, Stef Terblanche, “Escalating Protests: Rising Revolutionary Climate Building in South Africa,” *Leadership*, Feb. 5, 2013, http://www.leadershiponline.co.za/articles/escalating-protests-4437.html.

升级再以宪法的名义依靠警察来镇压运动开始成为政府依赖的解决问题的模式，所以现在的南非被许多人批评又回到种族隔离时期。南非给我们的教训因此是，伟大的宪法只能带来形式正义，实质正义必须靠人民运动来获得；但如果只有人民运动和宪法，不但人民运动的目的无法达到，宪法的形式正义沦落为各种动乱的保护伞，以至这个国家的宪法使国家处于一种自杀状态。造成这种局面的根本原因是政府的弱势，它不能成为社会矛盾的有力解决者，于是执政党为维持自己的权力，最后便只有武力镇压一条路可走。

因此，马卡亚在文章后半段指出，学运已经取得了阶段性胜利，真该见好就收，然而，因为政府已经完全丧失了公信力和领导力，对学生的要求缺乏建设性的解决方案，总是学生逼一下，自己动一下，让学生感到许多许诺都是空洞的；而各个大学的管理层也对学运一筹莫展，除了在媒体上打些舆论战，并无力回应学生的根本要求，这样学运便似运行在权力真空里，因为没有摩擦力，所以难以自我停止，便惯性地运行下去，好事变成了坏事。南非的各种运动都经常沦为这种可悲的结局。

总之，宪法权利、民主法治、人民力量、政府职能这些问题缠绕在一起，成为思想界反思之重点。

五　教育公平/去殖民化的危机

这次学生闹事，可见南非教育系统出了大问题，然而，冰冻三尺非一日之寒，今日之问题既是殖民主义留下的祸根，又是南非新政府乏力解决的结果，归根结底，其核心问题就是工农子弟上得起学、接受得起高等教育的问题。在南非，学费高昂，穷人孩子根本无法承受，政府辅以学生贷款和企业赞助，然而政府资金有限，不能满足所有有就学需要的穷困学生，加之经济不景气、失业率高，毕业后的孩子许多无法找到工作，因此无力偿还贷款，身负巨债、负担沉重。同时，欠债不还，国家学生贷款资金坏账连连，运行越来越差，学生可借贷数额越来越少，更多的穷人孩子拿不到贷款只好辍学，如此恶性循环，形成死结，造成今日学生运动之直接原因。学生提出国家免费教育，意味着让政府肩负保证穷人孩子上学的责任，然而随着下面的分析我们将看到，这条道路

终将难行，其根本原因是，教育在今日之南非是生产巨大贫富差别的摇篮，而今日教育之危机就是贫富差别过于巨大造成的，如果不从根本上铲除贫富差别，就不能从根本上解决穷人上不起学的问题。不改变这种制度，国家无论如何加大对学校的投资，都实际是在进一步制造阶级分化，因此只会加重危机。如果期待南非可以迅速成为北欧式的富足国家，那大概是极不现实的期望，因为国家的富足和发展根在人才，现在和在未来一段时期将不断上演的学运已经在某种意义上让大学瘫痪。

说起南非的高等教育，那是有傲人的成绩的。2016 年《泰晤士高等教育增刊》评出的前 12 所发展中国家的顶尖大学，南非大学占了三所（南非开普敦大学第四，排在北大、清华、莫斯科国立大学之后，南非金山大学第六，排在台湾大学之后，南非斯坦陵布什大学排在第 11 位），而巴西大学上榜的仅有一所，俄罗斯一所，印度的大学和其他非洲国家大学没有进入前 15 名。[①] 2015 年，非洲 16 所研究大学组成联盟，其中南非大学占 6 所。2013 年，从非洲其他国家来南非留学的学生有 53800 名，来自非洲之外的学生有 11922 名。[②] 南非大学有许多在国际具有领先地位的研究，如医学、考古、人类学、采矿和环境科学等。现在旅居南非的一些中国科学家都是在 20 世纪 90 年代来南非研究采矿业的。北京大学有与开普敦大学医学院合作的计划，这些都说明南非的高等教育确实有一定的实力。

然而，南非高等教育的辉煌成就都是在种族隔离时代奠定的，给人印象最深的是南非医师克里斯蒂安·巴纳德在 1967 年 12 月 3 日成功完成的首例人类心脏移植手术，此段佳话后来被写进简·泰勒的小说《移植人》[③]；曾在金山大学执教的戈迪莫也是在 1991 年获取诺贝尔文学奖的。种族隔离结束后的 20 多年时间，支撑南非学术界的依然是旧体制培养出来的学术精英，相反，年青一代则成长缓慢。而在接下来的十年，南非将有 4000 名教授和副教授到 65 岁退休年龄，占教师队伍的

---

① BRICS & Emerging Economies Rankings, 2016: https://www.timeshighereducation.com/world-university-rankings/2016/brics-and-emerging-economies-0#!/page/0/length/25/sort_by/rank_label/sort_order/asc/cols/rank_only.

② Nasima Badsha, “No-Fee Universities will not Serve Us Well”, *Business Day*, October 5, 2016.

③ Jane Taylor, *The Transplant Men*, Jacana, 2009.

27%，他们中的一半是这个国家最优秀的学者，十年之后，南非学术界将变成什么样，还很难说。可以毫不夸张地说，现在南非高等教育还在吃过去的老本，而新体制并没有带来学术质量的明显提升，反之，引来种种不良的后果，现在南非的知识界普遍缺乏创新性，过去20年南非学术界没有找到新的知识创新点，等等。

为什么在过去20里，南非大学科研质量明显下滑？这是由多方面原因造成的，其关键点是，种族隔离时大学的辉煌是建立在对黑人进行残酷剥削的殖民体系上的，它是殖民体系的产物，因为这个体系保证在大学可以实行精英教育，大学不需要为77%的黑人接受教育服务，而只为占11%的白人服务，所以资源充分，同时社会义务轻。种族隔离结束后的教育一下子变为重黑轻白，大学成为改变黑人命运的机制，因此从理念上，从过去的“精英教育”模式变成了今日的准工农大众教育模式，这导致大学在教育对象、教育目的和教育者三方面都要做出重大调整。教育对象：以黑人为知识受众的主体；教育目标：让全体南非公民（主要是黑人）完善自我、获取服务生活的技能、增进国家认同；教育者：大幅度增加黑人、女性和不同族裔学者的比例，以基本符合他们在社会中所占的比例。从1994年到今天，教育改革的结果是显著的：黑人学生的数量大幅度增加。1994年，黑人学生在大学的比例是40%，到了2011年则升到了81%；白人教师在1994年占87%，到了2012年，则降到了53%。[①] 教育迅速平民化的完成必须有配套的体制支持。然而，南非的问题就出在这，南非新政权并没有改变社会的经济关系，也没有根本触动大学的运行机制，它依然使用殖民时代所遗留下来的物质条件、知识体系、教师资源和教授的高薪标准来为工农子弟服务，这立刻导致如下几个严重问题，也就是造成此次学运的关键原因。

第一，教育资源出现严重不足。

南非人口从1994年的3828万增长到2016年的54791万，几乎增

① 见南非高教委（Higher Education South Africa）给高教委政治局递交的2014年报告“HESA Presentation to the Portfolio Committee on Higher Education and Training”, March 2014：http://www.universitiessa.ac.za/sites/www.universitiessa.ac.za/files/South%20African%20Higher%20Education%20in%20the%2020th%20Year%20of%20Democracy_5%20March%202014_0.pdf，第1、2页。

加了快一半，而南非制订的“2001 年国家高教计划”则要求，2016 年入校大学生应该占全国 20～24 年龄组人口的 20%，而 1994 年，这个比例是 17%，也就是说，在南非人口增长近一半的情况下（主要是年轻人），南非大学录取学生的比例不但不降低，还要升高，那么负担就等于增加了两倍（有增长三倍的说法）。实际上，1994 年大学生人数才是 47 万，至 2016 年已有 100 万人，即增加一倍以上。面对如此汹涌而来的学生，南非扩建了几个新学校呢？只有两所。新南非政府采取照搬全收殖民体系准备好的高教系统，只是做了一些合并的工作，2001 的时候，过去的 21 所公立大学、15 所学院、120 所职业教育学院、24 所职业护校和 11 所职业农校合并为 23 所综合性大学，而新创建的高校只有两个，这样形成南非拥有 25 所公立大学的布局。[①] 在基本保持过去的物质条件的情况下，却要让大学接纳比过去高出一倍的学生，结果会是什么样？结果就是教育资源严重不足。以宿舍为例，根据教委委派的工作小组的调查，南非 2010 年 22 所大学学生公寓只能解决 22% 学生入住，其中大一学生得到公寓的为 5.3%。[②] 欧洲大学学生大部分不住在学校，但南非的情况比起欧洲情况有着巨大的不同。贫穷孩子的家里根本没有读书的环境，从家到学校之间往返的交通费又是笔不菲的开销，因此，严重缺乏校舍已经成为南非学生不能安心读书的一个重要原因。有幸得到学生宿舍的学生，就必须支付昂贵的宿舍费用，2010 年的平均住宿费为带三餐服务的 30724 兰特，不带的 13283 兰特（xviii）。得到学生公寓又能获得学生贷款的比例是 71%（xvii），为住公寓而贷款的总数从 2006 年的 6700 万到 2009 年的 8500 万兰特（xviii）。因此，《学生公寓设施》报告说：“学校正被分裂成可以在学校食堂吃饭的学生和不得不自己做饭的学生；营养不良和饥饿是每所大学都存在的问题。”（xvii）教育资源严重不足，目前并没有好的应对方法。因为在一个完全自由市

① 见南非高教委（Higher Education South Africa）给高教委政治局递交的 2014 年报告“HESA Presentation to the Portfolio Committee on Higher Education and Training”, March 2014: http://www.universitiessa.ac.za/sites/www.universitiessa.ac.za/files/South%20African%20Higher%20Education%20in%20the%2020th%20Year%20of%20Democracy_5%20March%202014_0.pdf, 第 9 页。

② http://www.justice.gov.za/commissions/FeesHET/docs/2011 - Report - MinisterialCommittee - ReviewStudentHousingSAUniversities.pdf, xvii 页.

场化的社会里，学校要想扩大占地面积来盖学生公寓，成本费用极大，这笔钱从哪里来？从国家来？国家有这笔经费吗？从学生学费来？那不是穷人孩子更加上不起学了吗？从1994年起，南非政府确立了“人民教育”的教育方向，但没有找到进行人民教育的途径，单纯合并旧有的大学机构，可以铲除教育的不平等，形成全国统一的高教体系，但很明显，殖民体系建立起来的高教资源本来就不是为人民服务的，而是为少数白人精英服务的。因此它的资源就非常有限，如果没有探索出一条新的适合南非的“人民教育”的道路，“人民教育”就是一纸空文。10月26日，教育部长在议会上提出一个解决办法，就是在未来新建3所大学和14所学院的计划，以减轻大学的现有压力。这个规划尚未得到议会的批准。[①] 如今的教育部长早已忘记自己是共产党党员了，他并没有在根本上提出实现“人民教育”的整体策略，他做的不过是一些修修补补的工作，这使人怀疑能在多大程度上改变教育资源不足的现实。

第二，大学传授的知识没有充分去殖民化。

什么是非洲真正需要的大学？这是所有非洲国家的教育在独立后都要面临的问题，而有权对这个问题做出回答的是各国掌握了政权的黑人精英。这些精英有一个共同的特点，就是深受西式教育，熟谙与西方周旋之道，而且在很短的时间，通过手中人民赋予的权力中饱私囊，成为政治和经济的统治者。而大学，则基本成为独立后为独裁统治服务的工具。肯尼亚如此，尼日利亚也是如此。稍事研究这些国家的学生运动就会发现，这些国家的学生民主运动遭到长期打压。[②]

南非不一样，因为南非独立的时候，冷战格局已经瓦解，自由市场经济大行其道，全球化的诱惑巨大，南非无法拒绝。因此，南非政府没有像许多其他的非洲国家一样，实行独裁统治。这是南非独立后政治和非洲其他非洲国家不同之处。新南非的政治管理方式的转变无疑是空前巨大的，因为种族隔离时期阿非利卡人实行的是高度集权的统治方式，

---

① “Students to March on Parliament Today,” *Eyewitness News*, October 26, 2016.

