

差異

[国际学术丛刊]  
Difference

第4辑

金惠敏 / 主编

河南大学出版社



### 图书在版编目(CIP)数据

差异·第4辑/金惠敏主编. —开封:河南大学出版社,2006.4

ISBN 7-81091-458-8

I. 差… II. 金… III. 社会科学—研究—文集  
IV. G04—53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2006)第 016251 号

责任编辑 靳宇锋

整体设计 张 胜

---

出 版 河南大学出版社

地址:河南省开封市明伦街 85 号 邮编:475001

电话:0378—2864669(行管部) 0378—2825001(营销部)

网址:www.hupress.com E-mail:bangong@hupress.com

经 销 河南大学出版社

排 版 河南大学出版社印务公司

印 刷 河南第一新华印刷厂

版 次 2006 年 4 月第 1 版 印 次 2006 年 4 月第 1 次印刷

开 本 787mm×1092mm 1/16 印 张 21.5

字 数 432 千字 印 数 1—2000 册

---

ISBN 7-81091-458-8/C·51

定 价 35.00 元

---

(本书如有印装质量问题请与河南大学出版社营销部联系调换)

# 《差异》编辑委员会

主 任 汝信 关爱和

成 员 (按拼音排序)

陈筠泉 中国社会科学院哲学研究所研究员

成中英 美国夏威夷大学哲学系教授

Aless Erjavec 斯洛文尼亚文理科学院哲学研究所教授

杜维明 哈佛大学燕京学社教授

Günter Figal 德国弗莱堡大学哲学一系主任,讲席教授

关爱和 河南大学校长,教授

Wolfgang Iser 美国尔湾加州大学英语与比较文学系  
教授

金惠敏 中国社会科学院文学研究所研究员

Anton Friedrich Koch 德国蒂宾根大学哲学系讲席教  
授

Dietmar Koch 德国蒂宾根大学哲学系副主任

马小泉 河南大学历史文化学院教授

J. Hillis Miller 美国尔湾加州大学杰出教授

汝 信 中国社会科学院学术委员会副主任,研究员

王刘纯 河南大学出版社社长,编审

Gabriele Schwab 美国尔湾加州大学批评理论研究所  
教授

田辰山 美国夏威夷大学中国研究中心政治学博士

张云鹏 河南大学文学院教授

主 编 金惠敏 副主编 张云鹏

本辑特邀主编 贺照田

# 目 录

## 本辑特稿

- 跨文化研究与诠释问题举隅：儒家传统对于知  
识与价值的理解…………… 刘述先( 1 )

## 重新编制的战后东亚殖民主义

- 何为“责任”？何为“主体”？  
——质疑所谓的“战后”…………… 中野敏男( 10 )
- 三木清思想中的“技术”、“动员”、“空间”  
——东亚统合体论与构想力的理论…………… 岩崎稔( 33 )
- 从“帝国臣民”到“日本国民”  
——国民概念的变迁…………… 尹健次( 52 )
- “少数族群”还是“国民”  
——在日朝鲜人的行进之路…………… 徐京植( 81 )
- 后殖民的政治与“在日”文学…………… 李孝德(101)
- 洞窟唤起的冲绳战记忆…………… 屋嘉比收(116)
- 战后开拓与农民斗争  
——社会运动中的“难民”体验…………… 道场亲信(129)
- 关于“返回祖国”…………… 成田龙一(164)
- 欲望/忘却“美国”的日本战后  
——“基地”与“消费”文化的错综关系…………… 吉见俊哉(190)

## 古代视点

- 论汤显祖剧作与剧论中之情、理、势…………… 王璦玲(215)

金圣叹的诗歌理论及批评实践…………… 蒋 寅(242)

## 当代视点

“现代化”的期待,还是“现代性”的忧思?  
——从“韦伯翻译”看 1990 年代以来的“西学想像”……………  
…………… 罗 岗(280)

## 汉学视点

马若瑟的选择:《赵氏孤儿》翻译的历史背景和美学缘由……………  
…………… 鲁 进(314)

## 古今书评

评《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》  
…………… 杨贞德(325)  
评《国家与学术:清季民初关于“国学”的思想论争》……………  
…………… 杨芳燕(330)

著译者简介…………… (335)

英文目录…………… (337)

编后记…………… (339)

· 本辑特稿 ·

## 跨文化研究与诠释问题举隅：儒家传统对于知识与价值的理解

◎刘述先

【1】

Ernst Cassirer, *An Essay On Man* (New Haven, CT: Yale University Press, 1962)。此书有我和甘阳两个译本。有关卡西勒思想的介绍与分析,参拙著《文化哲学的试探》(台北:台湾学生书局,1985年)。

【2】

当代诠释学(Hermeneutics)思潮流行,参Richard E. Palmer, *Hermeneutics* (Evanston: Northwestern University Press, 1969), 尤以海德格尔(M. Heidegger)与高达美(H. G. Gadamer)为时尚。但我宁取卡西勒的思路,参拙作《哲学分析与诠释:方法的反省》,《鹅湖》,总318期(2001年12月),页11—25。

【3】

梁漱溟:《东西文化及其哲学》(上海:商务印书馆,1922年)。

【4】

Shu-hsien Liu, "An Integrative Understanding of Knowledge and Value: A Confucian Perspective," *Journal of Chinese Philosophy*, vol. 30, nos. 3&4 (Sept/Dec, 2003), pp. 387—401.

【5】

参牟宗三:《儒家学术之发展及其使命》,《道德的理想主义》(台北:台湾学生书局,1982年修订五版),页1—12。

卡西勒(Ernst Cassirer)指出,在芸芸万类之中,只有人类开创了文化,其特色在符号(symbols)的应用,<sup>【1】</sup>当然也就无可避免地会牵涉到诠释问题。<sup>【2】</sup>我们把文化当作一个不断在变化的历程,在发展中会涌现某种主流的思想,不同时期可能呈现不同的特色。而不同文化在相对隔离的情况下发展,当然更会呈现十分不同的特色。就哲学来说,有西方、中国、印度三大传统。早在1922年梁漱溟就在他的名著《东西文化及其哲学》之中对这三大传统提出了他自己的理解与诠释以及反省与评价。<sup>【3】</sup>在今日世界,西方无疑是最强势的文化,要了解中国传统,有必要与西方作比观。正好Journal of Chinese Philosophy创刊三十周年,以知识与价值为主题向我们征稿,我写了一篇文章已经在纪念特刊发表出来,<sup>【4】</sup>又写中文本:《儒家传统对于知识与价值的理解与诠释》,在文哲所宣读。里面提出了一些观点,正好可以拿来作为我对跨文化研究与诠释问题思考的举证,下面就是我对这一主题的反省。

中西哲学均源远流长,有非常丰富的内容,决不容许作简单化的论断。我有意强调一些方面以收对比之效,但绝不排斥其他可能的诠释。我提议在本文之中只处理中国文化主流之中儒家的哲学传统,举此一隅,若能触类引申,就不会茫茫然无下手处了。但即使只论儒家哲学传统,仍是一个十分复杂的题目。我一向服膺牟宗三先生所提出的儒家哲学三大时期的看法:<sup>【5】</sup>

(一) 先秦:以孔、孟、荀为代表。

(二) 宋明:以周、张、程、朱、陆、王为代表。

(三) 当代:以熊十力先生开出的当代新儒家的统绪:唐

(君毅)、牟(宗三)、徐(复观)为代表。

有关这三期儒学的要领,要在西方哲学思想的比观之下凸显出来,容后再议。现在把西方哲学的主流思想,古代、近代与当代不同的特色略加勾勒,描绘出来,作为讨论的背景。据西方文德尔班(W. Windelband)与柯普斯顿(F. Copleston)的哲学史,古希腊经宇宙论、人事论到系统论时期,以柏拉图、亚里士多德为主流思想。柏拉图中期著《理想国》,倡超越之理型论,将超越的理型与经验之事物打成两橛。亚里士多德则倡内在的法式论,法式(form)与材质(matter)相互依存。但他仍保留“纯粹法式”(pure form)的概念,以之为“上帝”(God),“不动之动者”(the unmoved mover)。对亚氏来说,理论科学比实用科学如伦理学仍占优位,最高的思维是对于永恒对象的玄思默想(contemplation),这样就在“理论”(theoria)与“实践”(praxis)之间仍然留下一道不可跨越的鸿沟。古希腊的学术,侧重逻辑、修辞学、文法的训练,颇显现其特色。古代哲学最后两个时期——伦理与宗教时期,往个人的安心立命方面倾斜,由知识的追求转往信仰的关注。而西方文化有不同的渊源,到了中世纪,源出希伯莱的基督教信仰席卷西欧。中世纪的神学也可划分成为三个阶段。第一个阶段的代表人物奥古斯汀深刻受到柏拉图的影响,对比俗世的罗马与超越的上帝之城。第二个阶段的代表人物圣多玛则有亚氏重视经验实在论的倾向。但他还是在希腊的德性如节制、勇气、智慧、正义之外,增加了信、望、爱的德性,也在启示神学与自然神学之间划下了一道不可跨越的鸿沟。但圣多玛仍致力调和知信。到了第三阶段的代表人物威廉·奥铿乃彻底分离“信仰”(Faith)与“理性”(Reason)。耶稣既曾明白宣示“把凯撒的归之于凯撒”,文艺复兴以后西欧进入近代,乃分开国家与教会的权责,只不过时代的钟摆摆向了俗世人文的一边。以后近代西方的科技商业文明不可复抑,成为了宰制世界的潮流,一直到今日为止,西方的美国还是世界唯一的超强霸主。就哲学思想来看,17世纪笛卡儿把心身割裂成为两截,18世纪的休谟对比“实然”(Is)与“应然”(Ought),启蒙时代康德划分“纯粹理性”与“实践理性”。19世纪有唯心、唯物两种路线的斗争。到了20世纪,逻辑实征论流行一时,坚持只有形式科学如逻辑、数学,经验科学如理、化、生物等在原则上可以征验者有认知意义

(cognitive meaning), 伦理、道德、审美只有情感意义 (emotive meaning)。这样知识与价值被彻底打成两橛, 凡以进步的西方马首是瞻者莫不以此为圭臬。不幸的是, 人类历经两次世界大战与韩战、越战, 进入新的世纪与千禧之际, 仍然饱受恐怖主义袭击的威胁, 地区性的纷争不断, 越来越有深刻的危机感, 逼着我们作进一步的省思。事实上, 敏锐的西方知识分子已经察觉到, 由现代进入“后现代”(post-modern), 新的“典范转移”(paradigm shift)促成了全球意识的觉醒。史威德勒(Leonard Swidler)指出, 孔汉思(Hans Küng)把科学史家孔恩(Thomas Kuhn)的这一观念应用到宗教、文化的领域, 来说明新时代的来临。受到了这样的启发, 史威德勒提出了他自己的见解。<sup>[6]</sup>在 18 世纪启蒙时代以后, 西方便已走上了典范转移的过程。直到 19 世纪, 西方的真理观念还大体是绝对的、静态的和独白式的, 但不断演化为非绝对的、力动的和对话式的。这种新真理观念, 至少在下列六个不同而互相关连的潮流中显发了出来:

【6】

Leonard Swidler, *For All Life: Toward a Universal Declaration of a Global Ethic: An Interreligious Dialogue* (Ashland, Oregon: White Cloud Press, 1999), pp. 4-16. 有关史威德勒见解的介绍与讨论, 参拙著:《全球伦理与宗教对话》(台北:立绪文化, 2001 年), 页 88-115。

一、历史主义(Historicism): 真理被非绝对化了, 乃由于知觉到, 实在的描绘总是受到表达出来的时代环境所限制。

二、意向性(Intentionality): 追求真理带有依之行动的意向, 乃将陈述非绝对化了。

三、知识社会学(Sociology of Knowledge): 真理为地理、文化与社会地位非绝对化了。

四、语言的限制(Limits of Language): 真理既是某物意义, 故特别像有关“超越”之言谈, 乃为语言的性质非绝对化了。

五、诠释学(Hermeneutics): 一切真理、一切知识, 都被视为经过解释的真理、知识, 故为永远作为解释者的观察者所非绝对化了。

六、对话(Dialogue): 能知者通过其语言与实在对话, 乃将一切有关实在的陈述非绝对化了。<sup>[7]</sup>

【7】

我的译文, 引自同上, 页 91-92。

依史威德勒的解读, 这些来自不同领域的思潮, 不约而同地带给我们“非绝对化”(deabsolutized)的信息。我们在拒绝了“绝对主义”(absolutism)的同时, 也拒绝了“相对主义”(relativism)。各



人有各人的观点,却有必要互相沟通。由“独白时代”(Age of Monologue)走向“对话时代”(Age of Dialogue),这恰正是史威德勒所提倡的“全球对话”,而他认为我们今日的选择乃是“对话或死亡”(Dialogue or Death)<sup>【8】</sup>。

对话必须要有伙伴,所幸有识的中国知识分子早已跳出了“全盘西化”的窠臼,不再亦步亦趋追随在近代西方的后面,而通过一种批判的眼光看自己传统与西方传统的宇宙观。在西方受教育的方东美教授早在1957年就作了这样的观察:

从中国哲学家看来,“宇宙”所包容的不只是物质世界,还有精神世界,两者浑然一体不可分割;不像西方思想的二分法,彼此对立,截成互相排斥的两个片断。<sup>【9】</sup>

宇宙在我们看来,并不只是一个机械物质活动的场合,而是普遍生命流行的境界,这种理论可以叫做“万物有生论”。世界上没有一件东西是死的,一切现象里面都孕藏著生意。<sup>【10】</sup>

只有近代大多数的欧洲哲学家才是另一种想法,他们因为深受物质科学的影响,不得不认定宇宙只是一个冥顽的物质系统。照他们讲法,这宇宙只是由质与能的单位,依照刻板机械定律,在那儿离合变化所构成。无可讳言,这种讲法若是从科学验证的方面来看,确实能成功的引发出许多抽象精密的思想系统。

但是,如果拿这种科学唯物论来解释人生,那就极为枯燥困难,格格不入,所以近代欧洲哲学家为了圆满的探求人生意义与价值,便非要另起炉灶不可。麻烦的是他们永远在精神与物质之间画出一条鸿沟,壁垒分明,难以融合。在西方历史中他们绞尽脑汁,想要建立一种哲学体系,以便世界观与人生观能够和谐并进,但是我恐怕他们的努力,即使不失败,也会产生矛盾。

对于这个问题,中国哲学家却有一套十分圆通完满的看法。“宇宙”,从我们看来,根本就是普遍生命的大化流行,其中物质条件与精神现象融会贯通,毫无隔绝。因此,当我们生在上,不论是以精神寄物质色相,或以物质色相染精神,都毫无困难,物质可以表现精神意义,精神也可以贯注物质核心。简单地说,精神与物质恰如水乳之交融,圆融无碍,共同

【8】

参同上,页93。

【9】

引自方东美:《中国人生哲学》(台北:黎明文化,1979年,页115),冯沪祥译,原文见 Thomé H. Fang, *The Chinese View of Life* (Hong Kong: The Union Press, 1957)。

【10】

同上,页116。

【11】

同上,页 116—117。

维系著宇宙与人类的生命。<sup>【11】</sup>

或者我们无须汲汲在中西哲学之间作出价值高下的评判,无论如何中国哲学的确表现出一种不同的型态。正如前所述,逻辑实证论割裂知识与价值,中国儒家传统三个时期却都把知识与价值当作不可分割的整体看待,展现了完全不同的特色。

让我们回到中国哲学的源头,首先要回到孔子,由《论语》略作征引,就可以看到传统中国思想的特色。孔子对于人智有颇符合实际的观察。他说:“生而知之者上也,学而知之者次也,困而学之又其次也,困而不学民斯为下矣。”(季氏第十六)他对自己的了解是:“我非生而知之者,好古敏以求之者也。”(述而第七)故此他一辈子都把重点放在“学”上。但他所谓学决不只是学完全客观的知识。现在通行的《论语》本子开宗明义便说“学而时习之,不亦说乎”(学而第一),是有重要指标意义的。由这句话可以看到知行一脉相连,决不可以互相割裂开来。知识的积累与价值的体现紧密地关连在一起。孔子的中心关注是“为己之学”,故答复颜子问仁曰:“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉。为仁由己,而由人乎哉!”(颜渊第十二)内在的仁必外现为礼,上行下效,乃有风行草偃的效果。仁是孔子的终极关怀,而知也是孔子的重要关注,两方面要互相配合,所谓知及仁守(卫灵公第十五)。而《论语》末章乃谓:“不知命无以为君子也,不知礼无以立也,不知言无以知人也。”(尧曰第二十)由知命,孔子了解人有的的是一个有限的生命,所谓“死生有命,富贵在天”(颜渊第十二),天意始终有其不可测的一面。但天人之间确实有着十分紧密的联系,故孔子以无言的创生的天为楷模。<sup>【12】</sup>他一生知其不可为而为,一点也不会丧失内在坚强的信念,而自谓“不怨天,不尤人,下学而上达”。即便世无解人也不在意,正因为他坚信“知我者其天乎!”(宪问第十四)这是一种知识与价值、理想与实践紧密关连的思想,对于纯理、自然科学的关注不足,孔子思想所树立的基调的确对于后世发生了莫大的影响。

【12】

参拙作:《论孔子思想中隐涵的“天人合一”一贯之道——一个当代新儒学的阐释》,《中国文哲研究集刊》,第10期(1997年3月),页1—23。

在孔子以后,先秦儒最重要的无疑是孟、荀两家。孟子发扬光大了孔子思想理想主义的一面,畅发心性之旨,后来被宋明儒尊崇为正统。荀子则别辟蹊径,有自然主义的倾向,由于下开法家思想,不免受到贬抑,然传经之外,宏扬礼教,对于汉代文明的广布,

有很大的贡献,也不应加以漠视。孟子思想值得大书特书处,隐涵在孔子的天人合一思想,通过心性的论述,整个地显发了出来。<sup>【13】</sup>孟子道性善并不是由经验归纳出来的结果,现实上人尽可以为恶,这由牛山濯濯的比喻就可以看得明白。牟宗三先生尝说,孔子思想的纲领是“践仁以知天”,孟子则是“仁义内在,性由心显”。孟子言心之四端是指点语,兼存在与价值而言。由这要反身,孟子乃曰:“尽其心者,知其性也,知其性则知天矣。”(尽心上)这里的心、性只能作本心、本性解,配合上孟子对大体、小体的讨论就可以得到相应的了解。反思才能找到自己超越的泉源,所谓“反身而诚,乐莫大焉。”(尽心上)又说:“诚者,天之道也,思诚者,人之道也。”(离娄上)由此可见,天人之间有一种互相应和的关系,必定要由超越的禀赋才可以道性善。孟子以后论性都由气质立论,以至他的思想一千多年都无解人,到了宋儒才接上这一思绪,尊为正统,可谓异数。荀子提出性恶论,对天则取自然主义的看法,对超越的性与天道都有所睽隔,故被宋明儒摈弃在道统之外。他的思想实属另一型态,不走反身的道路向上体证存在与价值的创造性的根源,而往下落,强调具体价值的实践。荀子重智心,通过它把握到正确的道理而依之行事,改造自然,以开创出人类伟大的文明。他的思想其实与孟子相反相成。他的所谓“认知心”的中心关注也毕竟不在自然科学,而在人文化成,知识与价值一样紧密地关连一起,与亚氏只有少部分相似,与近代西方的二元分割更不可以道里计了,这是不在话下的。

宋代儒学由对抗二氏(老子、释迦)而开创了哲学第二个黄金时代。朱熹建立道统,<sup>【14】</sup>尊周濂溪为开祖,但二程(明道、伊川)才是真正的开创者。张横渠自承闻道后于二程,然而他提出了许多新的观念、新的见解,就知识与价值的题旨而言,他的说法更能凸显出北宋理学的特色,故以他为代表。他所作的第一个重大的区分是:见闻之知与德性之知的分别。《大心篇》曰:“见闻之知乃物交而知,非德性所知。德性所知,不萌于见闻。”这样的思想明显由孟子发展而来。牟宗三先生即引《大心篇》来阐明其“智的直觉”的说法。<sup>【15】</sup>他所作的第二个重大的区分是,气质之性与天地之性的分别。由这一分别才能凸显出孟子的本性,而程子认定只有兼顾两面才能把握性的全貌,所谓“论性不论气不备,论气不论性不明”是也。朱子最欣赏的是横渠“心统性情”一语,而给予了他自

【13】

参拙作:《孟子心性论的再反思》,现收入拙著:《当代中国哲学论:问题篇》(新泽西:八方文化,1996年),页139—158。

【14】

参拙著:《朱子哲学思想的发展与完成》(台北:台湾学生书局,1995年增订三版),第8章第3节,《朱子建立道统的理据》,页413—427。

【15】

参牟宗三:《智的直觉与中国哲学》(台北:台湾商务书局,1971年),页184—186。

【16】

《近思录》卷1引横渠曰：“心统性情者也。”张伯行集解依朱子的意思加以疏释：“此言人心之妙，包乎性情，发前圣之所未发，而大有功于后学者也。统，主宰之谓。性者，心之理；情者，心之用。心者，性情之主也。”又引朱子曰：“未动为性，已动为情，心则贯乎动静而无所不在。”（页28）

【17】

《诚明篇》云：“天所性者通极于道，气之昏明不足以蔽之。天所命者通极于性，遇之吉凶不足以戕之。”牟宗三先生谓：“此四句即是天道性命相贯通之最精切而谛当之表示者。”《心体与性体》第1册（台北：正中书局，1968年），页417。

【18】

参拙作：《论阳明哲学之朱子思想渊源》，《朱子哲学思想的发展与完成》，页566—598。

【19】参拙作：《阳明心学之再阐释》，同上，页485—520。

己的解释。<sup>【16】</sup>最后略缀数语讲横渠的《西铭》，这是朱子认为与濂溪《太极图说》同样影响深远的大文章。伊川答龟山对此文之质疑，提出了“理一而分殊”的论旨，别于墨氏“二本而无分”的进路，以后成为了宋明儒的共法。《西铭》结语谓：“存吾顺事，殁吾宁也。”横渠的本体——宇宙论把知识价值结合在一起，固不待言者也，而“天道性命相贯通”，自此成为宋明儒学共同的睿识。<sup>【17】</sup>

朱子可以说是中国哲学家中知识倾向最浓厚的一位思想家。朱子一生用力最勤在《大学》，临死前还在改《大学·诚意》章，而《大学》讲三纲领、八条目，朱子深入探究了格物、致知的问题，虽是渐教，却有一定的指向。而朱子有充分自信，《大学》有缺文，乃作著名的补传如下：

所谓致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而穷其理也。盖人心之灵，莫不有知，而天下之物，莫不有理；惟于理有未穷，故其知有不尽也。是以大学始教，必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理，而益穷之，以求至乎其极，至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。此谓物格，此谓知之至也。

由此可见，朱子自己有一套通贯的思想。他真正的意思是，人必须就事上磨练，久之乃可以有一异质之跳跃，掌握到通贯之理，由人事而至于自然，通天下莫非此理之呈现。对朱子来说，修养工夫、知识、价值的践履，是紧密不可分的。很明显，他所谓知，决不是西方式严守价值中立、通过经验推理建立的科学知识。但因他未如张、程那样明白作出德性之知、见闻之知的分疏，以致引起了王阳明的误解，而另外发展了一条心学的线索。

阳明清楚地理解到，见闻之知的累积，不可能达到明明德的境地。他的精神是更接近象山，但他的学问的铺陈却由朱子转手，故朱子也是他的一个重要渊源。<sup>【18】</sup>他不认为《大学》有缺文，而提倡恢复《大学》古本，释“致知”为“致良知”。依他之见，“良知不由见闻而有，而见闻莫非良知之用，故良知不滞于见闻，而亦不离于见闻。”（《传习录·答欧阳崇一》，页168）阳明的思想其实是一种感应模式，俗见却将之误解成为了主观唯心论的见解，我已详细加以驳正。<sup>【19】</sup>我曾指出，阳明在四百年前就已把“世界”了解成为意义

结构。他有一段很重要的谈话：

人一日间，古今世界都经过一番，只是人不见耳。夜气清明时，无视无听，无思无忤，淡然平怀，就是羲皇世界。平旦时，神清气朗，雍雍穆穆，就是尧、舜世界。日中以前，礼岩交会，气象秩然，就是三代世界。日中以后，神气渐昏，往来杂扰，就是春秋战国世界。渐渐昏夜，万物寢息，景象寂寥，就是人消物尽世界。学者信得良知过，不为气所乱，便常做个羲皇已上人。（《传习录》下，页 311）

但阳明不只像海德格尔在《存在与时间》中那样，只描写人的世界架构，还作出了简别与选择。人如相应于天理是一番世界，相应于人欲又是一番世界。在阳明思想中，修养功夫、知识、价值仍然紧密地结合在一起，把知行合一之旨较朱子发挥得更为淋漓尽致。程朱、陆王都是圣学的苗裔，只分殊的表现有所不同，均体现了“天道性命相贯通”的睿识。可惜王学末流有所荡越，刘蕺山所谓“参之以情识”，“荡之以玄虚”。<sup>【20】</sup>明亡之后，清儒思想转向，造成典范转移，此学遂成绝响，一直到当代新儒家才重拾旧绪，返本开新，开创了一片新天地，而牟宗三先生乃有先秦、宋明、当代三期儒学的说法。<sup>【21】</sup>

众所周知，狭义当代新儒学由熊十力先生开山，他造《新唯识论》，回返大易生生之旨，分别量智与性智，断定在知识之外，更有默然自识之一境，但每自叹仅能作成境论，未能完成量论。<sup>【22】</sup>这一个心愿由他弟子牟宗三先生完成，著《认识心之批判》，由当代之怀德海、罗素、维特根斯坦回返康德，晚年更著《智的直觉与中国哲学》、《现象与物自身》、《圆善论》阐明康德睿识不足之处，而指示了一个中西哲学会通的方向。<sup>【23】</sup>正由于当代新儒家分别知识、智慧两个层次，由学统的拓展可以吸纳西方传统的形式科学（逻辑与数学）与经验科学（自然科学与社会科学），却无需排拒超越、沦全之智慧。当然第二代新儒家为了存亡继倾，不免有过分凸出正统的意识之嫌。下一代的新儒家针对现时的新脉络，又作出新的努力，在多元架构的预设之下，积极推动新儒家与其他精神传统的对话。我个人即试图对“理一分殊”作出新释，超越的“理一”决非儒

【20】

《证学杂解》，《刘子全书及遗编》，解 25，页 113。

【21】

牟宗三：《道德的理想主义》，页 1—2。

【22】

关于熊先生思想的简介，参拙作：《当代新儒家的探索》，现收入拙著：《文化与哲学的探索》（台北：台湾学生书局，1986年），页 281—284。熊的全集由湖北教育出版社于 2001 年出版。

【23】

关于牟先生思想的简介，参拙作：《当代新儒家的探索》，同上，页 294—299。他的全集 32 卷由台北联经出版公司发行。

【24】

参拙著：《理一分殊》，景海峰编（上海：上海文艺出版社，2000年）。

【25】

参拙作：《作为世界哲学的儒学：对于波士顿儒家的回应》，宣读于2002年12月28日在台北举行，由中国哲学学会主办之“中国哲学与全球化”学术研讨会。并刊于《哲学与文化》，革新号347期（2003年5月），页3—18。

家所独有，全球伦理的追求即指明了各不同精神传统所指向的乃是一超越这些传统的“理一”。<sup>【24】</sup>同时在不废分殊的前提之下，积极进行多元互济的对话，对修养功夫、知识与价值有一通贯的理解。<sup>【25】</sup>

总结来说，中国思想特别是儒家传统，从来就视修养功夫、知识价值为一体，而拒绝将其互相割裂。这样的思想在分殊方面不足，故必须吸纳西学以开拓学统。但近代西方思想发展到当代不免分崩离析，漏洞百出，有识的知识分子发出呼声，重新向往通贯的统观与共识，像怀德海、柏格森、过程神学都给予了我们重大的启发。在今日由源溯流，追踪思想观念发展的途辙，检视儒家传统对于知识与价值的理解与诠释，或者不无其适切的时代意义罢！

· 重新编制的战后东亚殖民主义 ·

## 何为“责任”？何为“主体”？

——质疑所谓的“战后”

◎ 中野敏男 著 何 玮 译

### 前 言

“本次研讨会是如何理解金学顺女士的提问的？”

时值研讨会<sup>【1】</sup>的讨论进入后半部分、正欲渐入佳境之时，从楼梯上传来的尹健次先生的提问，使会场的气氛骤然紧张起来。的确如此，只要研讨会以“在东亚思考‘后殖民状况’”为主题，这就是一个必须问的问题。它关系到这次会议的意义本身。

站在迎来了一个崭新的世纪的今天，回顾 20 世纪 90 年代的思想状况，一个不争的事实是：控诉着战争及其暴力的受害者们的声音部分地彰显出来，关于“记忆”和“战争”的问题又一次遭到尖锐的质疑。长期以来，在东西冷战这一紧紧地束缚着战后世界的咒语解除之后，情况发生了很大的变化，持续压抑着受害者们声音的盖子也多少有些被揭开，被那些声音碰撞着，战争期间到战后这个时代的意义遭到了广泛地质疑。这中间，尤其对日本的思想界而言，1991 年以金学顺女士的起诉为开端的，被称之为“从军慰安妇”的日军战时性奴隶制的受害者的诸位女士控诉的开始是一个重大的“事件”。然而，在长达半个多世纪的历史长河中，甚至都没有人认识到这是一个问题。立足于这样的历史重负之下，该如何理解受害者的声音并做出回应，这的确是一个无法回避的思想、政治层面的课题。

既是如此，对于这个课题而言，在东亚探讨“后殖民状况”有哪些意义呢？此处的问题是：对战时及战后展开历史论式、社会理论式讨论的话语，是如何认识“记忆”和“责任”这些思想问题的？它

【1】

所谓的“研讨会”，是指 2001 年 1 月在日本东京外国语大学召开的题为“战后的东亚与美国的存在——在东亚思考‘后殖民状况’”的国际研讨会。

## 【2】

在其成果之一的题为《总力战与现代化》的论文集中,就共同研究的主旨作了如下的阐述:“第二次世界大战期间的总动员体制使得国民国家进入社会体制的统一这一阶段,对此我们进行确认,然后以此为起点致力于研究现代的问题所在。作为现代社会政治体制的民主主义也好,体现现代社会经济体制特点的福利社会也好,它们不可能与在世界大战期间被建构的体制的统一没有关联。……超越这些制约的可能性来自哪里呢?”(《关于编辑方针》,山之内等编《总力战与现代化》,柏书房,1995年,第3页)。

对这个思想的、政治的课题能够做出何种独特的贡献?换言之,在这样的思想课题面前,这段历史和社会究竟为什么可以在理论层面上被讲述?我们将如何把它承继过来?

提到“总力战体制论”,我想大家对此已有了一定程度的理解。1月份这次研讨会的召开,它立足于开展了10多年的关于现代史的国际共同研究的基础之上。也就是说,当初由日美研究者合作开展的比较社会研究<sup>[2]</sup>,它是一个以探讨战时的总力战体制与战后社会的连续性问题为起点的研究项目。在经过了10余年的合作,以及各界人士的广泛参与并在得到各种援助之后,才得以召开这个题为“战后的东亚与美国的存在——在东亚思考‘后殖民状况’”的国际研讨会。这一过程自不必说,其本身就受到了冷战结束之后90年代的世界局势的强大制约。也就是说,从某一方面来讲,冷战之后迈向全球化的世界新格局令共同研究自身的框架受到质疑,使研究课题从作为帝国主义老家“发达社会”的比较研究,拓展到将第二次世界大战后的后殖民状况作为整体进行思考的共同研究。

90年代像这样的共同研究的展开,其本身就是以对历史和社会的认识作为主题的。当然,它是在同时代的思想状况下的一种行为,与其展开有着深刻的联系,这是无法避免的。也就是说,从广义上来讲,这个共同研究可以被看作是对同一时代展开的、一种共同的思想参与。正因为如此,它引发了文章开头尹健次先生的提问。因此,我认为组织这次活动的人有义务对这个问题作一回答。

本文被安排在《现代思想》的本次增刊号的末尾,作为本次研讨会的主办者,我被邀请对本次活动做一总结。但是作为我来说,与其对以各种形式提出的论点进行压缩式的总结,不如选择从我的角度对在此被质疑的核心问题作更深一步的思考。关于这一点,我想把到目前为止所思考过的东西拿出来,以对在本次研讨会上出现的问题加以讨论,让研讨会揭示的问题现状能够更清晰地呈现出来。

## 一 战后责任论与总力战体制论

围绕着战争的“记忆”与“责任”,在90年代有过几次论争,同



时也有诸如去年12月在东京召开的“女性国际战犯法庭”等重要行动。类似这样的讨论虽然存在着种种困难,但还是取得了一定的进展,这是有目共睹的吧。话虽如此,近年来形成的一个思维定式就是将其统称为“战后责任”问题予以把握并作回应。这一举动一方面朝着被称作“战后一代的战争责任”这个问题的核心迈进了一步,是立足于现实进行思考的一种努力,而另一方面,它也在存在着误导问题的可能性,因此必须加以注意。这里,笔者试图从这里开始思考。

进入1991年,由于受害者自身走向前台的努力,作为战争受害者的“从军慰安妇”问题终于被提到桌面上来了。虽然性暴力的问题、殖民地统治的问题、民族歧视的问题等等各种各样的问题交织在一起包含于其中,但这里笔者欲思考的问题是:它既是战时性暴力的灾难,同时也是战后性暴力的灾难这一两重性的问题。也就是说,由日军导致的战时性暴力问题,在受害者一直(竟长达半个世纪以上!)被迫保持沉默的情况下,责任人在战后也没有被制裁,他们好像什么事情也没有发生过一般继续着生命,而向受害者谢罪与补偿这一点遭到无视,因此性暴力的社会根基得以延续,受害者的痛苦在没有得到任何抚慰的情况下延续着。甚至可以说,反倒是受害者一方遭受责难,由此背负上更加沉重的创伤,<sup>[3]</sup> 这些就成为了战后的性暴力,而且延续至今。

那么,如果说问题具有上述的性质,则对于被迫背负这持续的苦痛的受害者本人而言,彼战时与此战后的区分又有哪些意义呢?笔者曾提到受害的两重性问题,但从受害者自身的角度来看,应该说痛苦是一个持续性的过程。对她们本人而言,受害状况持续着的今天是延续着的战时,而且不是作为过去的痕迹,是对现在活着的人而言的战时。既是如此,此时如果局外人说这是“战后”,那么这个论断仅能让受害者保持沉默,也就是说,仅是让那种强调战时仍在继续的声音被封杀。在这层关系上,主张从“战后”出发的论调就已经包含着否认受害者痛苦的持续状况的含义;在这个意义上,将这个“战后”视为理所当然的人,仅这个想法就已经是在袒护上述的那个否认了。就这一点来说,无论你是否是直接的加害人,围绕着这个“战后”,谁都不可能成为第三者。如果是这样的话,所谓“从军慰安妇”问题的“出现”,其出现自身就是与那样的“战后”存在着彻底地对立,必须将这个战后拖回到与那个战时的链接上

### 【3】

自从“慰安妇”问题被表面化以来,日本有一部分人众口一词地高叫着“慰安妇商业行为论”等,这是对受害者的又一次侮辱。从这一点来看,它当然应该被算作是战后性暴力之一。

重新进行质疑,这些是我们应该认识到的。

留意上述几点,当我们应答“从军慰安妇”问题时,从一开始就把它当作“战后责任”问题来理解是否妥当,这依旧是个问题。当然,“战后责任”论是在试图回答那些迄今为止被笼统地称之为“战争责任”而受到忽视的问题。的确,“不是直接的行为主体,甚至还没有出生的人为何要被追究战争责任?”——这样的提问,在今天的现实中是无法被无视的,因此我们大概有必要拥有一个也能够对应这个问题的理论。但是,这种考虑从一开始就是用“战后责任”这一方式来限定了提问的视野,在这种情况下,如果将其与对“战后”这个前提不加斟酌、无批判地接受的行为联系起来的话,就会遗漏本应遭到质疑的问题核心中的一部分,还极有可能对讨论产生误导作用。

那么,对“战后责任论”而言,将所谓“战后”这个时代和社会作为考察的对象,针对其意义展开历史论式的、社会理论式的反省和探讨,就是十分必要的了。而且在90年代,站在战时体制与战后社会的连续性这一视点从正面对其提出质疑的,正是“总力战体制论”。当然,战后责任论也随即展开反攻,质问总力战体制论究竟具备多大的实力来应答围绕着责任与记忆的思想问题。既是如此,在迈向世纪转换期的过程中,就对战后责任论与总力战体制论提出了新的要求,要求它们打开一个新局面,以应答我们所面临的思想式的一理论式的课题。

从事情具体情况来看自不必说,如上所述的战后责任论与总力战体制论在90年代中各自存在的问题却与本应由“战后”这个时代承担的课题是一种平行的关系。让我们回忆一下那个曾经发动帝国主义与殖民地主义、侵略战争遭到失败后不久的日本的情形吧。在这种情形下的日本,力图对战时具体的暴力行为或者暴虐行动追究责任,就意味着是针对现在还活着的战时社会的领导者们、当事人们的行为,确认其事实与责任所在,对责任人进行处罚,并且围绕着记忆的构成开始严厉的控诉。因此这是对那之前在总力战体制之下一体化的“日本社会”发起的强烈对抗,此中产生的深刻的裂隙是无可避免的吧。换言之,在这种状况下追究责任,就是通过追究领导者们的责任来改变社会的构造及其责任人,并以此谋求社会的变革。而且,像这样通过对日本进行切割来获得充满希望的新生,在刚刚战败的日本也是具有现实性的。这一

点在随即以高叫“一亿总忏悔”来遮蔽责任所在、试图以此来回避分裂的战争领导层的恐惧中,已经被逆向地证实了。

总之,所谓对战时的暴力追究战争责任,首先当然是究明具体的行为责任,对当事责任人施以必要的惩罚,更进一步地说,应该将其与清算该责任人所维护的社会体制、创建面向未来的崭新的社会体制这一工作结合在一起。变更社会的构造,在实质上更换担负社会重任的人,以此来清算总力战体制及其思想,在这层意义上谋求“脱总力战体制化”,这是承担战争责任所不可缺少的要素之一。

战后责任论与总力战体制论所提出的问题,作为“战后”应当承担却没有能力承担的战后责任问题的两个侧面,它们是相互关联的。另外,“从军慰安妇”问题中的性暴力灾难的二重性问题也好,以及由此而来的、对今天健在的人士而言战时灾难仍在继续这一问题也好,与“战后”战争责任在两重意义上的未了结正是完全对应起来。这些都是我们经过重新确认之后认识到的问题。既是如此,应该可以这样认为:战后责任论与总力战体制论共同直面的理论课题同时也是与“战后”这个时代的问题所在密切地联系在一起。于是,接过这两个讨论中设定的问题,并且重新思考它们之中存在的不足,这是质疑“战后”这个时代,同时也是为应答围绕着未了结的战争的“记忆”与“责任”而作准备的一个重要步骤。因此,在本稿中我想沿着这条线考察下去。

## 二 质疑“责任”、质疑“主体”

高桥哲哉是最周密地论述战后责任论的论者之一,他将质疑“战后责任”与冷战瓦解这个时代状况联系在一起作了如下的整理:

即便以东京审判或者冷战为由,战后半世纪日本政府与日本人的怠慢也不能被饶恕。难道不正是冷战格局这个可以说是最后的“不在场证明”的崩溃,才使日本如今在不能再做任何辩解的情况下,终于被直接地追究起“战后责任”了吗?如果没有冷战也许即刻就必须面对的亚洲民众的声音、受害者们的声音,日本直到现在才开始被迫去面对。从与亚洲民

【4】

高桥哲哉：《战后责任论》（讲谈社，1999年）第21页。

众的关系来讲，也许可以说“战后直到如今才刚刚开始”。<sup>【4】</sup>

此处，高桥将日本终于真的必须直面“亚洲民众的声音、受害者们的声音”这一状况与冷战格局的崩溃联系起来进行理解。的确，始自1991年金学顺女士走上前台的原“从军慰安妇”人士的控诉，极大地动摇了日本的思想界，此后情况发生了很大的变化，这是毋庸置疑的。关于这一点，正如高桥所言，强有力地制约着二战后的世界的“冷战格局”的瓦解，引发了“亚洲民众的声音”、“受害者们的声音”的显现。如果这对“战后责任”问题而言也是打开了一个崭新的局面的话，那就意味着有必要在“战后”的变动这个脉络中重新进行探讨。有关这一点，我将在后半部分将其与总力战体制论所应承担的历史论、社会理论式的课题联系起来再稍加论述。

但是，在进入这部分之前，有一个必须先进行思考的问题，即：迄今为止的“战后日本”的思想，它是准备如何应对战争责任问题的，且为什么没有能够担负起这个责任——这个思想问题。在将变化前的社会状况定性为“日本政府与日本人的‘怠慢’”之前，也就是说，在单纯地认为这是偷懒之前，我认为存在一个问题，一个还须对它再做些思想内在式质疑的问题。如果不这样做，就直接发表“战后直到如今才刚刚开始”的言论，那才是事与愿违，对持续了半个世纪的，到现在为止的“战后”责任问题不作追究而不了了之。而且，如果真像这样在不做总结的情况下就向前迈进的话，也许又会重蹈覆辙。我之所以认为对待战后责任论必须通过向“战后”发问，以此重新质询它的辩论结构，其原因正在于此。如果那仅只是简单的“怠慢”的话，事情反倒变得简单了。在“战后的日本”，确实存在“对战争的反省”，但它最终却变为不去面对“亚洲民众的声音、被害者们的声音”，首先我想要对其思想层面的原因作一次认真的考察。

在本篇文章中，我当然不敢奢求对整个“战后思想史”做滴水不漏的总括。在“战后”的脉络中思考战后责任问题时，有两篇文章相当重要，我想从它们那里找出思考的线索。

第一篇文章是战后启蒙思想家丸山真男在杂志《世界》（1946年5月号）上发表的题为《超国家主义的逻辑与心理》的文章。这篇作为所谓“战后启蒙”的宣言式的文章，为刚刚战败的日本所接

受,获得了众多的读者,被公认为是彻底地表达了这一时期日本的“战后精神”之作。文中有如下的一节:

这次战争中日军在中国、菲律宾等国的残暴行径也一样,其责任所在姑且不论,直接的凶手是一般的士兵,对这个令人心痛的事实,我们不能蒙上自己的眼睛。在国内是“卑贱”的人民,即便在兵营里是二等兵,一旦奔赴本土以外的地方,依靠与作为皇军的终极价值联系在一起,他们就站到了无限优越的地位上来了。在市民生活中,同时在军队生活里,无法转移其压抑之情的大众,一旦他们站到了优越的位置上的时候,被渴望从压在自己身上的全部重负之下一下子解放出来的爆发式冲动所驱使就不足为怪了。他们的野蛮行为难道不是这种狂舞的令人感到可悲的纪念碑吗?<sup>【5】</sup>

在1946年这个“日军的暴虐行径”还记忆犹新的时刻,丸山真男提出了从“压抑的转移”这一日本的“超国家主义”支配机制出发来说明这种暴力的理解图式。这种理解在战后的日本塑造了对战时进行“反省”的一种模式。

与此相对,另一篇文章是吉本隆明于1962年1月至2月连载在一桥大学《一桥新闻》上的批判丸山真男的论文。它虽不如丸山的论文那么有名,但却是一篇将吉本相对于战后启蒙的丸山真男的位置凸显出来的文章,因此非常重要。说到吉本隆明,在刚刚战败的那段时期,他首先是作为最尖锐地追究“文学工作者的战争责任”的人士而名声鹊起的。1960年左右,作为在非共产党的左翼中拥有众多支持者的思想家,他确立了自己独特的立场。同时,与“知识分子”相比,他重视的是“大众”意识,因此他也对“民众史”等新兴的学术潮流给予了很大的影响。基于此,我们可以认为吉本隆明是在与丸山不同的意义上,代表着战后日本批判性才智的另一个立场。其文章中有如下的一部分:

日军在中国、菲律宾等国的残暴行径的发生,其根源决不在于“普通士兵”觉得自己是真善美体现者的天皇的军队,自身的终极价值得到了保障这一点。反倒应该说是“一般士兵”

【5】

丸山真男《超国家主义的逻辑与心理》(《丸山真男集》第三卷,岩波书店,1995年),33~34页。

的暴虐方式本身,它是与作为决定天皇制存在形式的民俗式传统一脉相承的。……在此,大众的存在形式决定统治的形式这一点是至关重要的。<sup>【6】</sup>

【6】

吉本隆明:《丸山真男论》(《吉本隆明全集撰4思想家》,大和书房,1987年),第225页。

【7】

在这背后,朝向殖民地朝鲜与台湾的视线从他们的议论中完全脱落了。这也是一个“有趣”的现象。这正好将战后日本殖民地主义意识的面貌征兆式地展现了出来。

【8】

上列丸山论文。特别是在第32页。

【9】

丸山真男:《日本自由意识的形成与特征》(《丸山真男集》第3卷,岩波书店,1995年),第161页。

吉本隆明对通过“压抑的转移”这个机制来分析天皇制与日本军国主义的丸山真男予以批判,他在“暴虐方式”的根基处看清了“大众的原来自面貌”。而且,正如我们在这里所看到的,被看作是“代表”了战后日本的这两个批判式的日本论,均以“日军在中国、菲律宾等国的残暴行径”作为思考的起点,自此开始了各自的论证,这一点很重要。<sup>【7】</sup>首先,至少从这两个有代表性的论述中可以确认到一点,即都意识到了将日军的残暴行径放入视野之中的“战争责任”问题。那么,正因为如此,从今天的角度来看,我们不得不承认这些论述没有真正与履行战争责任取得联系,其原因何在就成为了一个问题。

那么,让我们思考一下这两个论述究竟将什么视为共同的问题,又是就什么问题发生对立并进行论争的吧。

丸山的议论结构当然是具有战后启蒙思想的风格,如果将“自由主体意识”<sup>【8】</sup>的形成这个基本认识插入进去进行思考的话,其实它相当朴素。也就是说,正因为每个人缺乏“自由主体意识”而导致他们不能依据各个具有良知的规范来决定自己的行动,总是要依靠上级,而支配日本超国家主义的“压抑的转移”这个机制助长了这个取向。那么如果试图反省由这个体制而导致的战时的暴虐,则最终必须面对的课题就是“自由主体意识”的形成。“问题并不在于仅仅是大众在感觉上的解放,而关键取决于大众如何获得新的规范。”<sup>【9】</sup>

吉本从丸山的议论中看出了知识分子对“大众厌恶”的情结且深感不安。在吉本看来,那是从知识分子的存在方式来眺望士兵及大众,将士兵视为“国体”的木偶。丸山的议论通过支配的机制来解释残暴行为,而没有从“大众本身是具有生命力的”这一点出发,因此对士兵们的残暴行为他不可能看个明白,同时也不可能找出克服它的方向。问题在于这是作为“土生土长的形式”的“大众的存在形式”,它必须从内部进行克服,同时克服的可能性也存在于其内部。从一个知识分子的角度外在地观望大众的丸山,他实际上是在否认大众自我变革的可能性。吉本说:

我们可以认为(对大众的厌恶——引用者)这个潜在的动机深深地渗透在战后丸山所有的成就中。丸山的方法剥夺了一个探寻契机的可能性,即将作为战争权利的直接承担者显露出来的大众意识构造的负面转变为有利的一面的契机。丸山基本上是顺着厌恶大众这条线,将这种探讨排斥掉了。<sup>【10】</sup>

【10】

吉本隆明,上列书目第265页。

通过对比,“战后日本”思想史中存在鲜明对立的丸山真男与吉本隆明的围绕着“大众”展开的论争的焦点就清晰可见了。而且,更为有趣的是,作为论争的平台,对立着的双方关心着共同的问题。丸山期待对日本大众实施能够使他们拥有“自由主体意识”的启蒙运动,吉本则在寻求进入大众的存在样式内部去找寻将其负面转换为有利的一面的道路,在此他们的相同之处是均以日本大众的主体形成或曰自立作为研究课题。而且,无论在丸山那里,还是在吉本那里,他们均意识到这是必须对日军的残暴行为履行责任时首先应该致力研究的课题。

如果将上述内容总结为:通过“建构主体”来回应针对“责任”的追究,我们就能明白这种应答方式中存在的共性实际上决不仅仅存在于丸山或吉本那里。这种“建构主体”式的回应,不只出现在丸山或吉本那里,它是在“战后日本”的思想界被重复了多次的回应。丸山的言论是在40年代的后期,吉本的讨论是在60年代初登场的,对于和我同时代的人而言,1970年7月7日发生的“华青斗告发”事件让人回忆起来感慨万分,历历在目。据我的回忆,这一事件是这样的:在“卢沟桥事变”纪念日的那一天,在当时新左翼运动的潮流中企划的,告发日本侵略战争历史的集会上,由在日青年华侨组织的“华侨青年斗争委员会”拒绝了“共斗”。这正是对日本人,包括左翼,是在多大程度上从自身的责任方面把握这段侵略史所进行的质疑。而且,这个质疑在当时也得到了深刻的认识。在这里,拥有回应能力的“主体”遭到质疑,“血债的思想”等词语交织其中。此时的回应,也将“主体形成”作为首要的课题。因此对于我们这代人来说,一方面深深地理解以金学顺为首的原“慰安妇”人士控诉的重大意义,另一方面,也为“日本直到现在才开始被迫去面对亚洲民众的声音、受害者们的声音”这种说法感到“羞愧”。那是因为我们曾经有过这样的经历,同时现在又不得不对它进行反省。

从这次经历来看的话,1995年开始的加藤典洋的“战败后论”的构思虽然稍有改变,但是我们可以将其理解成是“战后日本”言论中惯有的问题构成的又一次出现。在这个事件中,加藤说了诸如为了应答战后责任,在此之前首先要让日本人构成“主体”之类不知其所云的话,同样,他高叫着在哀悼“二千万亚洲的死者”之前要先哀悼“三百万本国的死者”,以此奠定“‘国民’的基体”等言论。因其民族主义立场立刻就被揭露出来而遭到反对,结果论争似乎早早就有了眉目。但是,把加藤的讨论称作是民族主义的批判还是很不够的。在我看来,不如说这是从丸山真男经由吉本隆明一直持续着的“战后日本”正统的问题构成在90年代显山露水的痕迹。面对追究“责任”的呼声,试图用“建构主体”来应答,我想我们应该对这种“应答”方式给予思想及历史的总结与批判。

那么,为什么说这个“应答”方式存在问题呢?“追问主体”难道不是最诚实的态度吗?也许有人认为“虽然加藤典洋将其带到了民族主义的方向是一个问题,但是主体还是需要的吧”。那么为了思考“应答”方式的意义,在此稍微转换一下角度,将对“战后”这个时代的重新质疑继续下去。

### 三 多样的“战后”与被坚持的“主体”

既然是质问“战后”这个时代,那么此时所谓的“战后”究竟指什么时候比较合适呢?在“日本”的脉络中,以1945年8月15日为界,战时与战后被很清晰地划分开来。我们往往将这种划分视为理所当然,但是这样合适吗?前段中与“从军慰安妇”问题的“出现”存在尖锐对立的,就是这种关于战后的理解。因此,先给这样的战后理解打上引号,将视野扩展到东亚的范围来观察的话,我们就会明白将这样的战后理解视为理所当然反倒是非常特权式的做法。

比如,以朝鲜为例吧。在朝鲜,战后是否真的就是以1945年被称之为“光复”的,从殖民地统治中的解放为起点呢?事实并不那么简单。因日本在亚洲太平洋战争中的败北而从殖民地状况中摆脱出来的朝鲜,即刻就变成东西对立的主战场。日本人的身影退下台来,而以美苏中为后盾的相互攻伐在继续,报复招致报复,不久就导致了朝鲜战争的爆发。而且这场朝鲜战争的“停战”状态



延续至今。基于这个原因,在此对战后做时期划分本是件困难的事情。既是如此,冲绳呢?台湾呢?中国呢?……越南呢?这样思考下去的话,在不同的地点,各式各样的“战后”或者是“战后”的欠缺就呈现出来。不仅对那些被逼而成为“慰安妇”的人士而言是如此,“战后”这个时代划分,在不追问“究竟是对何处的谁而言的战后”的情况下是无从谈起的。

当然,从具体情况来看,多样的“战后”之间相互有着紧密的连动关系。在朝鲜发生的“战争”成为日本“战后”复兴的直接的踏板,朝鲜的“战争”与东亚“冷战”结构决定了冲绳的常时临战基地化这个“战后”,冲绳美军基地的扩大与日本本土基地的缩小及“和平”发生着连动。在具有强烈反共意识的美国霸权下,在韩国,殖民地时代的亲日派势力被保留在反共体制的核心部,它又与朴军事独裁政权连接在一起。与此相对应,在日本,天皇制被保存下来,官僚机构也基本上恢复了权力,但在这里上演的却是经济成长和“和平与民主主义”,等等。“战争”与“和平”、“独裁”与“民主主义”,也就是说,“战时”与“战后”如同表里一般,被相互联系着生产出来,而且这个“和平”需要那个“战争”,这个“民主主义”需要那个“独裁”。正因为如此,这个“战后”需要那个“战时”,同时它们之间也相互支撑,这就是以冷战为背景被建构出的东亚的“战后”这个时代构造。我们必须认识到:只要这个构造是以日本帝国主义的殖民主义的遗产为前提,同时在冷战格局下接受美帝国主义霸权的领导而形成的,那么这本身就是东亚的“后殖民”状况。

这样来看问题的话,我们就能很清楚地知道:面对追究责任的呼声,优先“建构主体”的应答方式与“战后日本”的构造之间不仅不存在矛盾,它反而是一种非常合适的方式。乍看起来首先是非常谦虚地反省自己并追问“主体”,而且通过这样做将问题转向内部,但它与在“保卫和平与民主主义”的呼声下将战争排除于外的运动连动起来,形成了以自我为中心的战后意识。也就是说,将自己看作是一个反省战时的军国主义统治并支持战后的和平与民主主义的反省主体的意识。而且正因为在当时将1945年8月15日理所当然地视为战后的开始,所以虽被排除在外却仍在继续的战争就成了别人的事情,彼处的“战争”也在支撑着此处“战后”这一事实本身就被排除在外部,遮蔽得以完成,战后意识变得不可动摇。

那么,反映在这种战后意识眼中的“战后”,它的构造又是怎样的呢?它是这样一种构图:一方面,是(正在)恢复民主主义与经济安定的“我们这些发达国家”,另一方面,是民主主义与经济发展仍很落后,由此导致了“开发独裁”的“他们那些发展中国家”。在这种构图之下,“近代意识”仍未成熟的“他们”是作为已经确立了“近代式主体”的“我们”必须“援助”、“支援”、“传授”经验的对象出现的。

细想起来这种构图难道不是异常奇妙的倒置吗?所谓“战后”,理应是在反省这边的军国主义,将帝国主义的殖民地统治式关系解体后才开始的。但是,其结果却是旧宗主国——“日本”在此仍保持着“先进的”优势地位,而旧殖民地又重新被放置在处于其地位之下的劣势位置。即:在现实生活中,在人们的认识里,殖民主义的统治秩序在改头换面中复活了。在这里,指出历史应当前进的方向、“援助”、“支援”的“主体”始终都被“发达国家——日本”所掌握。<sup>【11】</sup>此处,向往“主体”的愿望分明是与支配欲重叠在一起,抑或可以说,它本身就是支配欲。

【11】

我们必须注意到的是:  
在其背后,“美国”这个  
国家的身影纠缠不休。

对于像这样的战后,我尤其深感不安的是:这种向往“主体”的欲望,不仅存在于保守的民族主义者、国家主义者那里,而且它蔓延到了对体制抱批判态度的有良知的人们那里,真正成为了战后式的社会意识。在前一节所看到的从丸山真男经由吉本隆明再持续到加藤典洋那里的将“主体形成”作为研究课题的意识,正可以理解成是明确证实了这一点的表现。而且此中包含的问题在于:到了90年代,并且就在对“从军慰安妇”问题该如何应答这一决定性的分歧点处,它埋下了巨大的祸根。这与村山内阁提出的《为了女性的亚洲和平国民基金》(以下简称“国民基金”)是有关联的。

对于“从军慰安妇”问题的谢罪与补偿这一原来的目的而言,这个“国民基金”的提案不仅是不充分的,而且可以说它反倒成为日本政府继续否定国家责任,并且将其正当化,以此来免除罪责的权宜之计,因而从一开始它就遭到了严厉的批判。而且实际上它一方面被许多原“慰安妇”人士拒绝,另一方面则以接受钱款与拒收钱款的形式使受害者之间产生分裂与混乱,给这个问题埋下了巨大的祸根。在此,我想要思考的问题是:为什么连那些比较有良知的日本人也要坚持这个方案,试图将它推行下去呢?坚持“主体”的意愿在这里也成了一块巨大的绊脚石。

为了证实这一点,让我们来看看“国民基金”的召集人大鹰淑子、下村满子、野中邦子、和田春树这4位在1995年寄给韩国挺身队对策协议会的中心人物李效再、尹贞玉、池银姬、朴元淳的,题为《为何要号召“国民基金”》的信函。<sup>【12】</sup>

在这封信中,大鹰等人说虽然它不是“一个能够让那些曾经受过伤害的人士的心愿得到满足的措施”,但作为号召“国民基金”的理由,她们说到:“问题在于对日本政府而言,让他们从法律上承认‘从军慰安妇’问题是国家犯下的战争犯罪是相当困难的”,对此她们做了如下的解释:

德国是一个即使在今天也对纳粹的战争犯罪展开没有时效限制的追究责任的国家,他们是对过去进行审判的国家。这是因为现在的德国是在纳粹国家瓦解之后诞生的、与纳粹国家一刀两断的国家。对这个国家而言,审判纳粹的战争犯罪相当于革命审判。但是在日本,战前的国家发动战争,以投降的方式结束战争,就此开始了在美军占领下的、以新宪法的制定为中心的民主化改革。军队虽然没有,官僚却原封不动地遗留了下来。……日本的战后国家与战前国家保存着连续性,因此对于过去的战争犯罪,它自身丝毫也无法进行裁决。像七三一部队那样昭然若揭的犯罪也没有受到法律的制裁。对于这样一个国家,我觉得就算提出让它现在承认战争犯罪、承担法律责任这一要求,实现起来也存在困难。必须对战后日本走过的路做全方位的重新再认识,这也许是日本接受这些要求的前提吧。虽然很久以来一直可以听到这种主张,但达成共识的日子还相当遥远,这就是我们所面对的现实。<sup>【13】</sup>

先将德国今天的情况放在一边,对于这里提到的“必须对战后日本走过的路做全方位的重新再认识”这一点,我当然表示赞同。战后国家与战前国家的这种连续性成为战后日本向承认战争责任方向迈进的巨大障碍,这的确是事实。正因为这样才让人感到吃惊的是:它被用作解释政府向个人作补偿是不可能的这一点的依据,由此导出只有“国民基金”的结论这一点。也就是说,把没有做到“全方位的重新再认识”这一点作为即使要求追究“法律责任”也

【12】

大鹰淑子、下村满子、野中邦子、和田春树:《为何要号召“国民基金”》(《世界》1995年11月号)第124~129页。

【13】

同上,第126~127页。

没有效果的理由列出,继而试图以此来说服受害者。被追究的是对于战时的反省与责任,但作为解释它为什么不可能实现的原因,列举出战后国家与战前国家的连续性这一点,这是对问题的颠倒。或者可以说是一个态度急转弯,告诉人家这个连续性是无法改变的。那么,他们为什么不惜用这番解释也要将“国民基金”匆忙地进展下去呢?

我仅做一个与事实相悖的假设。如果受害者一方的人士表示不管何种形式首先要求金钱方面的补偿,那么即使本应由政府出面进行的对个人的补偿不能实现,提议可以通过这种方式提供,同时附加那样的解释,还是勉强能让人接受的。但是事实与此正相反,站在受害者一方的韩国挺身队对策协议会的成员拒绝了。他们表示“还是不能够接受基金的提案”,与金钱相比,“必须遵守原则”,这是他们的主张。<sup>【14】</sup>既是如此,在这种环境下,站在加害者一方的人为什么能对受害者一方提出尽管歪曲了原则也还是希望你们接受金钱方面的补偿这样的要求呢?当然,此间存在着类似受害者已经进入高龄,必须尽快予以解决这样的原因,但它却不能成为急于求成到要违背受害者意愿这一地步的理由。如此说来,我们只能认为,此处不得不加快步伐的理由,其实存在于推进“国民基金”的人们那里。“如果在受害者们离开了人世之后才出台正确的解决办法,那么消解他们的怨恨将永远成为不可能的事情,这是我们所恐惧的”<sup>【15】</sup>——他们如是说。那么此刻他们感到恐惧的是什么呢?