② James Nduko, “Students' Rights in Academic Freedom in Kenya's Public Universities,” in Silvia Federici, Constantine George Caffenizis, Ousseina Alidou, eds, *A Thousand Flowers: Social Struggles against Structural Adjustment in African Universities*, African World Press, 2000.

但在1990年到1994年的过渡时期，南非虽然仍是阿非利卡人执政，但非国大已经扮演了重要的角色，两党因此相互钳制，这便给工会、共产党、非政府组织和各种民间力量介入政治的机会。因此，过渡时期是一个众多政治势力登台表演的时期，于1993年诞生的临时宪法也就代表众多党派的利益。非国大没有力量搞一党独大，它只能靠联合共产党和工会的力量来获得执政的基础。这样，非国大党完全没有条件仿效南非国民党（National Party of South Africa）的统治。国民党的种族隔离政策是一项恢宏而长远的规划；与之相比，非国大缺乏一套清晰明确的治国谋略，但它清楚一点，就是把南非纳入全球市场经济体系中，它的施政便是沿着这个思路展开的。因此便出现南非独特的政治、经济环境，即政治在南非是松弛的、软性的，甚至可以说是没有政治的，南非有太多的自由空间，如一个巨大的充满空洞的蜂巢，可供各种政治力量来施展。同时，南非的经济却在国大党领导下有条不紊地融入全球化的进程。前总统姆贝基的胞弟莫莱兹·姆贝基在其新著中提出了一个观点，他认为现在南非的执政党并不是财富拥有者，这和阿非利卡人不一样。阿非利卡人既是管理者也是国家财富拥有者，因此他们是企业家治国，而非国大并不能控制财富，所以他们充其量是这个国家的管理者，是管家治国。[①] 管家治国没有远见，清规戒律、条条框框却制定了不少，于是，20年后南非已经成为为自由市场服务的管理型国家。

新南非的教育之转型必须放在这个背景来考虑：新南非的教育就是管理型国家服务国际市场所需要的配套教育。从1990年之后，南非教育就发生着艰难的转型，这个过程之复杂不是一两句话就可以说清楚的，但我们不妨简单描述如下：它是从为白人服务的体系转化到为国家服务的体系。具体的步骤是这样的：第一，将过去四分五裂的白人教育、黑人教育、印度人教育、有色人教育统统打散并重新合并为一个具有统一标准的国家高教体系，统一高考、统一教材、统一成绩评估、统一授予学位，无论肤色如何，一律以成绩说话。这是一项极其浩大纷繁的工程，但南非政府很快就完成了，如今高教成为一个整齐划一的体系。第二，以市场为导向制定教育的发展规划和远景。为了将教育和劳

① Moeletsi Mbeki, *A Manifesto for Social Change*, Pan Macmillan South Africa, 2016.

动市场密切挂钩，南非教育规划往往是由教育部、劳动部、人力资源部、国家培训董事会等部门合力打造完成，中间又被工会施加巨大影响，这无疑使得教育变成发展南非生产市场的一个有机部分，其中最重要的业绩是教育部和劳动部共同制定的《国家资格框架》。这套标准规范了各种劳动技能的衡量和评级的方法，极大地方便了企业对劳动者的录用。这番改造的结果，便是新的社会、新的价值观、新的人际关系的诞生：过去，人的贵贱建立在种族血缘关系上；现在，人的高低已经折合在抽象的劳动力价值上了。

如果翻阅一下1995年政府颁布的《教育和培训白皮书》，便不难看到，新南非政府是如何志如钢意如铁地要将黑人迅速培养成为具有高度技能的现代产业工人、现代技术员、律师、医生等。这从教育部的名称就可看出来。南非高等教育部的全称是“高等教育和培训部”，《教育和培训白皮书》第二章特意解释如此命名的意义：“在教育部文件的名称里以及正文许多地方我们都并用‘教育’和‘培训’这两个词，所以需要加以说明。教育部看重培训，因为它符合教育的使命。教育和培训是人才培养的核心方式。教育部相信，与其将其分开，不如看成紧密关联的两部分。为了将这种关联所产生的利益最大化，教育部承诺以有机的方式同时促进教育和培训，并将此看成人力资源发展所依赖的重要方法。所谓有机的方式指在教育中摒弃‘研究’与‘应用’、‘理论’与‘实践’、‘知识’与‘技能’、‘头’与‘手’的二分法。”①

从白皮书制定者急于释名这点不难看出，新南非政府在1995年是多么看重教育的培训功能。从某种意义上说，培训被视为教育最本质的部分。南非著名教育家乔纳森·詹森指出，在非国大党形成自己教育理念的关键时期，即1990～1994年这段时间，真正影响国大党的教育政策的是这么几种力量：私营部门的教育咨询部、私有企业、国外非政府组织以及南非全国总工会，而教育专家和学者对教育部制定的国家教育

① 教育部颁布的 *White Paper on Education and Training*, 1995, 第2章1、2、3、4条款：http://www.education.gov.za/Portals/0/Documents/Legislation/White%20paper/White%20paper%20on%20Education%20and%20Training%201995.pdf?ver=2008-03-05-111656-000。

发展计划影响甚小，更不要说人文学者了。[①]

对新南非教育理念形成具有重大影响的是两部著作，一部是1993年出版的《终身学习框架》[②]，它将培养公民“终身学习”的能力定位为教育的目标，而将整个从小学到大学到职业教育的体系看成满足公民“终身学习”的需求；《国家资格框架》里面等级标准指示出一个学习者不断提升的知识阶梯。总之，正如《白皮书》所说：“《国家资格框架》建立在‘终身教育’的概念上，国家“重建和发展”计划中关于人力资源的发展也依赖于这个概念。”[③]

另一部书是吉本斯等人合著的《新知识生产》[④]，这本书指出“第二类知识生产”的概念对南非的教育影响深远，其思想精髓是摆脱传统的大学研究模式，将科研与实际应用结合起来，将研究项目与实际生产需要结合起来，将大众教育和质量教育结合起来，组建跨学科的团体从事跨学科的研究，这样摆脱了传统的从纯粹知识生产再到应用的模式，也摆脱了教师发表文章由同行评审的单一知识体系生产的弊端。知识从一开始就不是纯粹的知识，而是解决实际问题的方法。

若干年之后，南非大学在教育理念、管理方式、教师业绩评估等诸方面都完全和国际通行的标准接轨，这应和着撒切尔夫人和里根上台后，西方许多国家高等教育市场化和商品化的潮流。[⑤] 人文院系在这个时候快速衰落，各个名校为了吸引国际学生，便制定了各种国际化考试标准。南非的高校从1995年之后开始融入这种教育的全球化时代。为了加快这个步伐，南非政府从1997年到2007年颁布了一系列教育法规，其中教育白皮书7部，绿皮书3部，法案26件，条令35种，规定

---

① Jonathan D. Jansen, “Setting the Scene: Historiographies of Curriculum Policy in South Africa,” in *Changing Curriculum*, p. 5.

② A. Bird & G. Elliot, *A Framework for Lifelong Learning: A Unified Multi-path Approach in Education and Training*, Draft ANC/COSATU, prepared for the second ANC National Training Policy Workshop, August.

③ *White Paper on Education and Training*, 第2章9条款。

④ Michael Gibbons, Camille Limoges, Helga Nonotny, Simon Schwartzman, Peter Scott, Martin Trow, *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*, California: Sage Publication, 1994.

⑤ 可参见阿列克斯·克里尼克斯《新自由主义世界中的大学》，《马克思主义美学研究》2009年第1期。

11条，另加52个政府通知和26个咨询。[①]

如果这就是南非高教改革的主要内容，那显然，它在很大程度上忽视了人文主义教育，南非教改从里到外贯穿着过于功利主义和实用主义的思想，它旨在培养有质量的劳动者，而不是在思想、意识、语言和心理上都从殖民主义文化中解放出来的新的公民。非洲大学没有承担这种历史使命，它没有通过改变殖民主义留下的教材来完成南非人对自己的文化认同、价值体系和凝缩在知识里的生活世界的再造。这方面，南非大学现有的文科教育取得了哪些令人瞩目的成绩呢？哪些关于自我的知识是独立于西方学术创造出来的？什么是从非洲人视角写的南非史？祖鲁、科萨等族裔现代性思想的发生和演变是什么样子的？南非的非洲文学研究者对非洲其他国家的文学懂得多少？南非诞生了哪位学者可以开讲非洲文学通史？如果这么追问下去，自然就会问到这个问题：整个非洲文化的主体性确立起来了吗？

如果只是通过西方的理论了解非洲，通过殖民者的视角讲述非洲，通过西方的价值来衡量非洲，那么这种方式生产出来的知识就不是去殖民化的知识。没有经历思想革命的制度革命不会长久。2015年，推倒罗德斯雕像运动具有很大的象征意义，可以看作学生提出的对思想革命的吁求。这种知识本土化的需求不断导致一些本土文化研究在大学立项，这无异给南非的人文研究注入真正的活力。[②]

但什么是去殖民化教育的本质？这个问题不断引起后殖民时期非洲知识分子的争鸣。在南非，学生对去殖民化教育的要求迫使南非知识界必须给予回答。阿基利·姆边贝的思考也许具有一定的代表性。他认为，所谓去殖民化教育首先要考虑语言问题，现在哪所大学可以用祖鲁语或其他非洲语言来授课？没有！没有非洲语言的在场，如何能呼唤起非洲的主体性？因此，大学应该逐渐规划以本土语言来授课，这是去殖民化的一个内涵。其次，去殖民化一定要摆脱西方的理论，不要通过理

① Shireen Motala, "Equity, Acess and Quality in Basic Education," Thenjiwe Meyiwa, Muxe Nkondo, Margaret Chitiga-Mabugu, Moses Sithole and Francis Nyamnjoh, eds., *State of the Nation: South Africa 1994 - 2014: A Twenty-year Review of Freedom and Democracy*, HSRC Press, 2014, p. 284.

② Crain Soudien, "Indigenous Knowledge and the South African University: The Democratisation of Knowledge," in *Beyond the Apartheid University*.

论去认识非洲，谈论非洲，这一下子点出了现在南非知识界精英崇尚西方话语权威的心态。[①] 再次，去殖民化的另一个内涵就是非洲人不要局限在民族国家框架里思考非洲的历史和现实问题，而要将非洲看成一个整体，这便是泛非主义，非洲知识界的学术和思想研究必须增大彼此的交往，以形成更加紧密的区域知识共同体，而不是现在这个状况，非洲学者只在乎往西方跑。最后，也是姆边贝最核心的观点，那就是警惕本土主义和欧洲中心主义两种错误倾向，那怎么办？姆边贝强烈呼吁一种所谓“黑人国际主义精神”，他的言外之意就是，非洲大学不同于欧洲大学之处在于它是生成黑人国际主义精神的公共空间。[②]

这里暂且不论“黑人国际主义”这个概念可能引起的复杂问题，但姆边贝的意思是清楚的，他幻想一种开放的、以黑人主导的、根植于非洲大陆的、面向世界和未来的理性思想空间。可惜的是，姆边贝在批判西方的启蒙主义的时候，自己又陷入对于理性主义的深度迷恋之中，如果理性是灵丹妙药的话，那么靠革命生成的现代世界历史将无法理解，今日的学生运动、工人运动也将难以理解。姆边贝所谓黑人国际主义骨子里不是黑人工人阶级、黑人农民的国际主义，而是黑人知识精英的国际主义，这一下子曝光了他和人民的距离，以及他对历史的理解和人民创造历史运动规律之间的距离。至少，南非的各种各样的社会运动明显正对姆边贝幻想的公共空间构成了挑战和威胁。

但无论如何，姆边贝有价值的思想可以归纳为：在非洲，去殖民化的要义在于语言的去殖民化、非洲形成自己紧密的知识圈和在非洲人的历史实践中认识非洲、认识自我。

但作为一种精英主义，姆边贝思想排除了“人民教育”这个对第三世界有着深远影响的教育实践模式。什么是“人民教育”？其核心就是不让知识为专家所有，不让大学与落后的第三世界现实脱节，不让教育单纯为国家服务，而是将教育与人民斗争的历史联系起来，和底层社

---

① 如果翻阅一下《学术自由》这本被作家库切盛赞的保卫学术自由的书，就知道南非白人学者对自己社会的了解有多少！John Higgins, *Academic Freedom: In a Democratic South Africa*, Wits University Press, 2013。

② Achille Joseph Mbembe, “Decolonizing the University: New Directions,” in *Arts & Humanities in Higher Education*, 15 (1), 2016, pp. 29 – 45.