【14】

李效再、尹贞玉、池银姬、朴元淳:《还是不能接受基金的提案》(《世界》1995年11月号)第131页。

【15】

大鹰等上列书信,第128页。

受害者还尚未特别指出,而加害者一方却在担心受害者的怨恨将永远无法被消除,在他们看来,那份怨恨是指向他们的,这大概是加害者一方担心的原因吧。除此之外,还感觉到自己作为“主体”的能力也将被否定掉,也包括这一点吧。也就是说,对待责任我们也是应该能够做些什么的“主体”,而因为“客体”的死亡,那份自尊心将永远无法恢复,这是他们感到恐惧的。建议者们不顾违背受害者的愿望也要号召“国民基金”,与其说这是为了受害者,倒不如说是为了让自己“心安理得”,即:为了自己证实自己是一个也能够谢罪的“主体”。对此我们必须指出,这里同样存在追求“主体”的欲望。正因为如此,信的结尾很诚实地写道:

对战后50年日本这个国家应有的面貌,不是别人,正是

我们这些日本国民应该承担责任的地方,对此我们深有所感。正因为这样,我们渴望得到各位的批判,以此真真切切地改变这个国家的容貌,朝着受害者希望的方向迈进。<sup>【16】</sup>

【16】

同上,第129页。

的确如此,信的最后是对“日本这个国家应有的面貌”的“主体”的自我关注。如果是这样的关注,那它就是自战后启蒙的丸善真男以来,战后思想一直灌输下来的那一套东西。而且正是这份“主体”的“自负感”成为了那些不顾受害者的拒绝,执意要推进“国民基金”的人将自己的行为正当化的最后依据。可是如果是这样,贯彻自己“主体”的主权甚至达到不顾受害者一方“必须遵守原则”的呼声的地步,那么这个“主体”的主权又是什么呢?依靠否定他人的主权确保自己的主权,通过这种形式对“主体”进行自我确认,无论用何种谦逊的形式来表达,在此呈现的叙事结构实际上都与殖民主义的结构不存在任何本质区别。

正如刚才所看到的,如果我们承认“日本的战后国家与战前国家存在着连续性”这一点,而且,如果承认它对要求日本政府承担法律责任这一点起着阻碍作用的话,那么将其搁置在一边,或者觉得这是件无可奈何的事情而接受它,那还凭什么认为“不管怎么说对受害者而言,基金是作为表达日本国家、国民的谢罪与补偿的心情而存在的”,凭什么觉得“通过基金显示出的是在日本国民中充溢着这种心情”等等呢?<sup>【17】</sup>这简直是愚蠢至极、令人恐怖的欺诈,不是吗?孕育了加害的肇事者的这个体制在今天仍在继续,而且正因为这个体制的缘故,政府不承认它的责任,在这种情况下,面对战争暴力的受害者,怎么说得出“请相信日本的国家、国民”这些话呢?只要战后日本与战前的连续性这一点遭到质疑,那么“日本人”如果不对整齐划一的国民主体性展开积极明确地拆解工作,那就绝对连承担“作为日本人的责任”这一点也做不到(对日本人进行分割!。<sup>【18】</sup>当是否切断了其连续性这一点遭到质疑的时刻,仍然固执己见地表示“要站在国家、国民连续性这一基础上进行谢罪”,这种态度是妄自尊大的。我们必须认识到:在这里也显露出的对“主体”的向往之情,是与承担应答受害者这一责任背道而驰的。

【17】

同上,第129页。

【18】

与“战争责任”这个问题相关联,明确提出“将日本人分割开来”这个观点的是酒井直树。酒井直树:《日本史与国民责任》(《历史与方法》第4号,2000年)第143~162页。

通过上述的反省与总结,在回应与“从军慰安妇”问题相关的提问的同时,重新质疑“战后”这个时代,特别是以东亚这个地区为

对象从理论上、实践上将脱殖民主义化的课题进展下去,对于这样的尝试我们该如何进行展望呢?接下来让我们从总力战体制论的问题中寻找线索,对它作进一步的思考。

#### 四 总力战体制论的意义及其展开

伴随着冷战结构的解体,高桥哲哉提出了“战后如今才刚刚开始”的论断,对此我已在前面涉及。到现在为止,虽然我指出了这种表达方式略带误导讨论方向的一面,但是,对于高桥的现实感觉,即直面“亚洲民众的声音、受害者们的声音”,已经无路可逃的这种现实感觉本身,我是赞同的。用我自己的话来说,在冷战体制中被结构性地遮蔽了的“多样的战后”的各种面容如今已显现出来,作为一个整体的战后,它在与战前连续性的层面上重新遭到了质疑。战后冲绳的临战基地化及由此派生出来的暴力或者是老斤里虐杀事件、光州事件等,在朝鲜战争及其后的分裂体制下发生的虐杀当地居民及军事独裁统治的暴力,在为出版本次《现代思想》增刊号而召开的研讨会上,这些内容得到了汇报。在冷战结束后的90年代,像这样的事态终于可以被公然地谈论,它也绝不仅仅只是一个偶然。战争仍在继续的东亚的“战后”与日本主流意识中的向“和平”时代转换的“战后”,它们缔造了在结构上相互连续的、具有多样面容的“战后”,从整体上来讲,这与导致“从军慰安妇”问题出现的“战时”总力战体制是连接在一起的。伴随着冷战的终结,东亚这种后殖民状况在改头换面中显露出端倪,从那夹缝之中传来的“亚洲民众的声音、受害者们的声音”对“战时”与“战后”进行着质疑,令其无路可逃。我们可以认为:“从军慰安妇”问题及其“出现”最为集中地显示出了“战时”与“战后”的连续性问题。

立足于今天的形势,总力战体制论这一讨论的意义与其所面临的课题也就非常清楚了。针对到目前为止的,围绕第二次世界大战的性质与其后的世界的主导性理解模式提出异议,这一点是蕴含在总力战体制论的原始动机之中的。被设定为批判目标的主导性理解模式,是指将第二次世界大战描述为不合理的、专制的法西斯式体制与合理的、民主的罗斯福新政式的体制的对抗。与此相对,总力战体制论则指出两者间存在的,以人力资源的战时动员

为目标实行的,强有力的社会重组这一共性,认为它对各个战后社会的形成起到了基本相同的、决定性的作用。总力战体制论的主要倡导人山之内靖对其论点总结如下:

第二次世界大战结束后,各个社会虽然恢复到了和平的日常体制,但是,这并不意味着恢复到大战前的状态。对于总力战体制所促成的社会机能主义式再编这一崭新的轨道,第二次世界大战后的各个社会采取了沿顺的方针,并且正是在这个轨道之上恢复了各自的生活世界。<sup>【19】</sup>

这样一来,看上去似乎讴歌着“和平”、“民主主义”与“福利”的战后社会,实质上是继承了战时社会的机能主义式再编而成立的,总力战体制论正是基于这样的认识才开拓了视野,将战时社会与战后社会中存在的问题视为是连续的。当然,如果坚持这种看问题的方式,那么在批判战时暴力之际,也就不会认为它仅是过去发生的个别事件,而会把它看作是当今的社会构造承续了的问题。这样一来,对待关于战争的责任与记忆这一主题的立场就会发生变化吧。如果这样的认识能从这里扩展开来,也就是说认识到现在仍是问题,那么我们就可以期待一种社会环境的诞生,即“出生在战后的我们没有直接的责任,……”等等这类措辞就不能简单地出口,或者说不让他们说出口的一种环境。

然而,当东亚的后殖民主义形势孕育的多样“战后”呈现出来之时,我们把拥有上述优点的总力战体制论与之对照起来看的话,总力战体制论中存在的不足之处也就一目了然了。当初,总力战体制论的理论框架来自“发达国家之间”的比较社会研究这个研究领域,对帝国主义的殖民地统治与其后的情形,在研究之初就没能进行充分的考察。这几个曾经是帝国主义老家的国家,战后它们的“和平日常体制”的背后,是发生在旧殖民地的战争的持续进行,是冲绳的临战基地化及韩国军事独裁体制的统治等等。尤其是针对这些事实,总力战体制论从一开始就没有扎扎实实地把它们列入议题之中。当然,这并不是说对殖民地统治的问题缺乏抽象的自我认识。但是,以质疑“战前”与“战后”为宗旨的总力战体制论的形成过程,其自身也受到了多样的“战后”彼此间相互断开这一现实状况的制约。正因为如此,在总力战体制论的脉络中,帝国主

【19】

山之内靖:《方法式的序论——总力战与体制统一》(山之内等编《总力战与现代化》,柏书房,1995年)第12页。

义本土的总力战体制与这个“拥有多样面貌的‘战后’”之间存在的连续性问题所真正遭到的质疑,是在进入 90 年代以后这样一个探讨过程中出现的。在这里,东亚后殖民状况的变化也真正要求总力战体制论去面对这样的研究课题。

如果情况是这样的话,那么总力战体制论担负的这个课题决不是应由一个社会理论单独背负或者说是能够背负得起的纯“理论”式的课题。问题的关键在于:是在什么声音传入耳际的情况下思考问题,又是在倾听了谁的声音之后将讨论深入下去的。如前所述,东亚的后殖民状况伴随着冷战的终结而改头换面,关于多样化“战后”的各种讨论在碰触着“亚洲民众的声音、受害者们的声音”的同时,清晰地显现出来了。如果考虑到这一状况,而且如果承认对自己的研究课题的更深的认识来自于这些状况给予的启迪,那么,在致力于研究这些课题之际,决不能简单地以为仅靠在脑子里进行思考就能完成课题研究。此外,从后殖民研究中汲取部分内容就感到满足这也是不行的,而认为即便在新形势下也能一个人高瞻远瞩,从某一单一的角度将各种言论绘制在同一张地图里,这种想法的不可取就更不必说了。其实,这也无非是一种支配的欲望而已。

因此,在朝着反省总力战体制论的同时尝试将其展开这一方向前进时,所必须思考的问题是:不应急于创建分析社会问题的、单一的、特殊的观点或是统一的理论,而是应该首先营造多样的“战后”各自能够作为一个“声音”来被讲述的言说空间,并聆听这些“声音”,力求建立相互应答的关系。这是因为,在这样的空间里,每一种声音都从自己特有的角度出发让问题发生碰撞,形成相互呼应的网络,只有这样才能让拥有多样面容的“战后”显现出它构造性的连续,使它作为一个整体与“战时”的总力战体制联系起来成为我们需加以研究的问题。而且,在这样的空间里,当每一种声音的位置与意义相互映照的时刻,它们各自所应承担的责任也就从这种应答关系中重新清晰地显现出来了。

那么,这种相互应答的关系怎样才能变为现实呢?在此需要什么样的构想呢?前面对“战后思想”所作的反省和总结是怎样与渴望挑起这个担子的意愿联系在一起的呢?



## 五 有问必答的相互关系与“主体”的分裂

虽然提到了有问必答的相互关系的建立这一点,但是,在现实中寻求它,思考它成立的基础时,我们就会注意到那里存在着一个必须跨越的巨大的难题。质问“战时”的记忆与责任,质疑与此相连的“战后”,如果我们准备在这样的设定下展开讨论,那就不能借故它是社会理论式的主题设定,而不考虑讨论者发言的位置。我们必须认识到的一点是:面对战争及殖民地统治导致加害与受害的对立关系的出现这一历史,讨论者自身是站在什么位置观察的,是站在哪个立场进行谈论的,这不仅决定了对责任这一问题的参与方式,而且也规定了认识的内容。那么位置不同的论者之间,或者甚至是对立着的论者之间该如何才能联合起来共同创造一个对话空间呢?

这种质询不是通过书籍或论文表现出来(组织召开研讨会的过程就是如此),而是在进行了直接的联络,开始讨论之时,立刻就会发生的。而且,不是把“责任”这个问题仅当作是在主观伦理方面表明个人态度的一种方式(“深感羞愧”?),对它进行抽象地谈论,而是真正地将它作为应答的责任来考虑的时候,这一点就经常会成为问题。对责任的追究不同于责难或者攻击,它是一种寻求应答的追究,因此寻求追究责任的空间的实现,这也是必不可缺的吧。那么,这种有问必答的相互关系怎样才能实现呢?

从责任与应答的内容进行思考的话,至少有两个因素是它能够成为现实的条件。我想在这里对这两个条件作一次特别的考察。

第一个条件是:围绕着战争与殖民地统治,围绕着暴力,因为追究责任是主题,所以尤其是对加害与受害这个问题,绝不能将他们各自的位置变得暧昧不清。当然,这首先是针对具体的行为而言——谁?是如何参与的?应该被追究什么样的责任?——对此决不能在模糊不清的基础上予以追究。但是,并不仅限于此,关于在某一位置上所应承担的责任也不能含糊处理。比如说质问日本这个国家所犯的侵略与战争的责任,那么就不要把作为“日本人”的责任这一点弄得模模糊糊。在此,不可能对作为“日本人”的责任的由来作详细的论述,但是,将拥有多样面容的“战后”与“战时”

【20】

关于发生在过去的“侵略性、暴力性行为”，针对不是直接的执行者所必须承担的“责任”这一点，Tessa Morris—Suzuki 提出了“连累”这个思考方式，并对它做出了如下的阐释：

如果我们今天不努力将其撤除，那么因过去的侵略性、暴力性行为而产生的区别对待与排斥 (prejudices) 之情就会继续活在现在这代人的心中。现在活在这世上的我们也许并没有制造过去的憎恶与暴力，但是过去的憎恶与暴力在某种程度上塑造了我们现在生活着的这个物质世界与思想，只要我们不积极主动地去解体 (unmake) 这样的世界，那么过去的憎恶与暴力仍然会继续塑造这个世界。也就是说，“责任”是我们制造的。但是，“连累”制造了我们。(Tessa Morris—Suzuki《批判式想象力的危机》(《世界》2001年1月号)第90~91页)

从我自身的角度讲，对于过去的战争与暴力，有关后世的人所必须承担的“责任”这一点，我也认为应该将它扩展到“连累”这个程度进行思考。至少，仅仅涉及主权者的“政治责任”的话，那么大部分的责任就会被放掉了。

【21】

关于这一点，认为于2000年12月在东京召开的“女性国际战犯法庭”的尝试是一个“正义”的企划，特地从东帝汶赶来参加并用自己的经历作证词的埃思麦拉鲁达·博埃女士的如下的发言让我印象颇深：

“我们渴求正义。我要求日本政府承担责任。……我们讲述的是真实。不是为说谎而来，不是为观光而来，我们是为讲述真实而来。”

(《裁决日军性奴隶制“女性国际战犯法庭”意见书·资料集》第69页)

总力战体制联系起来进行考虑，从这一基本立场出发，我们也可以具体地来思考一下这个问题。即：所谓“日本人”的责任，不仅是指那些从形式上可以加以确认的，作为日本这个国家的主权者的政治责任，更宽泛地指在这个“战时”与“战后”的连续之中，在具体的，生存着的生活事实中产生出的广泛责任。<sup>【20】</sup>在原“从军慰安妇”被迫保持沉默的“战后”这个结构中生活着的人们，他们无论如何也不能说在他们生活的真实中没有什么责任可言之类的话。我们应将包含上述这一点的责任所在弄个明白，同时也应将各自在受害与加害中的位置弄个明白，如果不做好这样的准备，那么创造关于这个问题的一问一答的相互关系大概就无从期待。

但是另一方面，仅仅弄清楚各自位置的不同，这种一问一答的相互关系也还是不能实现与延续的。比如说从具体内容来看，受害与加害这两个立场是完全对立的，因此确认立场的不同，有可能导致的结果是：两者之间在仅产生裂痕的情况下就不欢而散。也许这种情况才更加合乎情理。受害的一方充满着憎恶之情与渴望复仇的心理，而加害的一方则是态度的骤然转变与对应答的拒绝。而且，对历史的否认和修正也正是从这里开始的。为了跨越这种立场相异的难关，我们必须保障将这种相互关系视作为了追求诸如“正义”这样的共同目标而设立的共同研究项目。正因为有这样的保障，相互关系才能得以维系下去，正因为有这一点作前提，受害者才能安心地将证词道出，<sup>【21】</sup>加害者也才能对自己的责任开始实质性的反省。

在分析了有问必答的相互关系建立的条件之后，到前一节为止回顾的，战后思想的“主体形成”这种态度的问题所在也就明朗起来了。

使有问必答关系的建立成为现实的两个条件，它对于参与对话的人来说意味着什么呢？我想在此好好提醒大家注意的是：无论对站在承担加害责任一方的人而言，还是对站在受害者一方的人来说，它都将分裂“主体”的统一性，要求这里成为产生尖锐对抗的阵地。首先从承担加害责任的立场来看，在追求“正义”这个共同研究项目下，亲口承认关于加害的责任，从坚持“正义”这个立场来讲虽然是必不可少的，然而对参加这个课题的具体参与人来说，这是一种连简单的自我肯定、自我否定都被否定掉的自我分裂的行为。即：站在加害立场的人他们将批判暴力的“愿望”与批判“对

象”集于一身,让自己成为上演分裂与对抗的舞台。但是事实上这个问题不仅出现在加害的一方。对受害的一方而言,如果不冷静的话就意味着参与追求“正义”这个共同研究项目有可能会被憎恶与复仇的情感所左右,在这种受害情绪中裂隙就会出现,在此也会产生另一个对抗。

必须追求“统一的主体”及其“自我认同”,只要坚持这样的立场,那么上面提及的问题就会被看作是负面的事态。在他们看来,“主体”的分裂将导致自我认同与自尊心的丧失,这样一来就无法承担责任。因此在应答之前,“统一的主体”为他们所追求,在此加害—受害这层关系“之前”的“无垢的主体”为他们所假想,抑或是在围绕着加害—受害这样的关系进行应答“之前”,假定“存在某种问题的主体”(是“历史意识的古层”?“大众的原来面貌”?)。也就是说,将自己定性为本就是一个不需要反省的“主体”,抑或是在不需要他人的帮助下就可以进行反省的“主体”。换言之,认定自己不是一个需要在有问必答的相互关系中、或者在听取他人的声音的情况下进行反省,进行自我变革的“主体”,甚至在反省时分,也不放手对“主体”的主权。

大概也存在这样的一种情况,即在实际进行应答之前,抽象的“主体”就已被设想好,并要求这样的“主体”统一性中存在一个“团结一致的基础”。也就是说,在因殖民主义或是种族主义、性别歧视等原因导致的现实中的受害与加害这种关系出现之前,或是在“超越”它们之时,往往被呼唤出的是“万国劳动者阶级的联盟”、“被压迫者(受苦者)联盟”之类的口号。这个时候,现实生活中的受害与加害的关系实质上被看作是次要的问题而被推到不起眼的位置,经由种种抽象化与相对化的处理。总之,像这样在将应答付诸实现之前追求“主体”的情况下,其自身就是对通过应答来使反省与自我变革进展下去的行为加以否定,因此将导致实质性的应答被拒之门外这一结果。

与此相对,正是“主体”分裂的可能性才会使我们对他人打开心扉倾听他们的声音,向着与此保持连动关系、完成自我改变的方向开拓新的道路。只有当人们这样思考时,“主体”统一性中产生的裂隙与在此产生的对抗才成为特别值得肯定的事情。他人的受害之声传入我的耳际,它能够震撼我的心灵是在我还没有被“主体性”、“自我认同”全副武装完毕之际。当我被搁置在多样的主体位

【22】

思考“主体”应有的形态之际, Mouffe 将其与新政治和社会运动联系起来提出的如下的主体概念值得参考。“构成单一行为者的主体位置 (subject positions) 是多元化的, 而且这个多元性成为抗争的场所 (the site of antagonism), 因此就存在被政治化的可能性。这种可能性构成了新社会运动的斗争所具有的特征。……不可或缺的是将主体作为脱中心化、脱全体化的行为体 (agent) 来把握的理论。照此而言, 主体是在主体位置多元化的接点上被建构出来的, 这个多元化的主体位置之间是先验的, 并不存在必然的联系。即: 多元化的主体位置是如何连接在一起又是如何被区分开的, 这是争夺主导权实践的结果”(Mouffe, C. *The Return of the Political*, Verso, 1993, p. 12. 千叶真等译《政治复兴》, 日本经济评论社, 1998年, 第25页)。

置上之时, 那声音的传来使我不能不感到震撼。之所以如此, 是因为一方面面对质问加害责任的这一声音, 我的共鸣发自内心深处, 而另一方面, 被质问的对象也还是我。此刻, 我的“主体”内部产生裂缝, 出现对抗, 这是不可避免的。正是这份分裂与对抗的紧张感使我的自我变革成为真正迫切的问题。果真如此的话, 我们必须这么说: “主体”的分裂可能性才真正是聆听他人的声音、通过应答的方式承担责任的可能性的依据。

另一方面, 当加害一方的盔甲出现破损, 被放置在多样的主体位置, 受害一方的声音也因此确实能够传到加害一方时, 他们的痛楚大概终于可以凝聚成声音爆发出来了。当受害一方的痛苦以“声音”为载体形成一种主张之时, 集聚在内心深处的憎恨之情有可能在可以宣泄的地点升华为寻求正义之声。在这里, 在这个过程中, “主体”也同样经历着积极意义上的分裂、对抗与自我变革。<sup>【22】</sup>

这样思考过来, 我想大家已经注意到的一点就是: 东亚的后殖民主义状况发生了变化, 有着多样面容的“战后”显现了出来, 由此而被质疑的那些研究课题与那些从总结“战后日本”的思想状况中浮现出的问题, 在这里非常明显地连接在一起。如果质问“战后”一事要求创造一个使多样的“战后”能够分别用“声音”来讲述的言语空间以及建构一种倾听着这“声音”进行一问一答的相互关系的话, 那么作为回应这种要求的前提, 对“战后日本”思想状况的总结就要求我们对质问“主体”这种方式进行反省。对于“战后日本”的思想如果没有这样的总结与反思, 特别是没有达到对“主体”进行反思这一层面的话, 那么在以各种形式显现出来的“亚洲民众的声音、受害者们的声音”面前, 无论显示出多么谦虚的“反省”态度, 也只能停留在主观的层面上, 同时也不能避免发生重蹈覆辙的事情。

1月份召开的题为“战后的东亚与美国的存在——在东亚思考‘后殖民状况’”的研讨会究竟在多大程度上构成了使多样的“战后”作为声音相互交叉的言语空间, 对此我们不能夸大其词。从给本次增刊号赠稿的各篇论文来看, 作为主办者, 我感觉到有些论文相当不错并引以为豪, 但这只是出发点而已。我在这里想强调的是: 设定这样的空间的背后存在着刚才我所谈到的那些思考。虽然我并不认为这就可以充分地回答尹健次先生“本次研讨会是如何理解金学顺女士的提问的?”这一问题, 可是它难道不能成为讨

论的起点吗？至少我可以确信的是：从这种意义上来说，质疑战争的“记忆”与“责任”，必须与质问“战后”、质问“战后思想”联系起来。

# 三木清思想中的“技术”、“动员”、“空间”

——东亚统合论\*与构想力的理论

◎岩崎稔 著 易平 译

\*

这个词所对应的英文是 East Asian Corporatism, 不同于“共同体 (community)”。由于 corporatism 通常译为“统合主义”或“合作主义”, 此处也依常规译为“统合体”或“统合主义”。——译者注

## 【1】

Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität — Das Rektorat 1933/34*, Klostermann 1983.