会的进步联系起来，为后者服务。巴西教育家弗雷勒的名著《被压迫者教育学》是在非洲和拉丁美洲影响深远的著作，他提出的核心观点就是打破知识权威，互为师生，在共同体生活实践中发展有用的知识，这点对于被奴役者克服自卑心理，以能动的主体性姿态去创造与这个世界相关联的关于自我的知识，具有极大的启发性。

安德烈·克拉克对南非的“人民教育”历史做过简要的回顾：

> 作为一种20世纪80年代中叶的现象，“人民教育”主要是以教室为战场反抗种族隔离的政治运动。然而，在1985～1990年，它开始演变为不成熟的激进教学方法，目的是取代自50年代殖民政府推行的班图教育。它的主要特点是：（1）依靠不同社群共同参与来制定内容、质量和教法以形成民主化的教育；（2）否定殖民教育，使教育为反殖民的民主斗争服务；（3）使每个人都获得高质量的教育；（4）培养批判精神；（5）脑力劳动和体力劳动合一；（6）通过加强工人教育，弥合自然科学和人文科学的断裂。①

“人民教育”的核心思想是，教育和人民的需求和共同体的需求必须联系起来，教育在第三世界国家语境里不能只为生产精英阶层，而必须有机并内在于共同体的发展。因此，教育的内容和标准不应只由企业、工会、国际无政府组织来制定，相反，社区或共同体必须参与教育政策的制定，以保证教育不变成外在于共同体发展的异化机制。目前，南非教育的危机或许相当一部分原因就在这里，即一个在这种教育体系获得成功的人，他立刻就属于一个不同的阶级，而和自己原来的共同体失去了联系，尽管他可以有许多方式重建这种联系，但这种联系已不再具有有机性。同时，许多接受这种教育的人会有一种异化的经历，许多人克服不了这种异化的折磨，就可能失去对学习的兴趣。南非大学毕业率只有17%，也就是说大部分孩子上了大学却毕不了业，南非大学上

---

① 国家教育危机委员会首任秘书长Eric Molobi的讲话，转引自Andre Kraak，“Competing Education & Training Policy Discourses：A ‘Systemic’ versus ‘Unit Standards’ Framework，” in Jonathan Jansen and Pam Christie，eds，*Changing Curriculum：Studies on Outcome-based Education in South Africa*，Juna & Co Ltd，1999，p. 22。

课缺席率又是奇高，为什么学生不喜欢念书？为什么知识不能引起他们的兴趣，南非有各种各样的统计调研，但在这些调研中似乎没有设计这样的问题：在学生厌学的诸种因素里，有没有一种，是因为知识和自己的生活世界的距离太远了所造成的？即厌学缘于知识引起的异化？因为这些问题被排除在调查问卷的设计之外，所以，我们无法回答这些问题。但可以确定的是，一个贫困落后的地区的发展离不开一套符合这个地区发展的教育模式，这个教育模式将清晰地让人民了解到他们的家园的发展和这个国家发展的总体关系是什么。去殖民化的教育因此不仅是简单地合并、提出一套中心化的符合国际标准的管理、评价模式，而更重要的是，将殖民的教育真正转变成人民教育，至少在南非这么个贫富极端分化的地方，这么做看来是很有必要的。

第三，大学是制造巨大阶级差异的摇篮。

南非教师的薪水仅次于香港和新加坡，在英联邦国家列第三位。但如果考虑香港超高的生活费用，南非的教师获得的生活条件要比香港教师好很多。2011 年，南非大学正教授平均年薪 83 万兰特（2011 年约合 10.2 万美元）；副教授 65 万兰特（约 8 万美元），高级讲师 54 万兰特（约 6.65 万美元）。[①] 普通民众 2011 年生活水平怎么样？2014 年《国情咨询》数据显示，2011 年，南非 48% 的人每日生活费不到 2 美元。[②] 可见，南非的大学老师和普通民众属于两个完全不同的阶级。那么南非学费有多贵？这些数据在各个学校的网站都有，以金山大学为例，牙医专业本科一年的学费约为 5.7 万兰特（约 2.8 万人民币），药剂师 4.8 万兰特（约 2.4 万人民币），法学 4.2 万兰特（约 2 万人民币），工程师 5.2 万兰特（约 2.5 万人民币），人文专业约 4 万兰特（约 2 万人民币）。南非学费大约是中国本科学费的 4 倍。在这种情况下，学费还要求涨 8%，这才引起学生运动。

南非对高等教育的投资占 GDP 的 0.7%，是全世界对高等教育投资最少的国家之一，2000～2013 年，南非政府对高教的投资从 160 亿兰特升到 210 亿兰特，但是政府投资占学校每年的总收入却从 49% 降到

① “HESA Presentation to the Portfolio of Committee on Higher Education and Training,” 2014, p. 9.

② Shireen Motala, “Equity, acess and quality in basic education,” p. 284.

40%，有的地方甚至降到 30%。[①] 也就是说，学校从政府预算得到的收入占全校所有收入的 1/3 略强，而学费则在过去这段时间增长 30%（斯坦陵布什大学从 2006 年至 2015 年的统计）。[②] 学费也占了学校收入的 1/3。政府对高教投资不足是导致学校涨学费的重要原因，学校依靠学费来维持日常运行的费用和庞大的开销。在各种各样的开销里面，大头是教师的工资。学校每年拿出 50% 的收入支付教师的工资。[③] 学校涨学费，学生负担不起，就要向政府借款，根据 PWC 数据统计，2010 ~ 2012 年，学生因贷款而欠国家的债务从 26 亿兰特增到 34 亿兰特，短短两年时间，欠债增长了 31%。[④] 欠债倒也不是太了不起的事情，关键是南非近几年失业率奇高，根据世界银行的统计，在 2014 年，15 ~ 24 岁青年失业率南非是 52.6%（中国 10.5%）。如果大学毕业找不到工作，那对毕业的学生们来说无疑是雪上加霜，等于辛苦一场得到两样同龄人没有的东西，一个是学历，另一个是欠债。在南非，大学毕业的就业率怎样呢？从 2000 年以来，随着大学生失业率增高现象的出现，这方面的研究开始多了起来，因为使用的方法不尽相同，因此结果差异很大。但基本情况是，像南非最好的大学如开普敦大学和斯坦陵布什大学，2012 年大学毕业失业率分别为 3% 和 6%，但在其他的学校，情况则差好多，比如在开普半岛科技大学和瓦尔理工大学，大学毕业生的失业率高达 15.8% 和 18%。[⑤]

其实，南非人口教育素质几乎是整个非洲最差的国家，而南非的经济又非常发达，这种分裂是殖民统治遗留下来的结果。高度发达的经济急需大量的人才，因此，对于获取学历的大学毕业生来说，前途确实不错。许多学者因此认为，大学生失业属于可控现象，没有想象的那么可

---

① Nico Cloete, "Unequal and Poor", *Financial Mail*, October 13 - 19, 2016.

② Estian Calitz and Johan Fourie, "The Historically High Cost of Tertiary Fee in South Africa," p. 6.

③ "How South Africa University Spend Their Money?", http://businesstech.co.za/news/government/103073/how-south-africas-universities-spend-their-money/.

④ "Funding of Public Higher Education Institutions in South Africa," http://www.pwc.co.za/en/higher-education/Funding-public-higher-education-institutions-SA.html.

⑤ Andre Kraak, "The Value of Graduate Destination Survey Data in Understanding Graduate Unemployment: A Focus on the Universities of Technology," *South African Journal of Labour Relations*, Vol 39 (1), 2015, p. 93 - 113.

怕。大学一旦毕业，工作后的收入还是相当可观的，一份对南非金融专业的学生毕业工资的调查显示，一个大学生一毕业就可以得到 25 万～32 万兰特的年薪。[①] 这样的收入使一个学生立刻进入富有阶层——南非中产阶级的划分是一家四口的月收入为 5600～40000 兰特。南非的大学学历因此被称为世界含金量最高的学历。进了南非的高等学府，真可谓是鲤鱼跳龙门，它一夜之间就可以把一个穷小子变成优雅士绅。现在的问题是，既然如此，学生干吗闹事？

因为淘汰率高。2012 年教委年度报告称，2010 年南非大学毕业率为 17%（白人 22%，黑人 16%），其中 59% 的黑人学生是在读了 6 年之后退学的。这些退学的学生不仅浪费了时间，还欠了贷款，同时因为无力偿还贷款，学校贷款基金出现巨大的空缺，更加无法满足资助学生的需求。[②]

不仅如此，根据斯坦陵布什大学教授 Va 做得非常有价值的研究，2008 年南非考上大学的是 111680 人，但是在接下来的六年一天都没去学校报到的占 1/3 强，即 35193 人自动放弃大学教育。这里面，来自南非最贫穷学校的学生占 37.8%（南非基础教育划分五个级别，1—3 级为国家主要财政资助对象，学校设备、师资等极差，教科书经常不能到位，经常 60 多人的班共用一本教科书；第 5 级则为南非著名私立学校，国家不提供经费，教学条件和质量优异，这些学校的孩子许多是去国外上大学）。[③] 最贫穷地区来的学生 1/3 费力考上了大学由于种种原因放弃入校，许多选择去了只须花费一两年就可以拿个文凭的技校，为了毕业尽快找到一份工作。但是令人欣慰的是，毕竟还有 62.2% 的穷人孩子为了自己的前途，入学读书。这需要家里做出极大的牺牲来供孩子读

---

① Faith Oluwajodu, Derick Blaauw, Lorraine Greyling, Ewert P. J. Kleynhans, “Graduate Unemployment in South African: Perspectives from Banking Sector,” http://www.sajhrm.co.za/index.php/sajhrm/article/viewFile/656/pdf_1, p. 7.

② “HESA Presentation to the Portfolio Committee on Higher Education and Training,” 2014, p. 2.

③ Hendrik Van Broehuizen, Servaas Van Der Berg, Heleen Hofmeyr, “Higher Education Access and Outcomes for the 2008 National Matric Cohort,” *Stellenbosch Economic Working Papers* 16/16, September 2016, http://resep.sun.ac.za/wp-content/uploads/2016/10/Van-Broekhuizen-et-al.pdf, p. iii.

书，否则就需要靠孩子勤工助学来养活自己，但这对没有任何社会关系从农村来到约堡这样大都市的孩子，找份零工在如此高失业率的环境里谈何容易？因此，这些孩子对于学校贷款十分渴求。南非政府设立的“国家贷款资金”在2008年的贷款情况是，基本上一半来自第一、二、三类最贫穷中学的学生得到了贷款。但是，依然有一半的学生需要自己找钱养活自己。这就出现了校园极度贫富分化现象、许多学生处于长期饥饿状态现象以及因为基础差跟不上课的现象；而来自富有家庭、在中学阶段接受良好教育的学生则形成令这些孩子嫉妒的风景。大批孩子最终辍学的主要原因就是基础差跟不上，饥饿贫寒，对所学内容不感兴趣而引起的厌学。

通过上述数据分析，我们可以将南非在教育方面所走的“南非道路”总结如下。第一，南非政府以极有力的措施解决了教育方面的形式正义问题，以一串漂亮的数据显示了黑人学生比较充分地享有了大学教育；但在不改变现有的经济关系条件下，国家显然没有能力提供财政支持以保证穷困孩子完成学业，结果造成极高的辍学率和较为严重的失业率。第二，大学变成了为全球经济体系服务的高端劳动力生产基地，南非在种族隔离结束之后的制造业受到自由市场的巨大冲击，以服装业为代表的许多优势民族工业出现极大衰退，因此，大学生产的人才和民族工业的需要相关性有差距，这样使得南非的经济缺乏内在的调节能力，完全被国际市场气候所左右。2008年世界经济衰退后，南非的经济就一蹶不振，从此社会矛盾重重，学运频发。第三，新南非没有改变殖民时期的高教体系，这使得南非的大学变成贫困地区的富人俱乐部，像是与世隔绝的神话之地，大学教育就是制造阶级分化的大工厂。

如果一个国家的大学不是为底层人民生活的改善服务，甚至也不是用来生产中产阶级，而是在短短几年时间就生产出更为富有的阶级，试想这种体制下的教育如何能不经受来自底层的求生存的滔天大浪的拍击？南非是第一世界和第三世界古怪的结合，南非道路就是这种结合的产物。试想有一天，美国大学降落到了印度，印度政府用纳税人的钱来养活这些大学，希望这个国家的一小部分人可以一夜之间被这些大学培养成富有阶级，试问这种模式像不像当年在搞军备竞赛而被拖垮的苏联走过的道路？其结果就反映在下面这组统计数据之中：从1999年到

2009 年，不同的国际机构对南非的 4 年级、6 年级和 8 年级的小学和初中学生进行测试，结果发现南非的学生的数学和识字率是南部非洲和东部非洲各个国家中最低的。2011 年 PIRLS（国际阅读水平进步研究）测试发现，南非 43% 的人不能达到国际最低识读标准，而 SACMEQ Ⅲ在 2011 年的研究表明，南非底层最贫穷的 20% 人口受教育程度远远落后于非洲其他国家的同类人。①

总之，南非教育道路的实质就是在形式上标榜人民教育的理想，在实质上走精英化道路。

六　学生运动分析

2015～2016 年爆发的“学费必须下降”运动是后种族隔离时代最大的一次学生运动，它暴露了南非社会所存在的多方面问题，因此特别值得认真研究和关注。本节将主要分析这次学运发起的过程、组织情况、学生的斗争策略、官方的应对策略、学生领袖情况、资金来源、国际支持，以及由于斗争尚未完全结束，它可能发展的方向和对未来的影响。

（1）性质

要准确理解这场学生运动，从一开始我们必须很清楚，它不只是学生为保护自己的利益而与学校、政府发生的冲突，更深刻的意义是，它是一次由学生领导的、以中产阶级为主要力量的、为实现社会公正和消除贫困所做的政治斗争。

它和中产阶级的关系从以下事实可以观察到：2015 年发生了三起内在关联的学生运动：3 月份由开普敦大学学生发动的清除大学校园种族主义雕像的运动，这个蔓延至全国的运动史称“罗德斯必须倒掉”运动，5 月发生的金山大学学生支持本校校工反对学校将服务外包的占领校长办公室的斗争，10 月发生的“学费必须下降”运动。这三个运动都以南非历史上两大名校为中心展开，其中金山大学于 1886 年建校，地处约翰内斯堡这座南非商业首都的心脏地带，使它具有许多得天独厚的发展条件，除了具有优秀的师资和便利的择业环境，这所大学的学费

① Shireen Motala, “Equity, Access and Quality in Basic Education,” p. 288.

和生活费都比坐落在边缘省份的大学昂贵许多。开普敦大学则是南非最早建成的大学，学费也为全国之最，毕业生失业率也是全国最低。总之，在这两所传统白人学校就读的学生家境也相对较好。这三次学运都集中在南非最精英的两所学校爆发，显示了它的领导力量不是无产阶级，而带有鲜明的中产阶级特点，这符合南非反种族隔离运动的历史特点：主要力量包括其著名领袖如曼德拉等都出自黑人中产阶级。种族隔离制度的失败，从一方面说，是执政的白人过于打压黑人中产阶级，让这群黑人精英阶层没有晋升机会，从而逼迫他们走向反抗。今天，在开普敦和金山大学发生的学生运动依然有这个特点，那就是南非过去20年施行的制度忽略了中产阶级的利益，它快速地通过和白人进行利益交换，养肥了一个暴富的阶级。因此，这次运动是由黑人中产阶级领导的由底层积极响应的主旨在于反贫困、争正义的斗争。这并不妨碍我们说，最坚定的学运领袖具有超越本阶级利益的能力，而能够将南非学生运动视作全球反资本主义、反殖民主义的底层民众运动的一部分。

同时，这场学运还和工人阶级的利益紧密相连。从2001年起，金山大学开始外包学校服务计划，这个计划可以为学校节省许多开支：它解除与该校后勤保障工人的合同，而将后勤服务外包给服务公司，如此一来长期为学校干活的电工、清洁工和校卫队将失去学校提供的所有福利，包括他们的孩子免费上金山大学。这种做法遭到工人们强烈的反对，因为这意味着他们将失去工作保障，不得不重新排队去服务公司注册，一些新组建的服务公司连执照都没有，所以出现了卷钱走人的事情。外包既是全球化时代高教逐步市场化的必然一步，也令人想到种族隔离时代白人对黑人采取的异曲同工的剥削模式。[①] 金山学生在5月份开始了支持学校工人的运动，这体现了学生根本的政治觉悟，即它和工人阶级的血脉联系以及它可以为社会正义而不是经济利益而战的精神。金山的工人以南非的标准来衡量当然属于中产阶级，因此基于如上两点，我们可以看到南非学运在本质上是中产阶级崛起的政治斗争。也正

① Bongani Nkosi, "Huge Protest Decries Wits's Outsourcing Practice," October 6, 2015: http://mg.co.za/article/2015-10-06-huge-protest-decries-witss-outsourcing-practice.

是基于这点，只要南非的中产阶级一日没有登上历史的舞台，南非的学运就一日不会终止，南非学运就不会从中产阶级的斗争转向更底层的无产阶级斗争。

2015 年，学运在结束时取得了两项伟大的成绩。第一，通过学运，国家学生贷款规划的问题被全社会注意，在 2015 年之前，贷款规划规定，只有家庭年收入在 12 万兰特之下（四口人）的孩子有资格申请国家贷款，这个门槛保护了赤贫阶层孩子的上学利益，但是损害了大批中产阶级家庭孩子的上学权利，也就是说，只要父母是护士、司机、警察的孩子，他们基本没有资格享受贷款，但父母的收入又不足以支付高额学费。经过 2015 年的学运，这部分人的利益开始被国家考虑，他们被称为“消失的中产阶级”，现在国家计划抬高门槛，将“消失的中产阶级”纳入享有国家奖学金的范围。约翰内斯堡大学校长从 2015 年起开启全国最大的高校募捐计划，计划由学校自己筹资帮助 5000 名中产阶级孩子就学。[①] 从这点也能看出，学运的主要支持者和受益者是低收入的非中产阶级。第二，经过 10 多年反对外包的抗议，在学生的积极参与下，金山校方终于停止外包，并由学生、工人和学校三方组成委员会，负责研究“内包”的可能性。2015 年，金山大学领导的学运为低收入的中产阶级群体赢得了巨大的利益。

（2）经过

这次南非学运开始的过程对理解学运至关重要，我们下面简要叙述一下：2015 年 10 月 14 日，轰轰烈烈的“学费必须下降”运动正式拉开帷幕，学生在学生会的领导下，采取阻止学生上课和干扰教学秩序的方式，开始与学校展开斗争。学生为这个行动已经做了一个多月的准备。事情的起因是学校提出 2016 年学费增长 10.5% 的计划，下面就是等待校委会的批准。校委会定于 10 月 2 日召开，而学生会在校委会有两个席位，学生因此有机会参与学校决策，这是南非体制进步的地方。2015 年的学生会主席舍依拉·卡拉（Shaeera Kalla）代表学生出席。为了弄清楚学校涨 10.5% 的理由，学生会组建了三个团队：一是研究校

① “Are You Part of Missing Middle?”, http://www.news24.com/PartnerContent/are-you-part-of-the-missing-middle-20160715.

方提案合理性的团队，二是宣传团队，三是动员团队。学生预料到这个增长计划会在校委会通过，而一旦通过，学生会就准备组织学生抗议。

学生在审议校方10.5%的涨费报告时，做了充分准备，而且不断和校方接触，要求校方提供预算做出的各种细节，但遭到拒绝。在10月2日当天的校委会上，除了两名学生和一位老师提了反对票，涨费决议顺利通过，同时宣告学生通过学校提供的正常途径解决问题无效，于是学生会开始采取第二套方案，走上运动之路，同时也播下了学生不信任学校领导层的种子。①

2015年的学运最后要来了祖马总统的一句话，2016年学校不准涨学费，斗争随后终止，但学生会认为斗争的目标本来应该设定为免学费，因为对许多穷困学生来说，现有的学费已经是他们求学的障碍了。但是，“免学费”还是“不涨学费”对不同的学生意义不同，富足的白人和黑人孩子只要实现学费不涨就认为达到了目标，因此，学运内部产生了分裂。三周后，学运在各方压力下戛然而止。

2015年12月15日，祖马总统成立了一个工作组，要他们预测可能引发2016年学运的主要原因，工作组向总统提了四点建议。② 这些建议几乎都被教育部长恩齐曼迪吸纳，在其宣布涨学费的报告中，同时对可能导致学生闹事的问题进行了周密的思考。但他没有想到的是，即便如此，他的这个宣布顷刻便让整个南非处于“山雨欲来风满楼”的运动之中。

2016年9月19日，教育部长恩齐曼迪宣布2017年学费涨幅不超过8%，实际多少则由各个学校定。③ 第二天，学运在金山大学正式开始。

2016年9月开始的学运大概分三个阶段。第一个阶段：9月20日至10月10日，这个阶段的主要特点是学生占领校园、封锁入口、干扰教学，而学校则束手无策，疲于应付，多数大学宣布闭校。第二个阶段：10

---

① Kyla McNulty, “Interview with Shaeera Kalla, Former SRC President at Wits University,” http://www.sahistory.org.za/archive/interview-shaeera-kalla-former-src-president-wits-university-interviewed-kyla-mc-nulty.

② “Government Boosts Student Aid Following FeesMustFall,” http://www.universityworldnews.com/article.php?story=20160107175110493.

③ “Minister Blade Nzimande: 2017 University Fees Media Briefing,” http://www.gov.za/speeches/minister-blade-nzimande-2017-university-fees-media-briefing-19-sep-2016-0000.

月10日至10月16日，学校最终采取强硬措施，宣布复课，请警察强行镇压抗议学生，学生不得不在学校和街道来回斗争，学运开始走上街头，烧车、抢店的事情开始发生，暴力在街头出现。第三个阶段：从10月16至今，警察以逮捕学运领袖为行动策略，而学生的斗争则围绕营救学运领袖而继续；随着领袖被抓，学运进入低潮，10月26日，全国各地学生聚集在开普敦国会门口，举行游行，要求免费教育，开普敦校长鼓励学校老师和学生尽量参与，学运开始回到法律程序，这也是大学校长第一次支持老师参与学生运动，10月28日，被逮捕的学生已达831人。①

（3）学生在学运过程中采取的策略、组织方式、领袖情况

2016年学生采取“免费教育”为斗争目标，极大超出了政府的想象，这是理解这次学运进程的关键。为什么学生提出这个激进、明显不符合国情的要求？这或许有两个原因。第一，这是斗争策略的设计：这种激进的不分贵贱、不分肤色，而一律享受国家提供的免费教育的要求，可以最大限度地团结不同阶级、不同肤色的学生。新南非学运发展面临的最大的危险就是学生所代表的各个利益集团之间的冲突，往往形成了学生组织内部自我瓦解的力量。南非学生加入不同的党派，学生运动因此受到党派之争的影响，学生贫富不均，因此有着内在的阶级矛盾，白人和黑人同上一所大学，因此又有着种族矛盾。这些矛盾使得新时期学运比种族隔离时代的黑人学生运动要难以组织得多，如果真正的敌人是隐形的资本而非具体的敌人，那么由资本所创造的复杂利益网络将使得各种社会运动组织起来相对困难得多。在很大的程度上，由于实行高压的殖民主义政策，种族隔离时期的白人政府创造了自己的对立面；但在新南非政府无为、资本统治一切的制度里，没有哪个政治团体有力量生产自己绝对的敌人，相反整个社会在理性、市场和规范的力量管理下，变得极度碎片化。所以必须有一个口号，使得不同党派、不同经济地位的社会公众和学生能支持，最好莫过于“免费教育”。学运领袖舍依拉·卡拉一直努力将学运建立在超党派的原则上，显示出保持学生的团结在学运领导人看来是学运成功的关键。第二，今年学运变得更

① “831 Arrests Mar 2016 Fees Must Fall Protests,” http://www.timeslive.co.za/local/2016/10/28/831-arrests-mar-2016-Fees-Must-Fall-protests.