## 【2】

引自《三木清全集》(第2次印刷, 全20卷, 1984—86, 岩波书店)的部分, 在本文中只标出卷数和页码。另, 引用时更换了旧假名和旧汉字。

## 【3】

宫川透:《三木清》(东京大学出版会, 1958年), 97页以下。

1933年海德格尔加入纳粹这一事件, 引起了其思想追随者的困惑和惊讶。这个消息以及他就任弗莱堡大学校长时的就职演说“德国大学的自我主张”, 对于曾经师从海德格尔的三木清来说, 是完全无法接受的。<sup>[1]</sup>不久, 他就在《中央公论》上发表了《海德格尔与哲学的命运》一文。

海德格尔似乎要从热血、大地和命运, 从完全激情式的事物之中来寻求德国民族主义的统一原理。他没有显示出任何客观的原理。按尼采的说法, 狄奥尼索斯式的东西否定“个别化的原理”, 是根源性之一者的统一。……民族也许可以被规定为命运统合体。尽管如此, 所谓命运, 不过是无, 是无的意识。纳粹的狄奥尼索斯式的舞步将会迈向何方呢? 恢复逻格斯的力量, 恢复理性的权利吧。/ 海德格尔浸没于尼采之中。对于现代哲学来说, 对尼采的彻底的理解、批判与克服, 是比人们所想像的更为重要的课题。(X, 319)<sup>[2]</sup>

“恢复逻格斯的力量, 恢复理性的权利吧”!乍看起来, 诚然是明快易懂的要求。然而在笔者看来, 将这一要求视为是与非理性主义的“根源性之一者的统一”的对抗, 并由此推断三木与海德格尔的关系的做法却极其危险。宫川透的解释是, “批判纳粹其实是在间接批判日本法西斯”, 其后, 三木靠近了与海德格尔分道扬镳的西田哲学。<sup>[3]</sup>而以落后国家的现代化理论来解释三木“投身”时

局的行动,追寻三木的“哲学人性学”之发展轨迹的荒川几男则声称,他“看到了三木在确立问题框架——即一方面对情念论<sup>【4】</sup>抱有强烈的亲近感,另一方面又孤注一掷将情念论逻辑化——时屹然不动的身姿”。<sup>【5】</sup>在此,我并不打算否定先哲们深入探究,“尽可能地怀着共鸣与同情”<sup>【6】</sup>来解读三木哲学的多重位相。问题在于,由三木的“内在真实”这一叙事所构成的与海德格尔的对比,是否会让我们忽略掉以战争期间日德两国的结构转型为背景,在两人之间所公认存在的某种关联呢?对三木这个人物——正因为他要作为“人道主义者”趋向极致,因此同时又要超越自身的意志来参与——的思考,正是本文的课题。<sup>【7】</sup>

本文试图提出如下假说。三木与海德格尔都以作为“技术”的“构想力”论为支点,再度追问现代世界存在的根本机制,正是在这一点上,他们相互重合。以“对技术的追问”为媒介,海德格尔在纳粹和“民族”的表象之中,三木在日本的“总力战体制”和“东亚”的表象之中,各自生产出了具有亲和力的话语。对于“技术”的理解,在三木那里,空间式的展开为“东亚统合体”,而海德格尔则将其与支配着那个时代的“中欧”这一空间表象相衔接,在这一点上,二者也相互映衬。<sup>【8】</sup>而且,这一空间表象,经由殖民地的“外部”存在而成立,在三木哲学的思考框架之中,与支撑着“总力战”的话语圆滑地结合在一起。

因此,作为哲学家的三木与参与“战时动员体制”的三木,或者作为哲学家的三木和提倡“东亚”空间的三木,不能通过“时务理论”从外部进行接合。因为三木并不是在关于时局的论文里,而是在其原理性的部分中,表露出了他对政治的某种理解。如果说三木有什么政治性言论,那毫无疑问应该从他的哲学文本,或者在“技术”、“战时动员”和“空间表象”这一布局构置之中进行解读。

## 二

杰弗利·哈夫揭示了“反动的现代”这一思潮的模式。<sup>【9】</sup>在战争期间,德国的右翼保守思想,通过对技术的积极评价和赞叹,确保了话语的新鲜活力。标榜“热血和大地”的“右翼哲学”,已经不再如人们所想像的那样与牧歌式的反技术主义直接挂钩。毋宁说,它把战争所造成的大量破坏理解为“美的救赎”,在技术和速度

【4】原文是德语的 pathologie,即英语的 pathology,直译是病理学。但从语源上说,包含了情念论、情动论的涵义。这也是三木清十分喜欢的一个术语。——译者注

【5】荒川几男:《三木清》(纪伊国屋书店,1968年),167页。

【6】荒川几男,同上书,11页。另外,近来的比较重要的三木研究,参见赤松常弘:《三木清——哲学思考的轨迹》(弥内鲁巴书房,1994年)。

【7】海外文献中,鲜见关于三木清的深入论述。与西田几多郎、西谷启治、和辻哲郎等人相比,三木实际上不太具有挑起“东方主义”的、多少有些不透明的因素。他的好几部著作在外观上都是同时代西欧文献的读书笔记。虽然不可否认,三木在三四十年代京都学派的思想星座之中放射出了独特的光芒,然而他的固有性却恰恰在于其固有性的缺失,或者在于他敏感地继受时代问题的交错来展开思考这一位置之中。谈论他的人性化侧面虽然无可非议,但如果以“人性论的”真实的故事来总结三木,就会在某些方面错失三木哲学的作用和意义。

正因为如此,本文既不是要重新断罪,亦非个人历史的共鸣,而是试图大致勾勒出“战时动员”与三木哲学的内在亲和性。

【8】例如,1926年在慕尼黑出版的小说《没有空间的民众》(Volk ohne Raum),虽然是一部1300页的大部头著作,然而在短时间内不断再版,售出了七八万部,成为当时的畅销书。这部书对于那个时代德语圈中空间表象的存在和传播起到了决定性的影响。这部小说描绘了作者的化身克鲁纳里乌斯·福利波特这一农民出身的男人的命运。在日本,1940年由星野慎一译出全四卷本,以《没有土地的民众》为名由鱒书房出版。福利波特认为,应该排除一切偶然

因素,按照数量和劳动能力来重新分配土地。如果德国被迫只剩下过少的空间和过少的可能性,就会将关于自身起源的神话作为经验性认识来加以描述。在这部小说中,福利波特在非洲的殖民地以及战争中的“经验”发挥了很大作用。古利姆自身也有长期呆在殖民地的经验。他指出,“没有空间的德意志人”在没有足够生存空间的状态下,被暴露于不健康的城市化和工业化之中,并且,他还“自觉意识”到德意志民族在世界上负有创造出道德秩序的使命。这其中构想了一种空间表象,即,为了满足“没有空间的民众”的利益而瞄准东方,排斥那些作为阻碍德意志式存在之发展的异质要素的犹太人。这种表象与卡尔·哈乌斯霍发的地政学、阿尔弗雷德·博伊穆勒的“总力战”论结合在一起。Iring Fetscher, “La guerre totale et la conquête de l'espace vital”, La Guerre et les philosophes, Presses Universitaires de Vincennes 1992, p. 15-31.

不过,要说这种通俗的空间表象与海德格尔具有亲和性,是否不太妥当呢?从下文引述的《形而上学入门》中的一节来看,海德格尔的思考中出现的空间表象与《无空间的民众》之间没有任何不协调感。“欧洲现在处于难以拯救的盲目状态之中,常常要做好准备迎击刺杀,一边是俄罗斯,一边是美国,我们处于夹击之中,置身于巨大的压力之下。……我们在万钧之力之中。我们德意志民族位于中心点,饱受着最严酷的重压。我们是邻人最多的民族,因此是最易被暴露于危险之中的民族,而且也是形而上学的民族。虽然我们自觉意识到了这一天命,然而如果我们民族要从这一天命之中成就自己的命运,那只有首先在自身之中产生出反响,产生出这一天命之反响的可能性,创造性地把握自己的传统,只有到这一时刻我们才有成就的可能。所有这些都包含着一个问题,即,作为历史性民族

之中寻求对于文化危机的反现代主义式反叛的潜力。在哈夫看来,正是浪漫主义的价值观与技术的这种共谋关系,构成了为德国纳粹的掌权做好准备并给予其积极支持的一半因素。与艾伦斯多·瑜佳、奥托·斯宾格勒、贝鲁纳·宗巴鲁特等人一样,海德格尔也属于这一思潮。

但如果要问在哪个层次上来确定海德格尔的技术论,这其中不免包含着一些难以处理的问题,而追问的范围也确实过于宽泛。<sup>[10]</sup>其实,在早期作品中,他就已经深入思考过古老的技艺的存在方式,而且“技术”论也关涉后期的“关于存在的思维”的核心。下文将要谈到的《追问技术》<sup>[11]</sup>,虽然公开发表的年代更晚,然而其思考的源头却可以上溯到30年代,是最为明晰地揭示出海德格尔关于技术之理解的作品。让我们以这部作品作为简便的线索,先来确认一下海德格尔技术论的基本意涵。

被海德格尔称之为“技术的工具性规定”的通俗的“技术”理解,往往只看到技术是手段、是人类行为的样态和产物这一外观。这是由于人们并没有察觉到自己是在以技术所产生的后果来理解技术这一本末倒置。因此,海德格尔要重新审视通俗“技术论”中那种过于强调“因果关联”从而妨碍了真正思考的理解方式。他从希腊语的“原因”一词出发,将其解释为“有责性”。所谓“有责性”,即“把存在之物带入澄明之境”、“诱导引出”之意,也就是“制作”。而且,“制作”是从自身涌现,即自然,自然在最高意义上就是“制作”。所谓技艺,就属于这一“显现”,即“制作”,其原初状态是诗意的存在(这也是制作)。换言之,所谓技术,就是“开启的一种方式”,“真理”,或“真理的敞开”。

一切都和如下所示相关联。即我们是否在其全部展幅之中,并同时希腊人的意义上来进行思考“显现”。“显现”,即“制作”,既不限于匠人的制造,也不囿于生产具体形象的艺术性的诗作。自然,即从自身之中涌现,也是“显现”,是“制作”,因为自然现存的事物在其自身之中便拥有着由“显现”而产生的东西。<sup>[12]</sup>

但是,对技术的这一规定,即便与希腊式的思维或古老的手工业制造术相吻合,对于现代工业技术来说是否妥当呢?况且,由于恰恰是后者“使我们陷入不安,使我们追问‘出现于此时此地’的技术究竟为何物”<sup>[13]</sup>,所以上述疑问更为重要。对此,海德格尔认为,希腊世界里本来意义上的技艺,与现代世界中的技术,在“真



理”或“呈现”的方式上,存在着决定性的差异。希腊式的“产生”,与现代技术之下的存在者的交涉之间,“去蔽”的方式发生了转变。而重要的是,海德格尔在这一状况之下赋予现代技术的特殊意涵。

现代技术之中具有支配性作用的“去蔽”,是一种挑衅。这一挑衅要求自然向它提供被诱发、被蓄积的能量。<sup>【14】</sup>

海德格尔把这种“在挑衅的意义上使自然显现的事物”或“促成”,称之为“预设(Bestellen)”,并把“为了将自身显现的事物作为有用之物来预置而将人们集合起来的挑衅式的吁求”,命名为“座架(Ge-stell)”。这一术语在某一层面上为艾伦斯多·瑜佳的技术赞美中的“Gestalt”概念所导出。德语的前缀 ge-表示聚集的意思。这个词的语义如海德格尔自身所述,乍看起来不过是一种新奇的用词法。它作为无数“摆放(Stellen)”行为的匿名集合,与技术动员力在我们时代中所具有的空前的普遍性和巨大规模相对应,被海德格尔选中来使用。如果不愿意用海德格尔的词汇,也可以将其称之为系统的自我组织性。“座架”呈现为一种状态:一切事物都被想定为基本上是由同一物质,即由作为素材或原料而存在的物质所构成。这种素材或原料经过制作和加工,作为广泛应用的存在环绕在我们周围。

巨细靡遗的支配着现代技术的“去蔽”,具有一种在挑衅的意义上使之彰显的特性。这种挑衅,通过隐藏在自然之中的能量被释放、表露之物被变形、变形之物被储藏、储藏之物被分配、分配之物再度经历某种变换这一过程,而得以进行。<sup>【15】</sup>

对于提出了这种技术理解的海德格尔来说,技术本身不是应被否定之物。毋宁说,海德格尔反复指出用某种人类中心主义来理解技术的不当之处。

……现代技术,作为预设并且去蔽之物,决不仅仅是人类的行为。所以,我们必须依照这种挑衅(即把现实作为有用的

的德意志民族,把自身乃至西洋的历史,从未来兴起的中心取出,并放入存在之诸力的根源性领域内部。既然关于欧洲的重大决定并不是要落入毁灭性的道路,那么它们只能通过把新的历史性精神力量从中心处扩展开来才能得以进行。”Martin Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Klostermann 1983, S. 40f. 日译本参见马丁·海德格尔《形而上学入门》(川原荣峰译,平凡社,1994年,70页以下)。

【9】

Cf., Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge University Press 1984. 日译本参见杰弗利·哈夫:《保守革命与现代性》(中村干雄、谷口健治、姬冈岁子译,岩波书店,1992年)。

【10】

Cf., Micheal E. Zimmerman, *Heidegger's Confrontation with Modernity, Technology, Politics, Art*, Indiana University Press 1990.

【11】

Martin Heidegger, *Die Frage nach der Technik*, in: *Die Technik und die Kehre*, Verlag Günter Neske 1962.

【12】

Ibid., S. 11.

【13】

Ibid., S. 13.

【14】

Ibid., S. 14.

【15】

Ibid., S. 16.

素材来预设、使人类彰显的挑衅)自身所呈现的样态来理解它。挑衅使人类集中到预设行动之中。这一集中的动向,使人类的各各种力量都集聚到把现实作为有用的素材来运用操作的方向上。<sup>【16】</sup>

【16】

Ibid., S. 18f.

【17】

维克多·法利亚斯(Victor. Farias)曾经是海德格尔的学生。20世纪80年代用西班牙语发表《海德格尔与纳粹主义》一书,详细考察了海德格尔如何深入参与纳粹的活动,以及海德格尔本人的反犹太倾向的产生根源。这本书很快就被翻译成为各国语言,不仅对于海德格尔研究者,而且对于哲学界乃至思想界整体来说都构成了巨大的冲击。由此,这类揭露丑闻的问题被称之为法利亚斯问题。——译者注

【18】

Philippe Lacoue — Labarthe, La fiction du politique, Heidegger, l'art et la politique, 1988. 日译本参见菲利普·拉库·拉巴鲁特:《政治的虚构——海德格尔、艺术和政治》(浅利城、大谷尚文译,藤原书店,1992年)。译文经过部分修改。

【19】

Ibid., p. 82, 同前书, 100页。

他把“座架”=技术的自我组织性称之为“命运”。无需提及技术在本世纪里所具有的决定性作用,这一命运本身就是一种巨大的“危险”。可是,危险所在之处,仿佛奇迹般的,同时有“拯救”在守候。按他的说法,这既是某种美的经验,也是向着“制作”作为诗意创作的意义的回归。归根结底,海德格尔是在希腊语本来的技艺一词之中,寻求统合新的艺术和制作的开启方式。而问题在于,正是在这里,在这种意义上的制作的优越地位之中,体现出了海德格尔对政治的理解。

三

海德格尔关于技术的思考,在与纳粹“直接”决裂的1934年之后才予以公开。通过所谓法利亚斯问题<sup>【17】</sup>,海德格尔对纳粹究竟应承担何种政治责任,历来众说纷纭。拉库·拉巴鲁特认为,正是在关于技术的思考之中,隐藏了海德格尔对政治的理解。<sup>【18】</sup>

……总之,在探求“海德格尔的政治”时,决不是在1933年的表述之中……而要在“决裂”后(或者说“隐遁”后)的论述中寻求,无论如何,这一论述,试图以真理的名义与国家社会主义“对决”。这一论述与1933年时一样,然而以更为决定性的方式,最终仅仅提出了一个主题,那就是技艺。正因为如此,它能够向我们阐明纳粹的现实的、深层的自然本性。<sup>【19】</sup>

但问题在于,在其中,技艺与自然是“同根源的”东西。在海德格尔的思考之中,自然在本质上隐藏自身,技艺是由此而被要求的替代物,其本身是自然的一种存在方式。在这种“同根源的”存在方式之中,技艺与自然被呼唤着趋向某种“去蔽”。

在海德格尔眼中,纳粹的内在本质是把国家当作艺术作品来理解的国家审美主义。由此,在海德格尔技术论的延长线上,他和

纳粹一样实现了把政治作为一种造型艺术梦想。这种造型艺术就是作为一个主体的国家,它采取综合体的形式,作为展现某种本质的作品而完成。拉库·拉巴鲁特借用让-雅克·南希的术语,将其称之为内在主义(immanentisme)。【20】所谓内在主义,是把自身的本质作为自己的作品生产出来,并着眼于以这一本质作为某种起源的产物的人们的综合体,并且,在其最深处,还隐藏了某种自然与技艺的特定的模仿方式,或者说制作性的愈合。

……支配着模仿的制约,即模仿论的法则是,模仿要摆脱模仿自身,或模仿在提升为范型(或作为范型被强加给模仿)的事物之中,要求将某种不属于模仿的事物作为对象。德国式的模仿向希腊所寻求的,就是纯粹的呈现、纯粹的固有性这一范型——及其可能性——即自我形成的范型。【21】

这种模仿向希腊寻求自身的起源,以及产生其起源的结构的制作的性格。拉库·拉巴鲁特在这一模式之中,即海德格尔技术论的归结之中,发现了某种政治性事物的审美式理解的确立。正是这一点,在追问海德格尔的政治责任时,不仅要看到他1933年的直接参与,还必须在更深的层次上来理解这一问题。因为作为作品的国家=民族,是绝对的自我—创造的主体,它,在海德格尔的思考中直接超越了现代主体的一切规定,同时又将这些规定集合起来予以具体化,再次作为主体来确立自身。

如果以拉库·拉巴鲁特的学说为线索,把自然与技艺之间的模仿视为问题的关键,那么,三木的思考也呈现出与“人道主义反抗”不同的面相。

#### 四

1925年,三木发表《帕斯卡尔中人的研究》一书,作为三年欧洲留学生活的成果,在学界隆重登场。这部著作,是三木从留学前的新康德派历史哲学向充满海德格尔色彩的“存在主义”立场转向的里程碑,至今仍获得高度评价。此外,当他辞去京都大学的教职来到东京成为一名新闻工作者之后不久,便发表了《唯物史观与现代的意识》(1928年)。在本书中,他转面向学术界提出,对于马克

【20】

Ibid., p. 111, 同前书, 138页以下。

【21】

Ibid., p. 121, 同前书, 152页以下。关于希腊的起源这一主题,参照 Martin Bernal, *Black Athena, The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Vol. 1 - 2, Rutgers University Press 1991; Manfred Henning-sen, *Der heilige Mauritius und der Streit um die multikulturelle Identität des Westens*, in: *Merkur*, Heft 9/10, 46. Jahrgang, Sept./Okt. 1992, 参照拙译,曼弗雷德·亨宁森:《圣马乌里蒂乌斯与西欧的多文化性》(《思想》1994年9月号,岩波书店)。

【22】

关于三木对马克思主义的参与,参见米谷匡史:《三木哲学与马克思》(《现代思想》“特集·西田几多郎”1993年1月号,青土社)。

【23】

Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann 1973.