为激进，反映了在祖马治下南非政坛乱局对青年人的影响，一种激进的平等和公平的社会主义理想为许多青年人认同。

但采取这个斗争策略本身是很危险的，不仅是它不容易实现，同时，它到底有多大的凝聚力是颇值得怀疑的。实际上，当看到学生一次次拒绝和学校达成妥协，游行开始导致更多的暴力发生的时候，社会都在问，学生到底要干什么？白人想，“免费不过就是幌子”，学生们难到不正迎合自由经济斗士党将白人土地国有，将国家资源国有的要求吗？这等于是黑人开始借机向白人秋后算账，于是在这个口号下引起了新的种族矛盾，这就是支持这次学运的白人学生特别少的原因；非国大党则认为，学生如此过分的要求就是迎合“祖马必须下台”的社会运动，而且学生也在被其他在野党利用。学术界则经过激烈的论证，形成比较一致的看法，真要实行免费，对一个国家来说，弊大于利。总之，这个绝对公平的诉求，并没有在现阶段赢得南非民众的普遍支持，而且或许成为这次学运失败的一个原因。

学生斗争策略分为几种。第一，是通过瘫痪学校教学，甚至威胁让这学年的毕业生无法参加考试从而无法毕业来制造社会压力以迫使政府接受学生的条件。在这个过程中，学生希望校方承受不了压力，和学生联手向政府施压，这样就可以如去年那样，形成校方、政府和学生三方谈判，然而至今这个目的没有达到。第二，尽量得到社会各个阶层力量的支持。在和学校僵持的第一个阶段，警方向学生施加的压力还不是很大，学生应该有充分的时间在学校外联合各种支持学生的力量。事实上，学运领袖姆西博·德拉米尼（Mcebo Dlamini）秘密到 30 多个工会和民间组织进行串联，希望得到支持，为了游行输送学生方便，学运领袖特别寻求出租车司机的支持。但是，目前看这次对学生支持力度最大的是学校附近的三一天主教堂，这个教堂 10 月 10 日后开始收留抗议学生过夜，学生被警察搜捕时，也以此为据点藏匿。11 日，警察冲进来抓人，牧师格兰汉姆·普金（Graham Pugin）只身挡在门前，面中橡皮子弹，牙齿被打掉，血流满面。[①] 教堂收留的 20 多位捡破烂的年轻人看

① “Holy Shield: FeesMustFall Priest Tells of His Day of Terror,” http://www.dailymaverick.co.za/article/2016-10-11-holy-shield-feesmustfall-priest-tells-of-his-day-of-terror/#.WBbY-Xdh3ow.

到牧师受伤，也操砖反抗警察。9 月 23 日，一部分学生步行至南非总工会总部，要求工会支持学生，并发表感人至深的“请求信”。工会遂同意参加定于 10 月 14 日的学生游行，并公开支持学生。第三，积极和国外学生组织联系，以取得他们的支持。

学生的组织方式。这次学运基本是以校为单位，各自为战，没有出现全国学运领导者，但这不妨碍各个地区的学生通过各种现代通信工具联系，因此各个地区的学运进展基本保持同步。每个学校学运领导情况不完全一样，但如果以金山大学为考察对象，我们可以发现，金山大学学运采取集体领导的方式，即在不同的斗争地点会有不同的领导人出现，同时也没有任何权威机构指定最高领导人，尤其到了和警察对抗时期，学生信赖那些在斗争中脱颖而出的领袖，而不是合法化的领袖。总之，这次学运的领导方式可以称为去中心式。

2015 年，学运结束后，主要领导人卡拉在接受采访时说：

> 这个运动依然处于雏形之中，还没有全国性的领导人产生，它是由各个大学的学生集体领导的。我们金山大学学生会推行直接民主制，保证任何一个学生都可以对着组织、对着白人控制的学校管理委员会、对着反动和保守的管理层和高高在上的校长、对着欧洲中心主义的教程，更重要的是对着歧视黑人和歧视穷人的、将教育商品化看成唯一大学运行模式的系统发出自己的不满和愤怒。
>
> 我不了解其他大学的情况，但是在金山，学生会在发明“学费必须降低”这个概念、策划和组织运动方面赢得了学生的信任。但其他大学情形不同，许多通过选举上来的领导人被同学们赶走。事实是，如果没有金山大学学生会，就没有“学费必须下降”的运动，没有“学费必须下降”的运动，也就没有金山学生会。没有任何一个人可以将这个运动持为己有，这个运动是超党派的运动。我坚信，这个运动属于所有的人又同时不属于任何一个人，这就是大众运动魅力之所在，它使这个运动发展成新南非最大的学生运动。①

① “Interview with Shaeera Kalla of FeesMustFall,” http://www.groundup.org.za/article/current-university-model-anti-poor-and-anti-black/.

卡拉的描述有助于让我们了解这次学运的一些主要特点，其中最主要的或许就是它采取超党派、不突出个人领袖而强调集体领导、采取直接民主的这些较为典型的大众运动方式。卡拉讲话的思路非常清晰，自始至终都在强调大众运动的纯粹性是这次学运捍卫的灵魂，这包括没有法定的领袖，领袖是在现实斗争中脱颖而出的群众代表，也没有全国性的领袖，因为全国性领袖必须被运动创造出来，而现在在运动刚刚开始之际，这种具有威望的全国领导人还不可能产生。学运拒绝由各个政党外派的领导，这样就可以保证运动的高度独立性，是运动产生一切：它的动力、它的领导人、它的方向，这就是卡拉说的，运动产生运动，除了运动，没有个人可以拥有运动。从金山大学学运的发展来看，大众运动的特点特别突出。

比如，这次学运最受学生爱戴的领袖不是学生会干部，而是德拉米尼。他过去曾担任过学生会主席，但这届学生会主席是诺姆本杜罗·姆卡施娃（Nompendulo Mkhatshwa），继任主席是基分兹·姆卡瑞（Kefentse Mkhari），但在运动中，这两个人都基本处于默默无闻的地位。9月23日之前，德拉米尼的地位并不突出，但随着他领导学生到全国总工会总部游行，开始回到领导者位置。支持他的学生喜欢他富有对抗性和煽动性的演讲，而卡拉因为是印度裔南非人，所以不能唱南非斗争歌曲，而这个时候，德拉米尼的鼓动性就显示出来了。运动需要有魅力的领导，而卡拉的特点是更富有思想性。从10月4日的对抗开始，德拉米尼、瓦亚尼·坎波（Vuyani kampo）和布斯斯薇·C. 希比（Busisiwe Catherine Seabe）就成为运动中最引人瞩目的领导人，而这届学生会主席诺姆本杜罗·姆卡施娃及其领导的班子都没有太大的影响力。也是德拉米尼在10月16日的被捕和10月18日被判刑标志着学运转到下一个阶段。

诺姆本杜罗·姆卡施娃是2015年学运传奇人物，她接替卡拉成为校学生会主席，直接领导了23日到工会大厦总统府的20000人的游行，当时逼迫祖马总统允诺来年不涨学费，姆卡施娃的声誉达到顶峰。但紧接着她不顾大多数学生的反对，强硬代表学生宣布学运结束，一夜之间，她便声名狼藉，学生一直认为她和非国大党达成了背后交易，出卖了学运。果不其然，在 *Destiny* 杂志上，诺姆本杜罗·姆卡施娃上了封面，她穿着鲜明的国大党斗争穿的服装，被杂志誉为整个“学费必须下

降”的标志，结果更加深了大家对她的怀疑。[①]

此后诺姆本杜罗·姆卡施娃虽然还是学生会主席，但已没有号召力。我参加过一次她出席的金山社会学系的研究学运的工作坊，她一发言，下面就有不少学生起哄。卡拉所说，我们学运不要任何一个领导人被偶像化，没有任何人可以拥有学运，就是针对她昔日最亲密的战友说的。[②] 姆卡施娃生于1994年，跟随母亲长大，父母从未结婚。

金山大学学运思想方面的领导者是卡拉，美丽聪慧、有思想、善于谋略。1993年生人的她是南非的印度穆斯林，家里排行老五，信奉古兰经，践行圣训，以追求公正为生活目的。本科入金山大学读政治经济学，现在是政治系研究生。一入学就加入巴勒斯坦团结会和工人团结会，支持巴勒斯坦独立，批评甘地种族主义意识，崇拜莱拉·哈立德（巴勒斯坦人民解放阵线斗士）、哈尼（南非共产党最杰出领导人）、温妮·曼德拉、阿诺塔·萨库尔（美国黑豹运动领导人）、马尔科姆等历史人物。她把今天南非青年运动的使命定义为反资本主义。[③] 10月20日晚被警察用橡皮子弹在背上连开13枪，现在医院治疗。

这次表现最突出的学运领袖是30岁的德拉米尼。他出生在斯威士兰王国，长在索韦托。勇武好斗的他，曾任金山大学学生会主席，因在餐厅和同学打架，被学校借口行为不当，免去了学生会主席职务。曾向人到处介绍自己是南非大革命家西苏鲁的孙子，后被西苏鲁家庭否认；随后自己又发推特，宣扬自己是希特勒的信徒，引起轩然大波，但拒绝道歉。他于10月16日被捕后，保释无效，投入监牢，目前正在监牢进行绝食斗争（他于2016年11月10日出狱）。

金山学运涌现至少六位领导人，这里就不一一介绍。仅取前面三位为例子，为的是说明如下三点问题。第一，这六位领袖两位为印裔南非人，四位为南非本土人，没有白人，说明这个斗争主要是由黑人和印度人领导的（有意思的是，金山大学校长哈必博也是印裔人）。第二，他

---

① Govan Whittles, “The Rise and Fall of Nompendulo Mkhatshwa, the Wits SRC President,” *Mail & Guardian*, October 20, 2016.

② http://www.sahistory.org.za/archive/interview-shaeera-kalla-former-src-president-wits-university-interviewed-kyla-mc-nulty.

③ “Shaeera Kalla FeesMustFall Interview,” http://www.studentinvestor.co.za/shaeera-kalla-feesmustfall-interview/.

们有不同的信仰，至少我们知道卡拉信奉古兰经，而学生既然和三一天主教有密切关系，说明这个运动本身和宗教有关系，这个问题因为找不到任何线索，所以尚不能确定这几位领导人的信仰背景，这个问题十分重要，因为从历史看，黑人学运表现最激进的总是虔诚的基督信徒——保护学生的普金牧师表示，天主教徒信仰免费教育，所以他坚决支持学生。第三，分属不同党派。南非有三大党，非国大党、民主联盟党和经济自由斗士党。这三个政党都分别在大学设立自己的支部，其中进步青年联盟（PYA）最有势力，因为它联合了现在执政的非国大党的“青年联盟”，联合了共产党领导的“共青团”以及“南非学生大会”，对大多数高校的学生会有很强的控制力，它的竞争者是南非民主联盟党，这个党有可能取代国大党成为2019年以后的执政党，另一个是经济自由斗士党，他们下属的青年团亦在高校招兵买马，扩充自己在青年中的影响。由于南非特殊的人口年龄结构和尖锐的社会矛盾，争夺青年对一个政党来说往往意味着争夺政治的未来。

民主联盟党学生组织（DASO）在金山大学几乎没有影响，所有的学生会成员都加入了进步青年联盟，包括德拉米尼也是非国大党狂热信徒，但他更加热衷将现任祖马总统赶下台。除了DASO，经济自由斗士党组建的“学生指挥部”在金山也有很深的根基。六大学运领袖之一瓦亚尼·坎波是这个学生组织的领导人。虽被排挤出学生会，但他在运动开始时脱颖而出，表现出很强的动员能力。

其他学校，学生会和政党的关系各不相同。[①] 因此，学运如要顺利进行就必须在学生会内部各党派间形成统一战线，同时和在运动中涌现的草莽领袖结成同盟。但这也造成了负面影响，就是政府不知道该和什么样的学生领导谈判。

（4）有关学运的其他方面

这次学运看不出有什么国际势力支持。但一些英国、美国、加拿大和澳大利亚学生表示了对南非学运的支持，比如，2016年诺姆本杜罗·姆卡施娃应加拿大瑞尔森大学的连续教育学生会邀请赴加拿大介绍

① “These are the Divisions Separating Students in FeesMustFall Movement,” http://www.thedailyvox.co.za/no-united-student-movement-sweeping-across-country/.

“学费必须下降”运动并为贫困学生募捐；10 月 18 日，纽约学生游行至南非驻美国领事馆，支持“学费必须下降”运动，递交南非政府一封信，要求高征富人税以实现免费教育；清除校园殖民主义遗迹、保护学校工人利益以及警察离校[①]；英国伦敦大学学生包括一些中国留学生也表示支持南非学运。国际媒体对 2016 年的南非学运报道很少，《纽约时报》、CNN 和 BBC 有过短暂报道。

过去几年，金山大学学生会每年都为穷困孩子上学募捐，2015 年在卡拉领导下，学生会展开每月 100 万兰特的筹款计划，短短的时间就募捐了 500 万兰特。这次运动似乎没有开设特别的账户以接纳捐款，凡有捐款都以帮助贫困学生为名目，比如著名的公众保护人图丽·马顿塞拉（Thulisile Madonsela）捐 1.5 万兰特给学生会资助贫困学生。在每次游行的时候，学生会设立捐赠食品、饮料和药品的活动。在三一天主教堂，请愿学生寄宿时，会有周围的大妈来义务给学生做饭，所以当被问道资金来源时，卡拉回答：我们没有经费，但我们得到了人民的赞助。

（5）学校和国家应对策略

以金山大学为例，学校采取了两个应对策略，一个是不理学生，转身打舆论战，利用各种媒体为学校树立受害者的形象，这种拖刀计就是让学生“一鼓作气，再而竭，三而衰”。这样，拖了大概三周的时间，许多要毕业的学生就耐不住了，纷纷要求复课，于是学校做出全校投票表决是否复课。金山大学 9 月 29 日通知每个学生和教师通过短信来表决。结果次日出来，21370 学生投票，支持复课的 16739 人，反对的 4991，支持复课的学生占 77%。学校以这种民主的方式分裂了学生，迫使学运领袖就范，否则学运就开始披上了反民主的战袍。结果不出校方所料，学运继续，但来自社会的压力突然增加；校方所料不及的是，忽然之间，100 多位老师站出来支持学生的要求，穿着学生的毕业服，进行了校园游行，随后教师公开支持学生的游行开始在约堡等大学出现。面对学生高昂的斗志，学校终于承诺和学生在 10 月 7 日举行联合大会（general assembly），经过 8 个小时的磋商，协调各种意见，终于

① Ra'eesa Pather, “Students in New York Rise Up in Solidarity with FeesMustFall,” *Mail & Guardian*, October 18, 2016.

在凌晨三点拿出具体可以免学费的办法草案，结果早晨7点，学校通知，取消联合大会，理由是没和学生达成根本的复课共识，无法开这个大会。这就引出了10月10日开始的升级冲突。学校的第二个策略是，拖到再不复课，学生将面临无法毕业的困境，于是不再采取无为而治的策略，忽然图尽匕现，强行复课，并将校园交付警察管理，于是出现了大兵压境、武力治校之局面。这种局面一直维持至今。

当然，对学校来说，面对学生的要求，实在超出自己权限解决的范围，故不可能有所作为，能做的就是尽量保证学生和学校财产的安全，为此加设的警力开销已达每月200万兰特；另一项份内的工作就是保证学生今年顺利毕业，否则社会压力过于巨大。今年学生不走，明年新生如何入校？今年学生的学费都白交了，还得来年重修学分，这种社会压力是学校不能承受的，因此学校的重点就是各家自扫门前雪，把眼前难关渡过，至于毕业季过后学生还要怎么闹，那只好听天由命，走一步看一步了。

相比金山大学，约翰内斯堡大学的校长更为积极，他于2015年主动以学校名义为学生募捐大笔经费，因此赢得学生的好感，所以约翰内斯堡大学学运处于可控制范围，课基本没有停过。南非大学因为是走读大学，学运并未在学校兴起。开普敦大学校长企图和学生谈判，但遭到学生拳脚相加。但他依然表现出对学生的支持。10月26日当学生开始去国会游行时，他号召本校教师和学生参加，走合法斗争的道路。

政府处理：政府处理学运行动迟缓，这是典型的南非政府缺乏领导和决断力的表现。9月21日，国大党秘书长谷威迪·曼塔什首先发表表态，声称“若我是教育部长，我就把学校关闭16个月，以后学生就知道怎么珍惜大学教育了”，这显示国大党当局对学生运动失去了耐心；学运领袖德拉米尼立刻回应，称秘书长你把孩子送到中国接受教育，自然不在乎学费的高低，可等你孩子接受良好的教育回来，我们上不起学的孩子就是你家未来的园丁和女佣。10月6日，面对暴力升级，警察局长出来表态，称学生正在被第三种力量支配，他们的计划就是让我们开枪杀人。10月10日，随着警察冲突升级，警察局长被迫表态，称现在形势危险，但是远未到宣布进入国家紧急状态的时候。直到这个时候，祖马总统终于出面，宣布成立由八个部长组成的工作组，负责向总

统提出解决方案。这个工作组一出台，就遭到社会强烈批评，因为八位成员里面包括国防部长、警察局长和安全部长，这给人的印象不是要解决教育经费问题，而是将这次学生运动看成危害国家安全的犯罪行为来处理。最重要的财政部长并未被列入工作小组。10 月 20 日，面对难以控制的局面，祖马总统才把自己和财长戈登加入工作组。

也就是说从 9 月 19 日到 10 月 20 日，整整一个月的时间，学运的压力都是学校和警察在扛着，这就形成了学生和学校、学生和警察恶性循环的敌对关系。在此段政府缺席而让警察和学校与学生周旋的时间里，南非教育界和经济界展开对免费教育在南非可行与否的讨论，总的讨论趋势是，南非应该考虑对穷人孩子实行免费教育，这点，或许是 2016 年学运可以期望取得的成果，至少让政府应拿出实行穷人孩子免费的时间表和实施步骤。老师在 10 月 4 日游行的时候提出政府需要拿出 GDP 的 1.5% 投入高等教育。

共产党是最早表态支持学生免费教育要求的政党，它于 8 月 17 日即做此表态；9 月 23 日南非全国总工会和共产党第二副书记再次表达支持学生运动[①]；自由经济斗士党主席马勒马于 10 月 13 日明确表态，已 10 月 4 日学生和警察在金山大学冲突时，自由经济斗士的“学生指挥部”主席已到现场支持学生。

这些政党的支持多为道义的支持，而缺乏对运动实际的控制。从根本说，这次学运是学生自发的运动，不受第三种力量支配。

学生和学校以及政府无法建立互信的谈判机制是这一年来学运的根本问题，再加上国大党和其他党派之间的恩恩怨怨，其他党派也无法做中介来促成政府和学生达成谅解；这时，一些个人和民间组织发挥了一定的调停作用。最著名的就是 10 月 19 日，三位深受学生信赖的贤达人士来到三一天主教堂，和继续采取暴力请愿的学生座谈，这三位就是深孚众望的公众保护人马顿塞拉、原全国总工会秘书长杰伊·奈都和牧师普金，这是社会对学生正义行动的肯定。奈都特别告诉学生，斗争要有

① “COSATU, SACP Pledge to Support FeesMustFall,” http://city-press.news24.com/News/cosatu-sacp-pledge-support-to-feesmustfall-20160923.

节制，不要做无谓的牺牲。[①]

结 论

2016年，学运随着领导人的被捕进入了低潮，大部分同学开始忙着期末复习考试，下面的问题就看政府如何审时度势，推进穷人免费教育的政策了。这次学运是南非的政治、经济和文化体制的产物，但它的影响又超越南非，而具有世界意义，这包括在国际资本主义分工体系下，学生如何能成为新的推动社会实现正义的力量，学生将如何克服社会的分裂而形成更加团结更加有组织的社会进步力量。南非的“学费必须下降”学生运动让我们从一个角度窥见21世纪社会运动的一些雏形和新的可能性。

① Jay Naidoo, “Winning the Peace,” http://www.dailymaverick.co.za/opinionista/2016-10-19-winning-the-peace/#.WAnfDzJh3ow.

书 评

丸山真男的思索与追求

——《现代政治的思想与行动》中译版序

〔日〕柄谷行人

赵京华 译*

作为一个学者，丸山真男在日本思想史和政治史方面留下了许多重要著作，同时，他又是一个思想家，终身投入活生生的政治舆论场上。这两个方面互不可分，本书内容也充分显示了这点，它汇集了作者自第二次世界大战后约十年陆续发表在杂志上的有重大反响的论文和评论。其中包含了各种各样的问题意识，虽然并没有那么系统地组合在一起，而丸山自己，则是终其一生都在思考之、追求探索之。

这些论文的写作时期可以分为两个阶段。第一阶段是1945～1951年，当时日本正处于包括苏联在内的“同盟国”占领统治之下，当然实际上是由美国来占领接管的。在这一阶段，一方面到处都在赞扬美国的民主主义，而同时日本共产党也具有强大的号召力。但这一状态随着中国革命的成功和朝鲜战争的爆发，美苏的对立日益加深而销声匿迹了。第二阶段是日本从占领统治下获得新的独立并迅速恢复了经济生产，随之民族主义也开始复兴。比如，曾被列为战犯的岸信介当上了首相，他所推进的政策正是要将日美安全保障条约改为军事同盟。所以，1960年反对日美安保条约的运动成为空前高涨的市民运动。

丸山的诸篇论文正是应对这一政治状况而写的。因此，在第一阶段，他主要考察了战前和战争期间的日本法西斯主义的形成；第二阶段

---

* 柄谷行人，日本近畿大学特任教授；赵京华，中国社会科学院文学所研究员。

则主要论述了战后美苏对立下显露出来的政治及文学的问题。这些论述在当时分别给予人们以鲜明的印象，展示了知识分子的思考和意见的可能性。

第一阶段之所以就战前的法西斯主义展开批判，是因为战后开始的一系列审判和反思。我们知道不仅在日本国内，第二次世界大战的“同盟国军”战后在德国和日本开设国际军事法庭开始审判战争犯罪，即著名的德国纽伦堡大审判和东京远东国际军事法庭审判。这些情况交错生起，烘托出的一个重大问题就是战前的法西斯主义到底是什么。对此，当时的意见大体分为两种：一是从美国式的民主主义的观点来批判法西斯主义；另一种看法则认为法西斯主义是垄断资本与国家权力相互勾结的产物。

但是，丸山的看法明显有别于这些观点，比如在《日本法西斯主义的思想及运动》一文中，他首先注意到德国法西斯与日本法西斯（天皇制法西斯主义）的不同之处。丸山认为纳粹主义是从魏玛民主主义中“自下而上”的革命。与此相反，日本的法西斯主义则是“自上而下”的革命，亦即由天皇制和军队及国家官僚组建的绝对主义体制所导致的，也就是由民主主义欠缺的结果所产生的。这一分析并不是说要赞赏纳粹主义，将之视为民主主义的产物。丸山只是想要考察日本法西斯主义的特征，以免其被掩盖在一般的法西斯主义批判之中。

在《军国统治者的精神状态》一文中，丸山关注到以下几点：德国纽伦堡大审判中纳粹领导人都承认对自己的行为所负的责任，而且申诉自己的正当性；但在东京远东国际军事法庭上，日本的战争领导人从不主张自己的正当性，当然也就不承认自己的责任，只是强调一点：听从了天皇旨令而已。而天皇也说，受明治宪法所规定的立宪君主制的制约，自己所处的地位没有直接下命令的可能。天皇得以免除东京审判的理由正因为如此。但这样一来，对于日本的那场战争就谁也不去担负责任了。丸山称之为“不负责任的体制”。

如果说日本法西斯主义是这样的话，那么将之单纯地解释为出自资本主义经济的问题，或者当作封建制的残留所引发的问题，都是无法解释得通的。应该将之作为更为根深蒂固的日本社会的特性，从思想传统上来审视之。实际上，丸山在本书里阐述的各种问题，之后又从历史的

角度更为深入地再次加以追问。反过来说，丸山后来就日本思想史所展开的论述，许多问题都是由这本书中他自己考察的问题作为出发点引发出来的。

第二阶段，也就是针对20世纪50年代美苏对立和日本经济复苏过程中发生的种种状况和问题，丸山将视点倾注到大众社会的一些现象上来。迄今为止，他一贯是在共同体与市民社会这一对比上，也就是人们是属于某一共同体，还是作为一个自律的个人（individual），在这一比较上来考虑问题的。这可以说是他的基本出发点，在追究日本和德国的法西斯主义不同之处时也是如此。但是到了第二阶段，他就法西斯主义问题开始导入了新的视点。