【24】

关于《构想力的理论》,尤其参照《思想》1991年9月号特集“构想力”所收录的各篇论文。

思主义,不要教条式地重复,而要怀着共鸣进行重新解释。由此,他在青年层中产生了巨大的影响,超过了当时流行的“福本主义”(秘密传人的柯尔施哲学)。【22】但是,作为哲学家的三木的最具有涵盖性的思想的成熟,或许还是在1930年按照维持治安法被逮捕并被保释之后。从那时开始,三木再次批判性地接近西田哲学。以下论述,主要是关注他在这一阶段的思考,并仅限于这一层面。

这个时期,三木以他天才般杰出的直觉,发掘出了“构想力”这一术语。虽然无法考证这一概念的直接出处,但1929年海德格尔的《康德与形而上学的问题》公开发表,显而易见,“构想力”一词最初受到这本书的影响。因此,他所说的“构想力”,不仅仅是作为主观能力的一般的想象力,而是在康德那里作为“悟性和感性的共通的根”被意识到的、根源性的“构想力”(Einbildungskraft)。【23】

但是,三木并没有把构想力的意义局限于此。他同时把这一术语向修辞学、解释学、共通感觉等思想谱系敞开,并不拘泥于从鲍姆格登到康德哲学的术语圈,而是在更加错综复杂的文脉之中,将其作为对现代的知进行根本反思的核心概念来理解。一旦他抓住了这个词,他就几乎是不受任何拘束地去探索它的深度和广度,试图将同时代的所有课题都放在与这个场域的关系之中重新定位,进行整体性的描述。这就是《构想力的理论》一书。【24】

这部书于1937年5月开始在《思想》杂志上连载,其后整理为“神话”、“制度”、“技术”三章,于1939年7月以《构想力的理论·第一》为题发表,其中第三章“技术”脱稿于1938年5月。而1942年10月中他为岩波讲座《伦理学》所撰写的“技术哲学”,加上两篇附录,于翌年9月以《技术哲学》为名发表。这两者在内容上几乎完全雷同。并且,虽然相当于《构想力的理论》第四章的“经验”,在《思想》上再度开始连载,它在终结现象学叙述、转向理论体系的叙述时预告了“语言”这一章,却没能继续下去。在他死后,“经验”这一章以《构想力的理论·第二》为题发表。

《构想力的理论》试图包罗一切可能的样态。同时代的哲学自不必提,它还涉及了社会科学、民族学、心理学、文艺批评等几乎所有领域的各种理论,由此尝试一种重新追问文化世界的“原始理论”(Ⅷ,8)或其他可能的逻辑斯的“现象学的叙述”(Ⅷ,12)。但正因为如此,“构想力”的概念被畅通无阻地适用于过多的异质论

点,甚至常常沦为棘手的暗号。虽然三木从年轻时开始的写作风格就是,先提示出著作的核心概念,然后像反复涂写习作式素描一样,逐步扩展思考的范围。但即便如此,这本书仍然给人留下一种印象,即,如果要径直追问构想力究竟是什么,则每当书中的论述接近核心之时,一定会偏离主题。而且,虽然形式上有些混乱,但关于“构想力”的各种定义就像雪崩一样滚落到了制作性行为的理论形式,即技术之中。

## 五

《构想力的理论》的序言,是三木以单行本形式出版前三章时,为说明其写作缘由而添加上去的。在其中,他如是说道:

……在我的头脑里不断重复的问题是,如何能够把客观的东西和主观的东西、理性的东西和非理性的东西、知性的东西和感性的东西结合在一起。当时我的主要工作就是,把这个问题定式化为逻格斯与帕索斯的统一问题,在所有历史性要素之中分析逻格斯的要素与帕索斯的要素,论证其辩证法的统一。(Ⅷ,4)

但是,实际上写就的第一章“神话”中又有如下叙述:“有一种陷入到非理性主义乃至主观主义的不安,而在这一不安中支撑着我的,是‘技术’这一客观的、理性的东西在一般本质上是主观与客观的统一这一观点。”(Ⅷ,5)另一方面,这也作为“形”的问题而自觉展开。通过神话论或制度论,构想力的理论同时具有“形的理论”这一规定性。因此,所谓“构想力”,首先既是“形”,也是“技术”。

要顺着三木繁复的叙述来细致展开这个问题,非常困难。在此仅仅就与“技术”和“形”相关的部分,重构性地确认其论述的两条主线。

一方面,是对贯穿整个“构想力”理论的“形”,或“无形之形”的追问。这是要考察已经物象化为理性之物这一状况之前的层次,或者通过回归到某种事态作为事态被赋形的场,来考察在具象的存在之中把握具象存在的可能性。这既是在思考已经被截然两分

的主观—客观这一概念性思考所无法处理的原初性认识,也是在探求理性的其他可能性,或其他理性的可能性。例如,在“神话论”中,关于“形”有如下论述。

象征是内外同一者,并且如果它依然被称之为象征,其最深的意义必定在于象征之物不在场的象征。……真正的象征不是某事物的象征,象征的本质在于当象征之物不存在时的象征。(Ⅷ,39)

在象征这一形之中,并不要求既隐匿自身又于隐匿中显现的统一的起源。如果非要说的话,这一论点可能具有与“技术”不同的核心。即便“形”也是“技术”,但并非只有“技术”才是“形”。关于“形”的思考,往往向着不同于理论的知(作为已完成的“形”)的事物敞开,沉潜于逻格斯的最基本形态之中。<sup>【25】</sup>

但另一方面,三木还抱着一种强烈的愿望,即试图通过制作性行为,通过技术的主体性,来打破现代的知所生产出的难题。随着其叙述的推进,这一点也体现得越来越明显。虽然三木从1934年前后才开始以评论和时评之类的形式来处理技术问题,但它对整个构想力理论来说具有决定性的作用。<sup>【26】</sup>

说到构想力,以往几乎只用于艺术活动。“形”这个词,迄今为止也几乎完全是在冥想的立场上被认识。现在我们要从这一限制中解放出来,将构想力与一般行为联系起来。在这种情况下重要的问题在于,不是像过去的主观主义观念论那样,把行为视为抽象的意志性的东西,而是要将其理解为制作物件的东西。所有的行为在广义上都在制作物件,即具有制作的意涵。构想力的理论就是制作的理论。(Ⅷ,6)

在三木看来,以往对“构想力”的理解仅仅局限于知觉的、美的问题。因此,现在要将其作为“制作”的“行为理论”、创造性生产的理论来重新构成。由此,行为的立场将按照“制作”和“技术”的范型来把握。的确,虽然大家也都说要把构想力从单纯美的领域中解放出来,将其展现为一般表现世界的理论,其重点其实在于,每次都要对一般表现世界进行重新解释,在技术性制作行为的哲学

【25】

关于其他理性这一问题,尤其参见木前利秋:《构想力·神话·形的理论——〈构想力的理论〉再思考》(《思想》1991年9月号,岩波书店)

【26】

关于技术性制作行为的概念展开,赤松前引书203页以下做了很好的整理。

这一规定之中对行为进行整理排序。被称之为“形”的,作为“技术”,成为形的制作的问题。这意味着,三木自身并没能完全接受自己所设定的“形”的意义。

形不是可以客观把握的东西,反而必须是超形之形、无形之形……构想力的理论不是站在主客观合一的立场之上,而是从超越主、客观之处来思考,只有这样,它才可能是行为的理论、创造的理论。(Ⅷ,11)

可见,三木自身处于摇摆之中。一方面是技术论的展开,即通过技术性制作行为,将在冥想的认识之中设定的主观、主体予以解体,由此引导出行为的元主体(有时是作为技术的自律性运作的匿名的主体性)。另一方面又是隐含了某种可能性的立场,即把主体的显现向外部敞开,不把“无形之形”的理论局限于制作的结构,而是在突破主体的束缚得到解放的形式和质料之中予以展开的可能性。而从《构想力的理论》全书来看,后者的“形”的契机最终并没有展开。三木的修辞论——“解释学与修辞学”——这一先驱性的业绩本来与后者的文脉相关联,最终在《构想力的理论》中却没有占得一席之地,对此,本文暂不讨论。

三木对“技术”的理解是否受到了海德格尔的直接影响,这一点无从证明。虽然三木有可能通过留学生间接听说了海德格尔在30年代提出的技术论,但没有直接证据可以证明这一点。不过,不用说,贝鲁纳·宗巴鲁特(Ⅷ,187)、奥托·斯宾格勒(Ⅷ,252)的技术论确实被整合到了《构想力的理论》之中,因为三木充分论及了关于技术的“反动的现代”这一思潮。

三木对技术的规定,乍一看似乎是上述海德格尔的技术论所批判的“工具性规定”。但当技术成为一切“形”的问题之后,其追问的范围就已经由技术的产物,拓展到技术本身的显现方式上。三木也将此贯彻到底。他自觉意识到,在现代,“所谓生产技术被当作了固有意义上的技术”,“如果把这种扩张意义上的生产命名为制作,就必须说所有的制作都是技术性的”。

三木的技术论与海德格尔的技术论之间,究竟在哪些地方有所不同呢?在海德格尔的技术论中,现代的技术与本来意义上的技艺之间被斩断了关联。如前所述,技术是“危机”,尽管同时也有

“救赎”。三木对技术的理解,则看似具有某种存在论的连续性。三木谈道:“……如果说人类的技术继承了自然的技术,那么,人类史和自然史,就不应该像在现代的人类主义观念中那样被抽象地区分开来,而必须被统一地把握。”(Ⅷ,238)尽管如此,三木和海德格尔并没有走向截然相反的结论。毋宁说,通过回归到艺术作品的产生(海德格尔),或者通过使技术性的制作行为成为普遍存在的形式(三木),两者在制作性契机的优位化这一点上是相通的。

无论在《技术哲学》还是在《构想力的理论》中,三木都是从行为的角度来思考技术的本质,他写道:“无论如何来思考技术,很明显,它都和行为相关。做,能做,在技术中是决定性的。”技术是工具,但工具不是技术。“技术是行为,是行为的形态。工具只不过是作为技术性行为的构成部分而进入其中的一个要素。”(Ⅷ,244)

在其他地方,三木认为技术的本质性规定有两个,即制作物件和对环境的适应。他还认为,技术的本质既是发明,又是模仿。技术的规定,不只限于工具的有用性关联。正是作为自然的技艺,带来了生物等对环境的适应。他解释说,生命的所有活动都是技艺,身体也是技术性的生成之物。因为人类是通过技术和发明使自己适应环境,从而得以生活和进化,因此自然和技术之间也相互挑衅、相互诱惑。在三木的技术论中,自然与技艺之间的模仿关系以这种方式存在,自身生产自身。而且,作为模仿——技术性的制作行为——的现实形态,行为的元主体从“原始理论”的状况中凸显出来。这一元主体,经历了《构想力的理论》中所揭示的现代的知的二元对立,推延了无限的统一的达成,通过担负起未决的课题而存在。只不过三木和海德格尔一样,并没有把它当成美的经验。因为《构想力的理论》是关于技术和构想力如何从对美的经验的制约向着普遍的、通达的存在而敞开的叙述。正因为如此,没有任何可以限制技术性制作主体理论的东西。构想力作为彻底综合性的理论而展开。

在技术性制作行为范型之下的“无形之形”的理论,一度致力于废弃近代的主观=主体。它一边追问主体存在的可能性,一边试图回归到主观存在的背后去。但同时,它也为常常现身于此处的元主体做好了准备。由此,在本应是近代主体之彻底破坏者的



海德格尔那里,却产生了可以被称之为技术的系统本身的新的主体性。而在三木的设想中,这种元主体存在于主、客观对立被取消之处,它像强制神经症一样,向着自身所追求的统一背后不断退却,同时又不断回避着某种成熟状态的形成。在其中,“历史的生成”这一规定的意义,不在于变化,而在于通过赋予自身以特权的生成者这一意义,取代了最终无法达成的目标。

如此一来,三木的构想力理论应该被称之为“生产的构想力”<sup>【27】</sup>。无须经过任何跳跃,它就可以作为由技术所组织编制的战时动员的形式,为人们所接受。三木笔下的构想力,在自身之中自行摧毁了多样化的契机,停留在一种生产的理性的形式上。

## 六

众所周知,在《构想力的理论》执笔期间,三木积极参与了由近卫文麿的智囊团后藤隆之助等人组织的“昭和研究会”。<sup>【28】</sup>尤其是从1938年后期开始,他作为研究会文化部门的负责人,为当时的革新官僚和知识分子所展开的新体制运动提供理论上的根据,这件事被酒井三郎(他从昭和研究会成立时开始负责事务工作)在其回忆录《昭和研究会》中以颇具传奇色彩的笔触加以记叙。按酒井的描述,三木在1937年7月7日的七日会例会上发表的讲演——“支那事变<sup>【29】</sup>的世界史意义”,给与会知识分子们留下了深刻印象,因此,他们强烈要求三木承担建构研究会理论基础的课题。<sup>【30】</sup>尽管参加昭和研究会的知识分子的想法之间存在着很大的分歧,但其核心人物的目标在于,将战前型的社会编制予以解体,创造出作为更平等的国民的臣民=主体,为建立合理有效的“总力战体制”做好准备。在这一组织中三木的作用是,积极宣扬“统合主义”以及作为其发展形式的“东亚统合论”这一空间表象的妥当性。

三木的“介入”与他的哲学文本之间具有怎样的关联呢?在多数情况下,人们往往解释说,受到挫折的“自由主义者”和“转向的马克思主义者”参与昭和研究会,一方面是迫于战争形势的严峻化,另一方面也是通过以新闻战线为支点的言论批判和行政理性的贯彻,展开最后抵抗战线的一次逼近极限的尝试。他们所付出的努力被视为,在名义上承认“超国家主义”的理念,而在内容上对其进行重新解释,借助这种理念化的力量作为某种意义上的转型

【27】

参见岩崎稔:《生产的构想力、救济的构想力——对汉娜·阿伦特的一个试论》(《思想》1991年9月号,岩波书店)。

【28】

关于昭和研究会,除了酒井三郎:《昭和研究会——一个知识分子集团的轨迹》(中公文库,1992年),昭和同人会编:《昭和研究会》(经济往来社,1968年)以外,还可参见塩崎弘明:《昭和研究会与三木清的统合主义》(《日本历史》1993年7月,542号),山口浩志:《东亚新秩序论的各种面相(1)(2)》(《明治学院大学纪要》第26、27集,1990年2月),佐藤广美:《东亚统合论与教育科学》(《人文学报》206号,东京都立大学人文学部,1989年3月)。

【29】

卢沟桥事变,即日本侵华战争。——译者注

【30】

酒井,前引书,157页以下。实际上,三木在1937年初就已经成为以阿部重孝为核心的教育研究会下设的学科内容研究会的委员之一。阿部是一位提倡教育科学、倡导在新体制之中摸索合理的教育制度形式、基本上预见到了战后民主教育内容的教育学者。1938年,教育研究会和文化研究会成为昭和研究会界的文化部门之一,三木承担了干事工作。可以认为,至少在教育部门中,与三木的哲学定式化相贯通的观念常常得到散布。参见塩崎前引论文,19页以下。

者对现实产生影响。久野收如是说道：“如果面向日本民众的直接呼吁是没有希望的，而又必须在某种程度上阻止战争进程的话，那么必然会走向对官僚或自上而下的国民组织化施加影响的方向吧。在抵抗阵线随时可能崩溃的情况下，抵抗与合作的界线，从一开始就难以分辨，这也是理所当然的。”<sup>【31】</sup>

【31】

久野收：《三十年代的思想家们》（岩波书店，1975年），102页。

在败色浓厚的1945年初，由于留宿逃亡共产党员高仓照，三木再次被捕。关押在豊多摩监狱中的三木，在全身皮肤受到疥疮侵蚀而溃烂，连呼吸都感到困难的意识昏迷状态之中，在没有任何人照料的情况下气绝身亡。尸体被发现时的样子惨不忍睹。三木去世那天，即1945年9月26日，关押他的日本政府已经签署了投降书并丧失了主权。

三木去世前十多年间，他仿佛时时为激烈的焦虑所驱策，奔逐于当时双线作战的知识新闻界中。看似好像对时局的动向毫无防备一般，他积极地介入时局，并撰写了大量的时事文章。久野在三木去世两年后如此写道：“对于三木的死，我们尤感悲痛，这不仅是因为这一事件本身，更是因为三木的这种死法，正是其生活风格的归结。在某种意义上，三木并非死于‘非命’。他作为民间一介有良知的哲学家踏过生的每一步，而他的步履以必然的方式最终招致了他的死亡，正是这一事实，深深打动了我们的心。”<sup>【32】</sup>

【32】

同上书，26页。

这样，一方面是撰写《构想力的理论》，紧紧逼近现代的知的“原始理论”，倾尽全力试图敞开其他逻辑斯之可能性的三木。另一方面是积极为总力战体制提供理论武装的三木，一方面是虽未完而终，却在日本思想史上被神话化了的哲学业绩，另一方面是从1938年到1940年间被一部分日本知识分子奉为口号，不久流化变质为“大东亚共荣圈”思想的臭名昭著的概念。

【33】

参照山之内靖：《战时动员体制的比较史的考察》（《世界》1988年4月号），81页以下，以及同著者《参加和动员——战时知识分子的一个侧面》（《地域纠纷和相互依存·3》文部省特定研究报告17号，东京外国语大学海外事情研究所）。

在这样的两面共存性之中，京都学派与“现代的超克”论的罪责往往遭到人们的指责。本文只深入一步指出如下问题，即在战时动员体制再编过程的动态之中来观察这看似悖谬的两面，我们就会超越反讽性的个人历史，在两种话语之间发现明显的亲合性以及同义反复式的对应。15年战争时期不能仅仅被理解为“脱轨的时代”，或者为特定的力量所压抑的特殊时代。毋宁说，它是孕育出战后日本社会的存在结构之基本形态的转换期，是已经为战后做好准备的年代。<sup>【33】</sup>而且，悖谬的是，三木的制作性行为理论与三木拼死相争的那个时代的理性化核心最为合契一致。

## 七

《构想力的理论》所代表的 20 世纪 30 年代至 40 年代的哲学构想,与昭和研究会的活动之间的内在关联,在“空间表象”这一问题上也是妥当的。从昭和研究会在这一时期竭力主张“东亚统合体”可以明显看出,国家的外部表象对于国家表象的存在不可或缺。

究竟谁是“东亚统合体论”观念的始作俑者,无法精确定义。因为统合主义这一术语,从本世纪初开始,在受到勒朋等人影响的日本殖民政策学的话语之中,就已经作为对抗同化主义的范畴而存在。<sup>【34】</sup>其作为“东亚统合体论”凸现出来,是 1938 年到 1940 年之间很短时期内的事情。1938 年发表了“不理睬国民党政府”的声明,4 月公布了国家总动员法。在这一状况下,昭和研究会也就支那事变提出了大量的报告和建议,如“讨论支那事变”,“以支那事变为中心的政治紧急对策”,“关于应对支那事变的根本策略”等。1938 年 12 月 22 日近卫文麿发表“东亚新秩序建设声明”,充分地体现了统合主义的观点。这一声明提出善邻友好、共同防共、经济提携等原则,不要求领土和战费赔偿,而希望中国在日本所追求的“东亚新秩序”的理想之下,履行其作为新秩序建设分担者的职责。

参与讨论“东亚统合体”的,除三木清外,还有蜡山政道、山崎靖纯、尾崎秀实、船山信一、三枝博音、平贞成、加田哲二、新明正道、井伊亚夫、杉原正巳等多人,他们的言论在当时——即使是一时也罢——形成了相互映照的话语空间。其中,与加田哲二的《东亚统合体论》<sup>【35】</sup>相并列,经三木清之手整理而成的昭和研究会三份小册子——《新日本的思想原理》、《统合主义的哲学基础》、《统合主义的经济伦理》这三部作品,是最为清晰明确的理论根据。(XV, 507f.)

在这一概念的主要提倡者看来,东亚统合体在概念上根本不同于“民族主义”这一个别的、特殊的概念。他们认为“纳粹”是“民族主义”或“人种论”的,标榜自身不同于纳粹。因此,在明确拒绝纯化为“民族主义”的倾向这一点上,“东亚统合体论”不同于同时代的高田保马的《东亚民族论》<sup>【36】</sup>。另外,作为反帝国主义、反资本主义的构想,它与小岛精一提倡的“东亚集团论”之间,至少在当

### 【34】

参照小熊英二:《歧视即平等——法国种族社会学对于日本殖民地统治思想的影响》(《历史学研究》1994 年 9 号)。

### 【35】

加田哲二:《东亚统合体论》(日本青年外交协会出版部,1939 年)。

### 【36】

高田保马:《东亚民族论》(岩波书店,1939 年)。尤其是其第 7 章“东亚主义与东亚文化”,把东亚统合体论作为批判的矛头,然而就此书而言,两种构想之间的区别,并不像当事人所想像的那么大。

【37】

东亚统合论的寿命十分短暂。仅仅在1938年至1940年之间这段短短的时间内被主张。这一构想并非因为受到了概念性的反驳,被明确的反证所推翻,而是由于1940年11月昭和研究会这一运动团体的解散,以及在起初策划的新体制转变为大政翼赞会的过程之中,逐渐退潮,同时,以向同盟国开战为转折点,问题向南方扩展,在没有明确接触点的情况下扩大并消融于大东亚共荣圈之中。可以说,事实上统合主义并没有作为那个时代的现实解决方案浮现出来,对现实政治过程产生影响。其实,汪兆铭政权就完全无视了“东亚统合论”这一提案,在此意义上,这一观念的意义仅仅在于它可以作为那个时代知识分子和哲学家自缚自缚的自我表象而得到解释。虽然有一段时期,新支那浪人们曾经策划以上海特务部为基地,并邀请蜡山等人过来召开上海会议,但这不过是在部分知识分子之中造成的关于构想之现实性的幻觉,没有任何实际效果。最终,这一构想随着1940年11月昭和研究会这一运动团体的解散,以及在起初策划的新体制转变为大政翼赞会的过程之中,迅速消失。这一事实,也与战后这一空间表象被迅速遗忘有关。参照山口前引论文。

事人的认识上是相互对立的。而且,作为一种反实体性的理论,它与浪漫主义的大亚洲主义之间也保持着距离。如果不怕误解地来说,“东亚统合论”试图成为某种疑似的“多文化主义的空间表象”。【37】

三木在《构想力的理论》的“制度”一章里论述模仿与构想力的关系时,直接谈到了“民族”:

模仿的条件是共感,即帕索斯的共有。为使这种共感成为可能,在个人的根本之中必须存在着某种帕索斯的、一般性的东西。民族正是这种东西。但如果仅仅以帕索斯的、狄奥尼索斯式的东西为基础,就无法想像个人的独立性。无数独立的个人与宛如一般性存在的民族的结合,必须同时在知性和感性的构想力理论的基础上来思考。(Ⅷ,128)

在这种民族概念中,个人与民族之间的媒介性关系,作为各民族与“东亚统合体”之间的媒介性关系而被同型反复。不同于海德格尔的“作为作品的国家”,三木预先假定了某种疑似的民族“共生”空间。民族国家表象或民族表象的立足点,既不是抽象普遍的世界市民的共同性,也不是作为个别存在的特定民族。从一开始,三木的着眼点就在于如何使两项之间的媒介沟通成为可能。在这一点上,他与田边元的《种的理论》在出发点上所继受的理论课题完全一致。

举例而言,统合主义提倡承认中国的民族主义的意义,这必然意味着要对日本的民族主义加以限制。此外,在“支那事变”的收场中,统合主义也认为,从更高层次的东亚的观点来看,应该把日本的权益限定在一定范围之内。为了实现统合主义,必须用与建设东亚统合体相关的原理来革新国内体制,将其作为“总力战”体制予以重构。三木在《新日本的思想原理》的“东亚思想的原理”一章中作了如下论述:

由于东亚统合体意在谋求民族合作,这就要求其思想超越单纯的民族主义。但是,在统合体内部,必须承认各个民族的独立性。因此,民族主义的思想……意味着各个民族的独立性主张,具有重要意义。……一切世界史的行动往往滥觞

于某些特定的民族,在此意义上,民族主义的思想中包含着真理。现在的东亚统合体是在日本民族的主导创意之下形成的。但是日本也加入了由自身领导而成立的东亚统合体,在这一限度内,日本自身也必须遵守统合体的原理,在此意义上,当然必须承认对日本民族主义的限制。(X VII, 516f.)