那就是，他观察到了另一个侧面：在大众社会，亦即个人既不属于共同体也不属于市民社会时，法西斯主义是在四分五裂的原子化状态中产生的。从这一角度来看，德国魏玛时代尽管有民主主义，但还是产生了希特勒独裁体制，那可以说是因为已经是大众社会了。而且这一点也可以对应战前的日本。尽管当时日本实际上还处于半封建的社会，但随着城市化的扩大和大众媒体的发展，也已经呈现出大众社会的种种现象了。

在大众社会里，原子化的个人是无法自律的，他们不断要受到媒体的影响和操纵，而且原子化的个人也不能仅仅躲进自己封闭的私人空间里，时不时地还要积极参与公共事务。后来丸山这样写道：

> 原子化的个人一般对公共问题不甚关心，但正是这种不关心往往会突然转化为狂热的政治参与，也就是说他们为摆脱孤独和不安而焦虑，正因为此，这种人才会全面归依权威主义的领导，会全身投入那种国民共同体、人种文化之永存这一观念所表现出的神秘的“集体”中去。（《种种个人类型的析出》，《丸山真男集》第九卷）

从农村共同体出来的人们，在城市里不是作为市民，即一个有自律的个人，而是作为一个原子化的个人浮游于其中。工人阶级也基本相同。这便是法西斯主义滋生的温床（hotbed）。而这种状态，不光是在丸山写这本书的当时，而且现在也仍然处在进行之中。即使达不到战前

法西斯主义那种程度，类似的现象随时随地都可能发生。

一般来说，市民指的是城市居民，或不属于劳动阶层的中产阶级。所以，提倡市民运动的丸山的想法曾被人视为基于西方个人主义的市民主义，也被批评为知识精英主义。但是，丸山所说的市民不单是指城市居民或个人主义者，他说的市民是指可以与他者自主地构成一种社会关系（结社）的个人。

在欧洲，自立的城市都是始自各种工商业者之间结成的联合体，也就是说，市民社会不单是原子的个人的集合，而是始于个人之间结成的组合。由此才能产生民主主义。在日本，城市是原子的个人聚合，也就是说，那里便没有市民社会，也就产生不了民主主义。民主主义并不单单建立在议会选举上，或集会的喝彩之中，它只有以每个人的自主社会关系为基础才有可能实现。换言之，民主主义并非由一定的制度和某种状态所保证的，它实际上是通过“不断革命”的过程得以实现的，即要不断地更新个人之间结成的自主的社会关系。

> 毋庸置疑，民主主义并非只终结于议会制民主主义。议会制民主主义只是在一定的历史条件下，民主主义在某种制度上的表现而已。但是，我们不管是过去还是将来都不会看到一个完全体现民主主义的制度，人们至多只能谈论某种程度的民主主义。在这一意义上，“不断革命”才是真正符合民主主义的词藻。（《现代政治的思想与行动》，未来社，1964，第574页）（丸山“追记”）。

1960年的反安保斗争中，丸山用以鼓舞市民运动的，正是出于这种观点。（顺便插一句，我在那年刚刚进入丸山执教的东京大学，也参加了这场斗争。）但是，当时丸山被学生运动组织者们轻视为“市民主义者”，在这之前也被旧左翼们批判为非马克思主义者，之后到了60年代末，他又成为新左翼攻击的对象，被说成具有特权的进步的自由主义派教授。更有甚者，到了80年代又遭到后殖民主义者的攻击，说他是民族主义者。但那些批判没有一条是看清了丸山所处的背景，以及所经历过的体验来说的。

丸山实际上所从事的研究，并不是市民主义或自由主义之类，他一

以贯之的是马克思主义问题。这早在他 1934 年进入大学时就开始了，当时，日本的马克思主义运动分为两派，一派称作讲座派——政治上属于共产党（共产国际的一个支部）；另一派称作劳农派——政治上属于劳农党（战后成为社会党左派）。前者的名称源自他们刊行的《日本资本主义发达史讲座》（1932～1933）。

劳农派将明治维新视为资产阶级革命，维新以后的日本是近代资本主义国家，所以主张要进行社会主义革命。另一方共产党系的讲座派则认为明治维新后的日本是绝对主义国家，在先于社会主义革命之前，必须实行资产阶级的民主主义革命，以扫除封建主义残余，也就是要打倒天皇制、地主制，即所谓二次革命发展阶段论。

讲座派的观点只不过是将俄国革命的历史经验生硬地套用到日本，亦即对共产国际理论的一种盲从。在 1927 年时，立宪君主制已经形成，而且普通选举法也已成立，不去针对当时紧迫的社会问题，反而首先高喊“打倒君主制”的口号，简直是愚劣之举。由此招来的只是镇压，而且孤立于广大群众，其结果是出现了大量的思想转向者。对此，劳农派倒是在议会政治中从事合法活动。两派并非敌对关系，被政府认定为非法的共产党员也有作为劳农党员参加选举获胜后当选议员的例子。

劳农派的认识在某种意义上说是正确的，但某种意义上又是错误的。他们认为资本主义发展到一定阶段，天皇制、地主制等封建残余的制度会自然消灭。也就是说，他们从来没有从日本社会的“政治、观念的上层建筑”来进行考察。之后，劳农派中虽然也产生了以宇野弘藏[①]为代表的马克思主义经济学家，但除了经济学领域，特别是在历史学和文学领域倒是讲座派拥有广泛的影响力。尽管共产党遭到破坏并出现了大量的转向者，但讲座派提起的问题反倒在以后持续作为一个亟待解决的课题留下来了。

丸山一直对讲座派抱有关心。哪怕是他们被镇压被消灭，这种关注依然未变。讲座派的理论中，值得瞩目的是以天皇制为首的、明治维新以后日本社会残留的各种“封建残余”，他们试图将之从地主制等经济

① 宇野弘藏（1897～1977），日本马克思主义经济学家中最有影响的一人，其学派被称为宇野学派，对新左翼及社会主义协会有一定影响。

基础来加以说明，但以挫折为终。但是，他们的失败可以说再次给人以契机追问：天皇制到底是什么？说得再通俗一点，那就是留给了我们这样一个课题：观念上、政治上的上层建筑的维度虽然根本受制于经济基础，但它本身也具有相对自立的构造，所以必须解明这一点。

比如，历史唯物论认为，国家就是统治阶级所持有的一个暴力装置。但仅靠暴力又无法维护持续性统治。权力在基于暴力的同时，也基于服从者的积极同意。所以，其固有的问题是政治层面上的问题无法还原到经济基础上来。丸山努力在思考这一点，对他来说“政治学”就是从经济基础上来观察分析相对自立的政治上的层面。而且，那是观念的上层建筑的历史，也就是与思想史的问题意识相重合。

在这个意义上，可以说丸山一直在思考讲座派引发出来的问题。本书的各篇论文都是先导入德国的马克斯·韦伯、卡尔·施密特，以及美国的政治学、心理学来加以阐述。所以，丸山也被视为只是凭仗西方得来的新知识的非马克思主义者，而且，也被批判为以西方为典范来寻找日本的缺点的那类近代主义者。但这些批判实际上都没有说到点子上。他所从事的工作主要是出自对讲座派的关注，他在同法西斯的斗争中一直独自思考着这一问题。

我们看丸山的工作，应该和德国的法兰克福学派（比如马克斯·霍克海默[①]和埃里希·弗洛姆[②]）等做一比较，他们在马克思主义运动败给纳粹后，从其体验和反省开始重新思考马克思主义。他们为了阐明败给纳粹主义不是靠经济基础能够说明的那一部分因素，导入了迄今为止被作为资产阶级意识形态遭到排斥的弗洛伊德的精神分析法。丸山当时无缘于法兰克福学派，也没有关注弗洛伊德。但是，他对日本法西斯主

---

① 马克斯·霍克海默（Max Horkheimer，1895－1973）是法兰克福学派的创始人。在20世纪30年代致力于建立一种社会批判理论，对现代资本主义从哲学、社会学、经济学、心理学等方面进行多方位的研究批判。主要著作有《启蒙的辩证法》（与阿多诺合著，1947）、《理性之蚀》（1947）、《对西德社会科学的审视》（1952）、《论自由》（1962）、《工具理性批判》（1967）、《批判的理论》（1968）等。

② 埃里希·弗洛姆（Erich Fromm，1900－1980）是新弗洛伊德主义的最重要的理论家，法兰克福学派的重要成员。他1922年在海德堡大学获得哲学博士学位。主要著作有《逃避自由》（1941）、《寻找自我》（1947）、《西格蒙德·弗洛伊德的使命》（1956）、《马克思关于人的概念》（1968）等。

义的考察正可以说是对应了下面这段弗洛伊德的话：

> 马克思主义的力量不在于它对历史的见解，也不在于它的以此见解来对未来的预测，而在于它深刻理解了人类的经济状况对学术、伦理及艺术反应的影响。因此，它乃发现了从前完全为人忽略的整个因果关系。然而我们可不能假定经济的动机是决定社会中人的行为的唯一动机。不同的个人、种族及国家在相同的经济状况下而有不同的行为，足见经济的因素不是唯一的决定原因。我们可不能了解研究活人的行为如何能忽略心理的因素；不仅这种因素和经济基础的建设有关，而且即使人受这些条件控制时，也只能动员其原始的本能冲动——如自存本能、攻击本能、爱的需要、求乐避苦冲动等。前次演讲曾侧重超我的地位，因为超我代表古代的风尚及理想，并有时抵抗新的经济情境的压迫。①

与德国的法兰克福学派不同，丸山在日本的研究工作并没有被视为直接关系马克思主义内部的问题上。只是被认为单纯地吸收了欧美的政治学、社会学、心理学方面的新动态。然而，丸山的精髓并不在此，我们只要看看下面两点就一清二楚了。

第一，他最亲密的朋友就是论述鲁迅的竹内好和写过司马迁的武田泰淳这些文学家，这也意味着丸山始终是把中国挂在心上的。

第二，当那些批判他的左翼们统统转向后，或者 1990 年，随着苏联的崩溃社会主义理念遭到根本质疑的时候，丸山的姿态都没有过一丝动摇。他一贯追求的就是“社会主义”，但他将之称为“民主主义”。那既不是苏联的社会主义（国家主义），也不是美国式的民主主义（自由主义）。前面讲到过，那是要创造出一个自主的、每个个人的社会的联合体。而且，那是要在“继续革命”中完成的，丸山真男是毕其生涯都在探索思考之的思想家。

---

① 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，高觉敷译，商务印书馆，1987，第 144 页。

编后记

“区域”（Remapping）不仅意味着学科性的区域研究，更重要的是一种打破既有边界、形成新视野的努力。对于不同区域的深入了解，是新视野得以形成的重要基础。无论是全球的不同区域，还是一国之内的不同区域，都不只是知识的对象，其内部包含了形态各异的视野与方法。在研究视野日趋单一的今天，了解不同的区域及其思想，是改变知识视野单一偏狭之弊的重要契机。

本辑“高研所讲座”刊发来自东南亚、东欧和南亚的三位学者的讲座稿，从中可以看出来自不同区域的思考的多样性与启发性。王赓武在分析中国“史”的传统和意义时指出，中国史、中国通史于19世纪末开始发展，清之后“中国”才开始成为共用的概念。海外的中国人会问“什么是中国”，但在海外这个问题一直没有答案。海外华人不懂中国国内纷纭的历史，他们是通过认同中国的“经”来认同中华文化的。但从海外看不清什么是中国的“经”。王赓武认为，“经”还未定时，中国的“史”孕育着将来的“经”，因此要注意维护和保留中国“史”的传统。

沃格林策受中国的不可化约性及汪晖教授相关研究的启发，讨论了欧洲民族与民族国家兴起背后的帝国框架。他指出，20世纪欧洲的小民族获得独立，恰恰是在帝国遭遇浩劫之后，而正是在帝国的缝隙边缘处，出现了最初的民族国家；但在西欧，类似的事件却未同时发生，多族裔、存在民族分离运动的西班牙、比利时和英国等国家并没有分崩离析。今天的欧盟不仅是一个提供想象的后帝国（或者可能是一个新的前帝国）空间，而且它还是一个相当真实的、具有“朝圣之旅”性质的空间。

拉吉夫·巴尔伽瓦区分了五种国家与宗教之间存在密切关系的政权类型，同时定义和区分了五种不同的政治世俗主义。他指出，直到最近，多种世俗主义的出现依旧是不被承认的；我们没有意识到多元世俗主义，是因为我们的想象力完全被发展于部分西方世界的世俗主义的特定观念所控制。其中，理想化的、相互排斥的美国模式与理想化的、单方排斥的法国模式是霸权性的，理想化的公共和谐模式与原则性分离模式这两种模式来自印度，温和的世俗主义发展于西欧的大部分地区。相互排斥、单方面排斥和温和的世俗主义不是政治世俗主义的唯一模式，西方之外的其他观念已经改变了政治世俗主义的意义。从印度两种模式所提供的规范来看，欧洲民族国家甚至不是温和的世俗国家：在印度被明确认为是反世俗的现象，在欧洲却并非如此。无法欣赏深刻的宗教和文化多样性是现代欧洲的重大失败之一，克服这个问题是比任何其他问题更大的挑战；为了应对深度多样性的挑战，欧洲或许可能形成更好的、完全不同的另一种世俗主义观念。

汪晖关于人文学科的当代挑战的演讲，也可以视为在更广阔的视野中对《区域》立意的阐述。他指出，我们应当重新去思考近代以来人文与科学的分类谱系和它的知识，在不同文化、地域当中的意义，以及我们怎么看待知识分类的问题。他分析了人文学科形成的四个重要历史前提，以及当前人文学科面临的五大挑战。他认为，首先要改变我们知识的视野和分布。很明显，至少在当前中国，我们关于整个世界的知识除了关于我们自己的，主要是关于欧美发达国家的知识。关于亚洲周边、非洲、拉丁美洲，中国的整个知识领域处在非常弱的状态，也难以激发起人们投身这些知识工作的热情。这个问题在今天尤其需要改变。还要超越过去殖民主义的知识、冷战的知识，形成新的、全球的关于不同区域的知识，人文的知识，提出自己的世界观和价值观的问题。

从本辑开始，本刊将陆续刊出对国内边疆区域重要学者的采访专题，以促进国内不同区域之间的思想交流与对话。长期以来，对于边疆区域的学术思想状况，以及边疆区域内部复杂的思想知识构成，这些区域之外的学术界了解较少。这种状况需要改变，本刊试图有所贡献。

本辑委托邹赞等年轻学者采访了新疆大学人文学院的三位资深学者，这些学者的经历和研究，各有独特的视野与方法，也颇有感人之

处。热依拉·达吾提攻读博士期间在北京调研妙峰山庙会，受此启发去寻找维吾尔族的类似民俗文化，后来发现麻扎文化值得研究，从此将此作为自己长期研究的重点。通过研究麻扎文化，不仅可以了解维吾尔族麻扎朝拜的历史与现状，还可以了解新疆伊斯兰教的地方特点，并对国内外其他地区和民族中的麻扎朝拜进行比较研究和理论思考。她的这些研究，填补了国内外相关领域研究的空白，产生了国际性的影响，包括举办“丝绸之路上的麻扎文化研究”国际会议（2008年）。她的研究团队还致力于建立新疆十三个世居民族的民间文学等数据库，广泛采集多语种的数字视频，并且开放共享，希望让其他民族对此有所了解，让“汉族了解少数民族，少数民族了解汉族”。她感慨地指出，维吾尔族现在上千万人口，至今没有一个专门研究塔吉克族的学者，没有一个研究回族的学者，没有几个专门研究汉族的学者，也没有研究柯尔克孜族的学者；如果一个民族形成不了研究其他民族的学者的话，这也是学术上的一个极大的不足。她批评现在肯吃苦学习其他语言做调研的研究者太少，并认为应该为大众提供学习多语言的机会，为“一带一路”建设提供必要的文化基础。

扎米尔·赛都拉是我国塔吉克族的第一位博士，曾在塔吉克斯坦内战期间冒着生命危险坚持博士阶段研究。他的研究团队致力于少数民族古籍整理，抢救性整理了新疆地区的一批孤本古籍，并在全球范围内搜集相关古籍的手抄本，例如在十个最古老的手抄本的基础上，整理出版了一个最完整版本的纳瓦依作品。他的维吾尔文专著《阿鲁孜格律理论》梳理了阿拉伯学者哈利里·伊本·阿赫麦德所创立的阿鲁孜理论的形成和发展过程，包括它如何被介绍到波斯文学，又通过什么途径传到中国新疆，等等。他认为，我们的外国文学研究或者外国文学教学，对中国东边或者北边的一些国家关注得比较多，但是对中亚和西亚的文学，至今未出现特别有分量的成果。

吾尔买提江·阿布都热合曼曾发现17～18世纪维吾尔族古典诗人哈拉巴特的作品的手抄本与石印本的内容有不同之处，由此在博士阶段深入研究哈拉巴特的文学遗产。他也重视对纳瓦依的研究，认为在物欲横流、道德滑坡的拜金主义社会，更需要强调道德自我完善的纳瓦依。

“日本历史撰述与中国观”专题汇集了四篇从不同角度涉及日本现

当代知识分子的历史撰述与中国观的论文。羽根次郎在《东亚之外的中国》中指出，在形成中国的历史过程之中，中国人这个概念不仅包含汉人，也包含曾经被算作“鞑靼”的人，其最典型的例子是满族。与此相应，作为巨大国家的中国，也不能仅仅用东亚这个地理范畴来归纳。中国既有东亚因素，也有中亚因素、南亚因素、东南亚因素，“日本”、“韩国”与“中国”均不构成等价关系。思考中国，必须思考东亚之外的中国。羽根次郎对日本知识界的中国观的批评，其实对中国知识界亦不无针对性，在中国的舆论场中，只把中国视为东亚国家的人并不少。

韩东育分析了丸山真男的“原型论”，认为丸山以“察今知古”的方式去逆推预设的结论，近代西方的视角，首先帮助他从自身历史当中寻出日本与欧美价值的近似值，然后又带上这样的近似值反推出日本传统与中国传统之间自古应有的本质差异。在这一构图中，中国传统的儒家言说被设定为日本固有价值的对立项。他认为，一个情绪隐微而学理充分的“脱亚入欧”论，事实上已通过另外一种表达手法被再度提起。原本出自传统中国的“神道”思想成为日本“原型”的核心要素，而如今中土反无，因而变成了“不成其为问题”的问题。

岛村辉希望重新思考“现在日本文学史、日本语言历史存在什么样的可能性”，认为以往的文学史叙述对今天的学生已经不再有吸引力，主张“文学史”的思考与写作，必须涉及文化、政治、思想等领域，发现更加广泛、时间跨度更大的“历史”知识：文学史其实就是存在于我们呼吸、生活的“同时代”的“历史”本身。他通过细读志贺直哉的短篇小说《真鹤》，指出了包含于叙事中的“中日关系史”，认为小说巧妙地将从古代到近代的“东亚”文化、政治、思想史糅杂隐藏于行文之中。

朱琳对内藤湖南的中国史叙述做了批判性的分析，认为内藤“上古—中世—近世”的历史论从中国史（以中国本土为中心）逐渐扩大到了东洋史（包括中国、日本、朝鲜、越南等），讲述了汉族与周边种族的紧张关系以及动态的相互作用、超越国民国家的东洋文化发展的路线，指出文化的中心移向日本，中国的革命中需要日本的力量。内藤试图用日本的“使命”一词，将日本干涉中国问题“理论化”。对于一贯深情注视中国、倡导“日中文化同一论”的内藤而言，“新文化运动”

时期兴起的采取“排日运动”形式的中国民族主义，无异于一种“背叛”。作者认为，不论内藤的真正意图如何，很难否认客观上他扮演了为日本从政治上、军事上侵略中国清除路障的角色。

不同区域当下发生的重大社会事件的研究，亦是本刊关注的议题。“世界与当代”专题刊发了关于日本“2015年安保斗争”与南非“学费必须下降”运动的两篇论文。丸川哲史比较了日本“2015年安保斗争”与“1960年安保斗争”这两次社会运动，认为后者的重要变化在于，日本安保运动与中国之间的连带在1970年代早期之后逐渐消失了，工会等中间团体在“立宪主义”运动中的作用弱化了。两者的相同之处则是，它们都与同时代的诸多运动一起，构成像“星座”一样的形态。过去，“1960年安保”与三井三池煤矿争议相互关联；今天，反对冲绳边野古美军基地建设的运动与“2015年安保斗争”都是2010年代的焦点。

蒋晖通过梳理南非从2015年开始出现的大规模学生运动，分析南非“人民教育”道路在全球化自由主义经济时代的碰壁，以及21世纪学生运动的特点及其积极的社会作用。作者指出，南非非国大在1994年从革命党转变为执政党之后，虽然在教育系统积极推行其“人民教育”的理念（包括实行免费教育），但由于整个社会的阶级结构和经济关系没有发生实质性的改变，新南非的教育体系也没有实质性改变。南非试图以成本高昂的教育体系来实现教育的平民化理想，在2008年之后逐渐顾此失彼，捉襟见肘。

丸山真男的《现代政治的思想与行动》中文版近期将在中国大陆出版。本期书评栏目刊发柄谷行人特意为中译版所做的序言。文章指出，丸山在二战结束后十年间写就的这些文章，对日本法西斯主义有新的分析，即法西斯主义是在大众社会的个体之间四分五裂的原子化状态中产生的，这些原子化个人无法自律，也不能仅仅躲进自己封闭的私人空间里，而是要不断受到媒体的影响和操纵。而民主主义在市民社会的产生，不单是原子的个人的集合，而是始于个人之间结成的组合，需要通过“不断革命”不断地更新个人之间结成的自主的社会关系。柄谷进而提出一个会令不少人惊讶但是重要的结论，即丸山实际上所从事的研究，并不是市民主义或自由主义之类，他一以贯之的是马克思主义的

问题。随着苏联的崩溃，当那些批判丸山的左翼们统统转向后，当社会主义理念遭到根本质疑的时候，丸山的姿态都没有过一丝动摇，他一贯追求的就是“社会主义”，但他称之为“民主主义”。

最后，我们要为总第四辑（2015 年）鲍夏兰和鲁索的文章《中国的新秩序与过去的无序》（张勇译）的编辑疏失致歉。由于一些原因，出版社责任编辑与本刊编辑对文章的中译本做了较多删节，但未经两位作者应允，特此说明和致歉。

袁先欣、蒋晖为本辑的编辑工作贡献良多，高瑾翻译了标题和摘要，特此致谢。

图书在版编目(CIP)数据

区域. 2016年. 第2辑 : 总第6辑 / 汪晖, 王中忱主编. -- 北京 : 社会科学文献出版社, 2017.4
ISBN 978-7-5201-0296-4

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(2016)第323873号

区域(2016年第2辑 总第6辑)

主　　编 / 汪　晖　王中忱

出 版 人 / 谢寿光
项目统筹 / 宋月华　袁卫华
责任编辑 / 袁卫华　孙美子

出　　版 / 社会科学文献出版社·人文分社(010)59367215
地址：北京市北三环中路甲29号院华龙大厦　邮编：100029
网址：www.ssap.com.cn
发　　行 / 市场营销中心(010)59367081　59367018
印　　装 / 北京季蜂印刷有限公司

规　　格 / 开 本：787mm×1092mm　1/16
印 张：20.75　字 数：321千字
版　　次 / 2017年4月第1版　2017年4月第1次印刷
书　　号 / ISBN 978-7-5201-0296-4
定　　价 / 69.00元

本书如有印装质量问题，请与读者服务中心(010-59367028)联系

版权所有 翻印必究

区域

2016年第2辑
总第6辑

《区域》由清华大学人文与社会科学高等研究所主办，为跨学科和跨文化的人文研究丛书，其宗旨是立足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。本辑内容丰富，诸多论文观点新颖，理论性强。在广阔的世界关系中阐释中国“史”的传统及其意义；讨论欧洲民族国家兴起背后的帝国框架，揭示西欧的多族裔国家并未分崩离析的根源；分析政治世俗主义的多元形态，阐述从欧洲之外的视野来看欧洲国家甚至不是温和的世俗国家的原因；重新思考近代以来的学科分类谱系，以及当前人文学科面临的挑战；介绍三位新疆学者的研究情况，增进国内不同区域知识界的相互了解；剖析、反思与批判现代日本历史撰述及其中国观；梳理、分析近年发生在日本与南非的社会运动。

ISBN 978-7-5201-0296-4
9 787520 102964 >

出版社官方微信

www.ssap.com.cn

定价：69.00元