也就是说,既要承认民族的独立性,又要限制民族主义。但是,东亚统合体的问题也正出在这里。说到底,问题在于媒介这一主体的形式,即,问题既不在于个别的存在,也不在于形式普遍的存在,而在于两者的沟通。正因为如此,在某种意义上,对其中所产生的问题进行深入分析和彻底批判,即便在今天也具有妥当性。换言之,我们必须思考,和东亚统合体一样,当今的多文化主义空间中必定会包含哪些问题。在这一空间之中,担负着世界史课题的存在物,往往作为沟通差异的特定行为的元主体出现。这一装置是在产出的同时,又将各个要素作为自身必然而自由的内部予以定位的历史主体,而另一方面,它又是为各个民族指定其“自然”,发明其各自传统的技术性制作行为的主体。

《构想力的理论》创造出了东亚这一空间,在其中,制作性的技术行为主体被投射到空间之中。这一神话的含义在于揭示出,政治是作为由某种定型构成来运作的媒介性综合的制作行为。实际上,在这里,三木发明了连自身都没有意识到的亚洲。因为要在国家、民族等特殊体与世界史的必然性之间进行沟通,亚洲这一存在是必需的。在这一装置中,日本被理解为既是亚洲又不是亚洲这一双重拘束。虽然在这里,民族统合体超越了绝对的单个主体,被理解为使和解成为可能的统合性,在与理想秩序同一化的过程之中,即一的实现自我,但是,它与海德格尔的内的真理一样,还是沦为了主体的形而上学。

## 八

三木并不是没有亲自检验这种空间表象的机会。因为他曾经作为菲律宾报道班的成员,与石坂洋次郎、尾崎士郎、火野苇平、今日出海等人一起,于1942年1月至12月被征用到菲律宾。<sup>【38】</sup>这是占领军“文化”政策的一环,借此机会,他写出了好几篇可以称之

### 【38】

川村湊:《漂洋过海的日语——殖民地的“国语”的时间》(青土社,1994年)。

为菲律宾论的小文章。但是,这一体验没有与他对统合主义的表象的修正联系起来。从他所留下的论文来看,三木只看到了预先被圈定于“统合主义”框架之中的菲律宾。

他在关于日语教育的“菲律宾岛的语言问题与日语”一文中作出如下论述时,决不是在承认日语的相对化,而只不过是提出一个要求:要让日语像以往希腊语和拉丁语一样成为文化的“基础”。

就像在其他所有教育中一样,在日语教育中首先必须了解对方。……随着日语的大众化,土著语言成为一个问题。……灭绝它们或许是不可能的,而它们又不可能成为我们的目的。如果是这样的话,我认为应该考虑把日语植入到土著语言之中。就像古典的希腊语、拉丁语进入到现代欧洲各国的语言之中一样,可以考虑让日语进入到东亚共荣圈的各种语言之中。如上所述,在菲律宾,西班牙语在某种程度上被地方化了。要实现这一意义上的日语的地方化,在根本上要依靠日本文化的力量,但在其中,除了日语的普及以外,还有一个与之相关联的需要注意的问题,即,可以考虑至少让某些重要的日语词汇无需翻译就直接进入土著语言之中,与它们相混合乃至融合。(XV,556f.)

这并不是克里奥耳式<sup>【39】</sup>的设想。毋宁说,这是在梦想达到古典语言在欧洲文化中所占有的特权性起源的位置,即在经验性的多样派生形态之中不断被模仿、被重复的某种起源性的位置。这也可以说是希腊对于德意志现代精神史所具有的文化始源的位置。对于三木而言,在他哲学的空间表象之中邂逅的菲律宾,不过是他的哲学同心圆中的一环而已。姑且不论是否存在着个人情感上的积极性,至少在他眼里,占领下的菲律宾仅仅是应被沟通的一个契机而已。在这里,制作性行为的主体不过在重复着独白。

【39】

克里奥耳式的语言,即混合语。克里奥耳人常指出生于美洲的欧洲人及其后裔,也指这些人与黑人的混血儿,以及路易斯安那人。——译者注

九

三木清在《构想力的理论》中写道,尽管这是一次对现代进行彻底反思的工作,然而最终,它却被收敛到“制作”性契机的优势之中,没能给予本来由它所孕育的各种契机以适当的表现。尽管和

海德格尔有所不同,但说到底,三木也同样走向了技术与自然的挑衅和结合,而且这一理解对于“战时动员体制”的建构来说,是具有整合性的。甚至可以说,正如刚才所看到的一样,三木清的构想力理论被投射到民族国家或民族这样一些空间表象上的时候,就引出了东亚统合体论,成为其政治认识的空间演示。三四十年代是一个充满了凶险的时代,但同时也是向着“系统社会”(山之内)的产生而转型、理性化得到充分发展的过程。甚至可以说,这也是一个既往的社会编制与秩序、生活具体场景中的基本结构,都由于对总力战体制的动员而被刷新,从而产生出普通“国民”的前提的过程。三木哲学作为那个时代的哲学之一,采取独特的二重战略,其内容也与那个时代最为切合。“制作”性契机的优势所带来的后果一直延续到战后世界,延续到我们的今天。

但是,“构想力理论”的试行与失败这一双重记忆,在战后的话语空间中没有得到适当评价。战前与战后的彻底断裂这一实感性神话导致了遗忘。例如,战争刚结束时出现的“战后主体性争论”话语群,不过是三木哲学被扭曲了的重复而已。三木在1935年3月发表的《关于行动的人》这一评论中写道:“不安时代中的一个根本问题是,如何能够把客观的必然性予以主体化。”在三木的思想之中,不仅早就有预见性地提出了“战后主体性论”,它甚至已经包含了这场论争的一切本质要素。说得更彻底一些,无需等待战后废墟中的主体性确信,战时动员本身在某种意义上就已经是主体性的产物了。从文脉上说,“战后主体性论”只是昭和研究会、新体制运动的、统合主义的再现。梅本克巳的“人的自由的界限”(1946年)<sup>【40】</sup>,不过是在复述三木哲学反省之残骸的最贫弱的部分而已。而且,梅本完全缺乏对于技艺与自然在技术性行为中的结合或对于东亚统合体论的政治性失败的自觉反省。“主体性争论”对于战后思想反复经历的各种争论来说,都是一个冷峻的原型。

所谓“战时动员体制论”,不是把1930年代在“先进资本主义国家”中建立起来的总力战体制作为历史性探究的对象,而是试图将其作为连接“战前”和“战后”的一以贯之的理性化过程,加以批判式的理解,由此获得分析现代社会的前提。在日本,这一立场以山之内靖等人的论文为先驱,<sup>【41】</sup>很快就被视为社会科学中的主流观点,至少,战后空间的独立性这一确信,今天已从各个角度遭到颠覆。

【40】

梅本克巳:《人的自由的界限》(《唯物论和主体性》,现代思潮社,1961年)

【41】

除了注(33)中所列举的论文,还可参照大内裕和:《被隐蔽的记忆》(《现代思想——特集·战争的记忆》1995年1月号,青土社)。另外,参见大石嘉一郎编:《日本帝国主义史·3·第二次世界大战期间》(东京大学出版会,1994年)的序章。

在思想史研究中,对 30 年代精神的重新诠释或再度评价,已成为常见的主题。确实,京都学派的哲学,由于其支持战争的责任无法被抹消,无论如何,它都会遭到外在的批判。因此,适当地延续其追索之路的可能性受到极大的限制。但这之所以成为一个问题,不仅是因为京都学派的思想中存在着很多今天来看依然妥当的契机或主题,更是因为,在“战后”这一时间意识如此严重的丧失了规定力的当下,现代思想摇身一变开始了无原则的反复。无需举出哲学家广松涉临终前的发言“东亚新体制再论”就可以知道,没有对空间表象与哲学的问题进行过主体性考察的日本的批判理论,只不过是疑似的“东亚”表象面前裹足不前。如果要追问“战后”,首先必须追问这一追问的深度。

随着冷战的终结,在其魔咒与封印被逐渐解除的过程中,近年来,日本思想话语里“被反复的 30 年代”开始变得引人注目。但,这也许只不过是讽刺剧的重演罢了。



# 从“帝国臣民”到“日本国民”

——国民概念的变迁

◎尹健次 著 祁晓明 译

## 一 国民国家的形成及户籍法

在战后 50 多年的今天,当我们对于现代日本国家作一个回顾的时候,大致可以将其划分以下两个历史阶段,即,从明治维新到 1945 年亚洲、太平洋战争结束以及从那时到现在这样两个时代。前者是由 1889 年(明治二二年)公布的大日本帝国宪法而明确化了的“大日本帝国”时代,后者则是建立在 1947 年施行的日本国宪法基础之上的“日本国”时代。生活在这个国家的人们,依据宪法的规定,前者是“大日本帝国臣民”(“日本臣民”),后者是“日本国民”。他们虽然一般说来都是被叫做“日本人”的国民国家的成员,不过居住在日本列岛上的居民被塑造成“日本人”,则是最近一百几十年的事情。

在幕府末期严峻的国际形势之下,现代日本国家将虾夷地、琉球等周边地区“国内化”,它用包含阿伊奴人及琉球人(冲绳人)的形式,实现了国民的同化。因而这种国民的形成,就逐渐将进入现代以前封建割据体制下的统治阶层,农民和遭受歧视的部落民的身份地位进行重新编定,以其核心为“家”的户籍制度作为主轴,推进以天皇为中心的国民整合。那时,帝国臣民的形成,是在以帝国宪法、教育敕语为代表的天皇制国家各种意识形态的基础之上,在学校的教育体制充分发挥效能的前提之下展开的。而最终,大日本帝国侵略了亚洲,并且在与欧美列强的战争中失败而走向崩溃。在这个过程中,“帝国臣民”的概念多少发生了变化。随着海外殖民地的取得,台湾、朝鲜等新的统治区域里的人们,被作为“外地人”统合到“帝国臣民”中来,这也给作为统治民族的“内地人”的国

民意识和民族意识带来了不少变化。

而战败后的日本,虽然以日本国宪法的成立为转机,产生了新的“日本国民”的概念,可是这个“日本国民”的形成,却面临着如何将战前的帝国臣民的内核重新纳入其中,其主体应该具备怎样的特点等重大问题。当然,这里面也就出现了战前其身份是帝国臣民的前殖民地人民(在日朝鲜人、台湾人)的法律地位的“变化”以及以此为原因的战后处理、战后补偿等繁琐问题。另外冲绳等问题也纠缠在这当中。当然,这些问题的解决,首先取决于冷战形势下的联合国军总司令部(GHQ)的政策变化,以及取决于在日本统治者的意图之下出台的各种规定。

国民从本质上说是历史的产物,它一直是以国家的成立为基础,以国民的认同为前提的。日本在历史上,从1853年佩里船队来到日本以来,便引起了对于王政复古正当化的热烈议论。在讨论“万代一系”国体论的同时,超越了地方藩镇家国意识的“日本国家”的理想以及“日本国民(臣民)”的发现等,也逐渐成为人们谈论的话题。事实上,可以称作现代日本开端的1867年的“王政复古大号令”,就强调了回归原来国体的理念,这与依托帝国宪法体制的天皇制国家的成立密切相关。

原本,明治维新时期“民族”这个课题,并非单纯是为了应对外来压力而出现的,同时也是针对日本国内不存在“国民”这一现实状况而提出的。在这种情况下,天皇制下国民的形成过程,从一开始就是积极推进“边境”的纳入和对于“异族”的臣民化,并与现代日本迈向军国主义的步伐相重叠的过程。1871年(明治四年)台湾“生蕃”杀害琉球宫古岛渔民的事件,提供了明治政府以求之不得的对外侵略的口实,在被虐杀的宫古岛居民是“日本人”这一大义名分之下,强行实施了“出兵台湾”。这是极端的例子。这个事件可与1869年(明治二年)虾夷地改称北海道相提并论,至于其后发生的由于“处分琉球”而导致琉球的并入日本,就更不必说了。

明治政权在其成立早期就已通过奉还版籍、废藩置县等措施,推行天皇及皇族除外的封建身份制的解体,消除旧身份制中存在的支配和被支配关系,开始建立全体国民都是天皇的臣民这种新的体制。封建领主制被废除,公家和领主变成华族,诸士变成士族,农工商、秽多非人统统变成平民,过去区别人们身份的人别帐为体现居住主义的户籍制度所取代。不仅如此,随着身份制的重

新编定,中央集权的官僚机构即便是远在基层地方也迅速配备起来。士族在没落下去,而天皇制官僚们却终于凭借其职位和官阶而获得了政治特权。而且,由于1884年(明治一七年)的华族令,作为社会中的特权阶层而存在的华族不仅回复了其政治特权,维新功臣们还凭借着其被授予的爵位开通了与华族并驾齐驱的途径。这种华族被作为“皇室的屏藩”以及作为天皇家族、皇族的联姻对象,与皇室的通婚候选者而备受重视。同时,他们也理所当然地在后来议会开设之际,被敕命为贵族院议员。根据华族世袭财产法,他们获得了保证其经济特权的与天皇制国家一体化的贵族身份。

在此,如果我们想要对现代日本的人身支配制度,特别是对构成其主轴的户籍制度加以论述的话,就必须涉及这种户籍制度的前身,即1868年10月至11月间,由当时的日本首都京都府公布的户籍法。明治政府就是以这个户籍法为依据,以在全国确立统一的户籍制度为目的而公布了1871年的户籍法(太政官布告)。这个法令是借助中央集权性质的户籍事务机构,对全国人口以“户”为单位进行统一管理,因而户籍簿的编定也就不区分华族、士族和平民,而且各户都是以户主为单位,按照一定的规格进行编定的。这种户籍法原则上是要在发布次年的二月实施的,这样编定而成的户籍就依发布当年的干支而被命名为“壬申户籍”。虽然户籍中仍然遗留了华族、士族以及平民的名称,但不管怎么说,该户籍法总算具有了全国的国民形式上的平等被确定下来这一政治意义,并且该户籍法也通过掌控人口而发挥出诸如在维持治安、征兵、征税、教育等方面,对于维新政权巩固其基础来说非常重要的作用。

明治政权为了在全国范围内推行和军事制度并重的户籍制度,首先着眼于向人们如实宣示全民皆兵主义与户籍编制之间的密切关系。并且正如从太政官布告里可以很清楚地看到“国民”这个词语开始在官方文件中正式使用这件事所表明的那样,由同化“天下人民”而产生的“国民”,是通过降低社会上层以及提高社会下层的地位,实现“四民平等”的产物。不过,维新政权在进行户籍编制的时候,实际上是企图把全国人口一律按照以户主为单位的身份关系(亲属),由政府掌控那些在家族秩序上明显具有尊属、直系和男性处于优势地位,卑属、旁系和女性处于劣势地位特点的亲

族集团,并以此作为其统治基础的。这种家族集团才最能体现“户”或“家”的特征。这就意味着,国家计划通过户籍来维持和确保家族内部的秩序和伦理关系,进而使之广泛地适用于全国臣民,由此而制造出符合“四民平等”这一理念的规范化了的“家”。这个“家”就是户籍,它在国民概念中占有核心地位。当然,户籍是国民观念的法律表现,这种制度使得家、村落共同体、国家三者牢固地结合在一起,因而在建立现代日本天皇制国家体制的过程中发挥了巨大的作用。

从制度的观点来看,“家”在1886年(明治十九年)内务省发布的户籍法令中就已经接近完成,并起着维护以户主权和家督继承为其要素的所谓明治民法的作用。不仅如此,家这种制度为了保护作为再生产单位的“户”而无法回避征兵免除这一问题。因此,1873年(明治六年)发布的征兵令里就将免除诸如“一家之主”“继承家庭户主权的儿子或孙子”“独子和独孙”等兵役的规定制度化了。(福岛正夫《户籍制度和“家”制度》,东京大学出版会,1959年)。不管怎么说,家这种制度不同于明治以前的武士阶级(约占全国人口的10%)中所能见到的那种“封建遗制”,它是由明治政府所发明的现代日本的产物,并最终成为以家族国家观为其支柱的天皇制国家统治体制的基础。

这样一来,明治政权就逐渐将封建身份制解体,企图在过去的“一君万民”理念上制造出国民。而实际上,超凡绝俗天皇的存在必须通过华族这一特权阶层作媒介才行。而且,家制度以外的新的身份秩序也被规定下来。例如,在对人民的控制方面,对于歧视性的社会结构进行了再确认,这种现代日本建立初期最典型的例子,可以在受歧视的部落民以及阿伊奴、冲绳居民的户籍编定中找到。

对于解决受歧视的部落民的问题,较早的有加藤弘之和大江卓等开明派官僚的建议,政府于1871年8月也发布了“贱民解放令”。虽然这个布告本身对于完全废止“秽多非人”等歧视贱民这个问题漠然置之,但也宣告了贱民在法律上与平民一视同仁。而实际上,这个“解放令”虽然废止了歧视性的身份制度,但在实际上并没有采取任何社会措施,因而对于将部落民从歧视中解放出来是无益的。尽管这样,该布告还是遭到了贱民歧视观念根深蒂固的一般民众的反对。在这种情况下,政府机构最终选择了“新平

民”这一较隐晦的歧视性的用语来称呼部落民。这个名称不仅在户籍记录和政府文书当中被书写下来,而且很快作为社会生活中的日常用语而流行开来。在1890年代后期,“新平民”一语被“特殊部落民”这一更为阴湿的称呼所取代。

再说阿伊奴人的问题。阿伊奴人是古代居住在本州,在历史上被称作“艾作”“艾弥西”(虾夷、夷、狄)的土著居民。阿伊奴人在幕府后期被称作“土人”。进入现代以后,阿伊奴人在1871年的户籍法中,作为“帝国臣民”被定位于明治国家的社会最底层。那时,虽然他们的户籍上写的是“平民”,而事实上,在官方文件中,他们则被称为“旧虾夷人”“古民”“土人”“旧土人”等,不一而足。在1878年(明治十一年)发布的开拓使第二二号部达中,则将上述各种名称统一于“旧土人”。其后,“旧土人”这个蔑称就作为户籍以及官方文书、法律的用语而使用着。这和所谓“新平民”一样,具有保留歧视和强行使用的特征。不仅如此,1876年(明治九年)发布的开拓使第四八号部达,则强制推行所谓“创氏改名”,强制使用日本姓氏。也就是说,强迫阿伊奴人放弃具有他们自己民族特色的姓名。至于被称为“琉球人”“南岛人”的冲绳人,也和阿伊奴人一样,虽然曾经拥有自己独特的历史文化,但在1879年(明治十二年)设置冲绳县以后,他们在法律上成为天皇的臣民,被迫卷入效忠天皇的同化政策的漩涡之中。

## 二 “臣民”的概念和国籍法的制定

身为新进官僚的陆奥宗光,在他写于1874年(明治七年)的题为《日本人》的论稿里说“日本人就是生长于西起萨摩,东达奥虾夷之间,处于帝国政府统治之下的人们”(《伯爵陆奥宗光遗稿》,岩波书店,1929年)。这就如实地表明,日本人等于置于国家权力之下,作为统治的客体的国民。事实上,对于天皇、国家、人民之间的关系如何定位,是明治国家体制建立过程中的最重要的课题。由于明治一四年的政变(1881年),大隈重信等早期国会开设派败北,由伊藤博文、井上毅提出的宪法制定程序被确定下来。在有关明治十四年政变的“国会开设敕谕”中,维新以来被称做“人民”“众庶”“国民”的民众,被形容成“臣民”,而八年后的帝国宪法,则朝着日本国民被正式定义为“日本臣民”这个理念的形成,迈出了第一

步。

作为成文法的帝国宪法,发挥了将体现神权存在的天皇包裹上立宪君主制法律外衣的作用,臣民们变成了对终极价值的代表天皇竭尽其忠诚的绝对服从者。帝国宪法中所说的“臣民”是消弭了中国儒教中君臣关系的“君”和“臣”的等级名分,舍弃被统治者之间的上下秩序而产生的现代国民这样一个整体性观念。如果我们看看宪法起草的过程,就可以了解,在1886年(明治十九年)11月井上毅提交给伊藤博文的草案中,前此一直使用的“人民”被“臣民”所取代,8月的夏岛草案中也使用了“臣民”的用语。尽管对这一现象,井上曾一度主张“臣民”应该改写成“国民”,但最终“国民”在他的修改稿中被用红笔删掉,仍旧保留了“臣民”。(稻田正次《明治宪法成立史》下,有斐阁,1962年;《明治宪法成立史之研究》,有斐阁,1979年)

帝国宪法第一章《天皇》以第一条的“大日本帝国由万世一系的天皇统治”开端,第二章“臣民权利义务”则从第十八条“日本臣民应具备之条件以法律的有关规定为准”开始。首先明确规定了臣民的公务就任权以及兵役、纳税等义务,其次规定了“法律范围内”和“法律规定之外”居住、迁徙的自由以及书信、信教的自由等恩赐的权利。在第三二条中,对于军人来说,他们在上述臣民的权利保障方面受到限制。这反映出陆海军自身站到了否认职业和贫富差别的平等主义的对立面,在其内部推行一套与外部世界迥异的极端权威主义的等级秩序。这样的帝国宪法,既违背君民共治的理念,而且显然是在排斥主权在民的思想,更对自由党左派的保障国民权利不得受到限制的提案不屑一顾。(家永三郎《日本现代宪法思想史研究》,岩波书店,1967年)。

实际上,可以说是伊藤博文以个人名义公开发表的说明书的《宪法义解》中这样说:“宪法表明,原有的国体正在日益显示出其巩固性”,他首先强调说明了宪法成立以前的国体的永久性。而在臣民的权利和义务一章中,他在日本的“典故旧俗”中探求臣民的义务和权利的源流:“君主对于臣民致以爱重之意,像对待国宝那样爱护他们;而臣民则服从天皇,自己觉得很幸福”云云,完全否定了天赋人权的学说。

在这里,臣民当然就是“祖宗为忠良臣民的子孙”(上杉慎吉《帝国宪法述义》),《宪法义解》首先从“日本臣民是与外国臣民有

区别的”这样对于臣民概念的说明开始论述,也就是说,日本臣民与外国臣民之间最大的区别就是血缘关系,在对此加以确认的基础上,使对于外国人严厉施行的身份歧视正当化。与作为伊藤首相秘书官的井上毅和参与宪法制定的伊东已代治在其《大日本帝国宪法衍义》(信山社,1994年)中详细论述了日本臣民与外国人在权利和义务方面的差异。他说,外国人不仅当然没有政治上的权利,民法上的权利也受到限制,而且原则上不承认他们有担任公职的权利。这就是说,外国人的权利没有必要用法律的形式加以规定,只要遵守相关的国际条约就可以了。这个对于西欧立宪主义有相当理解的《宪法义解》与西欧各国近年来承认外国人在民法方面享有与国人相同权利的趋势从本质上是背道而驰的。而且它不仅在于给予外国人民法权利方面,而且在归化后国籍的取得、人种的同化与融和等方面都表明了否定的见解。可以说《宪法义解》流露出天皇绝对主义者的真实想法。

明治宪法体制成立以后,其所构想的臣民观念并没有很快在民众内部为人们所接受,在当时,民间存在着关于社会、国民的各种各样的构想,例如,德富苏峰等人的平民主义、陆羯南等人的国粹主义、内村健三等人的基督教思想以及北村透谷等人的反体制思想。而另一方面,以1890年随帝国宪法之后而出现的教育敕语为重要转折点,天皇制作为“国体”已差不多确立了其思想上的“正统性”,而最终,以“忠君爱国”为其象征的使全国人民“臣民”化的过程在社会上大规模地展开也是事实。正如教育敕语的“国家若一旦有所缓急,臣民当以义勇奉公之精神扶翼如天地般无穷之皇运”所宣告的那样,国民道德是建立在将儒教的家族道德、天皇制的国家主义以及军国主义融合为一的理念上的。而且,正如帝国议会的选举局限在当时直接交纳15日圆以上、满25周岁以上的男性选民范围内这个事例所显示的那样,“臣民”的社会存在状况,距离所有人平等的理想还很遥远。

在法律上,作为“日本臣民”所应具备的条件被规定下来了,这个法律具体来说就是国籍法。明治日本公布和施行这一法律是在1899年(明治三二年)3月。一般说来,如果户籍法是记录和管理居民的身份关系(出生,认知,亲属关系,结婚,离婚,姓名变更以及其他)的话,国籍法则是规定什么样的人可以成为国家的成员,并对国籍的取得、丧失及其相应的手续加以说明的法律。从这个意

义上来说,日本的国籍法也是规范国民国家成员的现代化手法之一。明治国家自身既然是在发掘天皇制遗产、动员全民的基础上建立的,那么,其国籍法也就必然反映出重视血缘主义的倾向和浓厚的天皇体制的色彩。

国籍法中最显著的一条当属第一条“出生时其父为日本人的孩子就是日本人”的规定。就是说,出生在这个列岛居民的绝大多数,其国籍是由父系主义的血缘关系来决定的,而且其根据在于“日本人”而非“日本臣民”。这样一来,“日本人”这一民族概念就与“日本臣民”这一法律概念一起作为无前提限制的同义语而加以使用,并且对于“日本人”指的是什么人这一点也没有任何规定。换句话说,日本最初的国籍法是德川 300 年“锁国”政策的延长,是在默认国籍法制定以前列岛居民都是日本人的前提下成立的,当然它也就无视阿伊奴人、冲绳人等的存在。

从根本上说,法律是在其施行以后开始生效的,从这个意义上来看,在国籍法施行前,“日本臣民”(“日本人”)是不存在的。只有在国籍法施行以后出生的人,才能称为“日本人”,亦即“日本臣民”。在这一前提下,现实情况是,父亲是不是日本人的证据,按照无限追溯的原理是无法找到的。就算追溯到堪称最早起点的“天照大神”那里,也没有其为日本人的证据。也就是说,不仅“日本人祖先”在法律上无法证明,而且以“父亲是日本人”这一血统的“追溯性”作为依据,逻辑上也是矛盾的。从这里生发出来的日本臣民共同体只能是“想像的共同体”(B. 安德森)而已。(田代有嗣《户籍与国籍的关系》上,参看《户籍》第二八三号)

所以,我们只能说,在国籍法制定以前,只有《条理国籍法》这样不成文的法律。而且将血统的“追溯性”作为解决实际问题的手段来运用的话,能够依据的充其量也只有 1871 年的户籍法。而原本最终决定国籍的应该是国籍法,身份关系的户籍记录从国籍的观点来看只能是枝叶而已。事实上,国籍法里没有“持有日本国籍的人同时在户籍中也有记录”这样的词句,而户籍法里也没有“户籍中有记录的人持有日本国籍”的条目。就这样,在国籍与户籍之间,存在着对于事实的推测以及对于暧昧的容忍,而这正是日本政府和官僚(即天皇制国家)用“条理和习惯”乃至“当然法理”这类言辞将问题琐碎化,以便在用“户籍”来操作“国籍”之时多少给自己留下了回旋余地的用意所在。



而且国籍法自身,正像在帝国议会审议该法案的过程中被揶揄为是“一种归化法”那样,在外国人归化为日本人方面有严格的限制,并规定“归化人”及其子女不得担任高级官职等等,其本质是一部歧视外国人的法律。不仅如此,正如“国籍法案理由书”(提案理由)中所强调的那样,“适合于我国特有的家族制”,就是说,在国籍法当中采用了体现家父长主义的家制度。例如,外国女性若成为日本人的妻子便自动获得日本国籍;反过来说,日本女性若与外国男性结婚便丧失日本国籍。另外,新取得日本国籍的人,其子女在未成年时与其父或其母一道取得日本国籍。这些规定都体现了男性优先以及夫妇、家族在国籍上的同一原则。

国籍法规定,在具备一定条件和履行一定手续之后,允许外国人取得日本国籍。相反,对于日本人放弃自己的国籍,除了第二〇条“本人自愿取得外国国籍的人便自动丧失其日本国籍”之外,还有对于因结婚及领养而丧失国籍的规定。特别是第二四条规定,年满 17 岁的男子在其服兵役时,或者在其尚未服兵役时,均不得放弃日本国籍。这些体现了全民皆兵的原则以及不允许逃避兵役的宗旨。翻开日本现代史,其中外国人取得日本国籍,或者相反,帝国臣民放弃日本国籍的例子实际上确实不多见。在国籍法中频繁出现的“归化”“归化人”等称呼本身,就含有古代大和王权治下“仰慕天皇仁德”的“化内之人”这个意义。这就足以表明,现代日本这个天皇制国家,在本质上是一个注重血缘的封闭的民族共同体。

不管怎么说,明治维新以来经历了 30 年的时间,总算在法律上对于国家成员作了明确的规定。制定国籍法的 1899 年,是标志着所谓“单一民族国家”神话诞生的一年。仅此一点,就值得人们记住它。

在这一年里,制定了与修正维新以来不平等条约相关联的《内地杂居问题》法令。由于与欧美各国达成的条约修正案的实施,解决了撤销居留地、杂居地,承认日本国内的外国人在居住、旅行和从事职业方面的自由等问题。另外,为阻止甲午战争后中国劳工的涌入日本,敕令第三五二号《杂居限制令》颁布了。除了这些与国籍法并列的关于管理外国人的法律而外,这一年还制定了《北海道旧土人保护法》。该法令在明确否认土著居民阿伊奴人的权利的同时,从风俗、劝农、教育三个方面强化民族的整合,鲜明地体现

了政府的使少数民族日本人化的同化路线。这就在制度上使“日本人”与“外国人”的区别严密化,意味着现代日本“国民”的概念是确立在“单一民族”这个框架之内的。事实上,在经历了甲午战争的1890年代后期,出现了“民族”这个新造词汇,它包含了人种、文化、传统等内容,意义上显得更加明确。“大和民族”“日本民族”等名称与日本的亚洲侵略紧密相联,并在此过程中被固定化了。

### 三 殖民地的占领与外地人

从国籍移动这一观点来看日本现代史,其特点在于,由于海外殖民地的获得而出现了新的“帝国臣民”。阿伊奴人和冲绳人的“臣民”化,是在对虾夷地(北海道)和琉球的“内国化”而扩大统治范围的同时,制造“帝国臣民”的过程。冲绳人的臣民化基本上是在排除了满清的干涉,通过废藩置县而完成的。而阿伊奴人的臣民化则在确定国家领土的过程中在与沙皇俄国的紧张关系的背景下,经历了若干迂回和曲折才得以实现的。

根据1855年(安正二年)2月的日俄和亲条约,桦太(萨哈林)变成了日俄两国居民的杂居地,而千岛(克里尔)群岛则成为择捉岛与威尔普岛之间日俄两国的边境,该岛的北边为俄国领土。1872年户籍法开始施行。在搁置领土问题的情况下,在桦太展开了除阿伊奴人以外的“永住寄留人调查”,次年又分别进行了对于阿伊奴人的“桦太土人家数人别御改调查”和对于一般人的“桦太永住人户籍调查”等户籍编定活动。(海保洋子《“异域”的内国化与整合》,《现代日本的整合与抵抗》第二卷,日本评论社,1982年)。

然而,桦太的日本居民和俄国居民间的纷争不断,而维新政府缺乏最起码的对抗俄国南下政策所必需的军事和经济力量。因而,双方于1875年(明治八年)为了解决领土问题,缔结了桦太、千岛交换条约。根据这个条约,桦太全岛归属俄国,千岛群岛为日本领土,那里的阿伊奴人被强迫在三年内选择自己是当日本“臣民”或是俄国“臣民”。而更为现实的问题是,在开始对北海道开发的当初,劳动力极度缺乏。在这种情况下,明治政府在这一年把部分桦太阿伊奴人共计841名强行迁徙到位于北海道北端的宗谷地区,随后又将这部分人驱赶到石狩川沿岸的江别太地区。千岛虽

说是日本领土,但岛上的居民受到俄罗斯风俗习惯的影响很深,明治政府害怕他们的立场倾向俄国一边,于是就将岛上的居民强制迁徙到色丹岛。

伴随着获得新领土而出现的,就是国籍的选择权问题。这方面也适用于一部分甲午战争以后的台湾居民。1895年(明治二八年)标志着台湾被日本占领的日中媾和条约的第五条规定,台湾居民如果希望移居台湾以外的地方,在两年以内若将其拥有的全部不动产处理以后方可离开。而那些没有离开的台湾居民就一律视同帝国臣民。而实际上真正从台湾离开的只有大约四五千人的样子。对此,明治政府1897年(明治三〇年)发布了《关于台湾人国籍处理问题的具有法律效力的命令以及行政条例要项》这一通牒,依据日中媾和条约的第五条规定,把台湾居民统统视同“日本帝国臣民”。(中村哲《殖民地统治法的基本问题》,日本评论社,1943年)。

本来,日俄战争后于1905年缔结的普茨茅斯条约重新规定,业已成为日本领土的桦太居民所拥有的俄国国籍维持原状,而不必变更为日本国籍。关于对日本来说是其最大殖民地的朝鲜,1910年(明治四三年)8月被“调印”而成的日韩合并条约里,仅仅记载了韩国被合并到日本帝国这一条而已,而关于那里的居民的国籍,则没有作任何规定。

就这样,日本所直接管辖的三个殖民地台湾、南桦太、朝鲜,在其居民是否“日本臣民”这个问题上,各自呈现不同的情况。其原因取决于各殖民地被日本占据的历史和其地理条件,更主要地取决于人口数量以及日本与其周边各国的力量对比。但不管怎么说,国籍法制定前也罢,制定后也罢,殖民地居民“国籍”的变更所依据的不是归化手续,而是业已缔结条约中的有关规定。

然而,帝国宪法里并没有可以依据与有关国家缔结的条约就可使居住于新殖民地上的人成为“日本臣民”的规定,甚至连帝国宪法自身究竟能否适用于新领土这一点也没有任何规定。实际上,国籍法制定时,在帝国议会的审议过程中,政府委员穗积陈重回答议员的询问时这样说:“在土地被割让的情况下居民国籍的认定……实际上由相关各国根据所缔结条约的有关规定协商解决”(《户籍》第二八九号)。这里,虽然涉及了殖民地与国籍法的施行具有怎样的关系这个有关“国民”概念的重要法律问题,但只有这

些还不够,比这更重要的是,如何“合法地”粉饰由侵略而获得的新领土这一法律操作问题。

现代日本所占领的殖民地有台湾、南桦太、朝鲜、关东州、南洋群岛和其他地方。虽然当时在称呼这些地区的时候,“殖民地”这个词常常被用到,但不知从什么时候开始把这些地域称作“外地”了。“外地”这个称呼被用做法律术语,是从1929年(昭和四年)拓殖省的设立开始的。相对而言,“内地”这个称呼却在很久以前就使用了。它是在日本占领台湾后不久,于1896年(明治二九年)公布的台湾总督府第三八号令的台湾总督府国语学校规则中首次出现的。

“内地”指的是当时施行帝国宪法的本州、四国、九州、北海道、琉球诸岛、小笠原诸岛。对应于“内地”“外地”,这些地方的居民也就被称为“内地人”“外地人”。而在殖民地是否适用帝国宪法这个大问题,不仅受日本统治政策的左右,也受宪法解释所具有形态的左右。事实上,在帝国宪法中殖民地并不等于“外地”,即便其中有一部分在殖民地施行了,但其法律体系也是依照与内地不同的“异法地域”而实施的。

严格来说,“外地人”是不能作为法律术语来使用的。身份上属于外地的人,在朝鲜就是“朝鲜人”,在台湾就是“本岛人”及“蕃人”,在关东州就是“支那人”,在南洋群岛就是“岛民”,而从前的桦太土著居民就称“土人”。识别居住在异法地域的外地人的标志,最终局限于其身份是外地这一地域概念,就是将外地人与内地户籍(内地籍)区别开来的“地域籍”(外地籍),亦即拥有户籍(家籍)。至于法律依据,在台湾有户口规则(1905年和1935年),在朝鲜有民籍法(1909年)和朝鲜民事令的户籍关系法规(1922年),在桦太有土人户口规则(1910年),而在关东州和南洋群岛,则没有关于户籍的法规。总之,帝国宪法下日本国家对人的统治形态是在以所谓“户籍”(家籍)登记为基础的“身份”支配的情况下,尽管关东州的支那人和南洋群岛的岛民是“外地人”,他们却不属于组成大日本帝国的帝国臣民。

构成地域籍和家籍的基础是国籍,反之,没有日本国籍的人按理不可能拥有地域籍和家籍。虽然1899年第二八九号敕令在台湾,1924年(大正一三年)第八八号敕令在桦太开始施行了,但是,在对于日本来说占据其殖民地核心地位的朝鲜,直到战败为止却

从没有施行过任何这方面的法令。关于这一点,日本政府于1918年(大正七年)的帝国议会上,审议与国内的异法地间抵触法——《共通法》的时候,在对朝鲜人作为“日本臣民”的法律依据进行说明的时候,所采用的是“惯例和条例”这样的诡辩。

就是说,日本的国籍法按照血统主义规定日本人的子女为日本人,但是如果追溯到国籍法尚未成文的时代,如何解释什么样的人可以成为日本人就成了问题。在台湾这个国籍法已经施行了,而在国籍法没有施行的朝鲜却又有民籍法,这就说明对于同样的问题只能依据习惯法则。也就是说,在朝鲜,当初独立的大韩帝国也不曾存在一个成文的国籍法,韩国人的身份是依据习惯法则来决定的。建立在习惯法则基础上的相当于韩国国籍法的有关规定(其实质就是国籍法),在日韩合并后,当时的朝鲜总督府也是予以承认的。由此可见,认定朝鲜人身份的基准,除民籍法之外,更重要的在于延续原来韩国的习惯法则。(《户籍》第二六一号)总而言之,朝鲜人身份的得失以及作为其结果的日本国籍的得失,是由习惯及条例而非其他因素来决定的,而习惯及条例的内容,通常都是以国籍法为准的(法务省民事局编《国籍法(实物研修教材一一号)》19页)。

然而,日本国籍法当初却缺少关于出生在外国日本人放弃其国籍的明文规定。究其根源,乃在于“忠君爱国”和对于家制度的执著,以及认为“归化”了的外国之人是“不忠不臣”的“非国民”这样顽固的思想观念。但在日美关系恶化的时代背景下,移居美国的日本遗民的子孙拥有二重国籍,他们在土地所有等方面的权利在排日运动中有遭到限制的危险。国籍法无论是给国内还是国外的日本人,都带来了很大的影响。

因此,日本政府于1916年(大正五年)对国籍法加以修正,增加了出生在外国拥有双重国籍的日本人,在经内务大臣许可后可以放弃日本国籍的条文。尽管如此,随着美国各州的排日风潮日趋高涨,终于在1922年美国联邦最高法院裁定,日本人没有“归化权”,随后,1924年(大正一三年)5月限制向欧洲移民和禁止“没有归化的外国人”入境的所谓《排日移民法》出台了。对于日本移民来说这个禁止他们的继承人和配偶入境的令人惊异的法案,是在本国民众大规模的反日运动的背景下成立的。日本政府很快就在同年7月发布的第一九号法律中,不得不对国籍法进行了再次

修改。

对国籍法进行再次修改的主要目的，就是为了保障出生在外国的日本人子女，从其出生之日始就拥有放弃日本国籍的权利。正如帝国议会在法案审议过程中所明确的那样，修改前的国籍法中体现国民皆兵主义原则的第二四条，即年满 17 岁以上的人不能放弃日本国籍的规定，被原封不动地保留了。当时出生在美国本土以及夏威夷的日本人子女估计有大约九万人，其中有两三万人是居住在美国本土的。然而，由于第一代移民怀念乡土的思想浓厚，且固执于帝国臣民的观念，因而父母为自己的子女办理放弃日本国籍手续的人数微乎其微，而已经成人了的日本人子女不仅不能按自己的意愿成为完全意义上的市民，而且还作为帝国臣民负有服兵役的义务（《户籍》第三〇三号）。

由日本政府主导的对于国籍法的修改，虽然表面上看似乎从以天皇为中心的民族理念后退了，但正如整个法案审议过程所表明的那样，实际上正好相反，贯彻了保护“日本人”权利和促进“日本民族”发展的本民族中心主义思想。这一点可以从法案审议过程中有关朝鲜人使用国籍法问题的质疑中，政府委员将这个问题完全抹杀的答辩中“关于朝鲜的问题，本委员会认为不存在任何问题”这句话看出，这表明朝鲜人的“国籍”是怎样在“惯例和条例”的名目下被虚构为“日本国籍”的。

朝鲜人所以不能适用国籍法的理由在于，在列强势力角逐形势下，特别是日本在与俄国及中国的对立关系下制定的政策。这与从殖民地朝鲜流浪出来的数百万朝鲜人在俄国的沿海边疆州以及中国满洲（间道地方）等地定居谋生的现实情况存在着深刻联系。特别是在中国的间道地方，朝鲜人占据了那里人口的大半。在这种特殊状况下，取得中国国籍的一部分朝鲜人（日本臣民）的“双重国籍”问题，在日中之间成了比日俄之间更为严重的政治斗争的焦点。从日本方面来看，为了确保其对满洲侵略的全局，阻止朝鲜人放弃日本国籍是有益的对策，这就直接意味着国籍法继续不适用于朝鲜。换句话说，尽管日本在公法上没有赋予朝鲜人以同日本人相同的“日本国籍”，却在领事裁判权方面，主张居住在俄国以及“满洲”的朝鲜人是“本国国民”，这就表明日本为了实现其侵略图谋，如何最大限度地利用其虚构的“日本国籍”。

不过这里就出现一个值得注意的问题，就是战后在日本非常

流行“日本人是血统纯正的单一民族”这一论调。在战前的日本“单一民族”“优越民族”等意识虽然确实相当顽固,但反过来,那些倾向于日本民族是“杂种民族”“混合民族”“复合民族”的观点也绝非少数。实际上,在由数十个各种民族组成的“大东亚共荣圈”的构想过程中,日本民族是亚洲乃至世界的“领导民族”,从这一观念出发,在表面上占主导地位的主张是多民族主义,提倡各民族的同化及融合,至于“单一”“血统纯正”等观点毋宁说是被有意识地否定掉了。

不管怎么说,日本终于在1931年9月发动“满洲事变”并于次年3月建立“满洲国”,扩大了其对亚洲的侵略,进而发动日中战争、太平洋战争。在这种形势下,朝鲜人、台湾人作为“日本臣民”被最大限度地动员起来。为了推行“皇民化”政策,朝鲜人、台湾人被强制使用日语,创氏改名,强行被驱赶,征兵,征用,被征作从军慰安妇等,都是众所周知的事实。而且,大部分这类“合法化”了的“事业”,正如在战争末期对台湾人和朝鲜人施行的征兵过程中所典型地反映出来的那样,拥有“台湾户籍”和“朝鲜户籍”的人是与拥有“(内地)户籍”的人一样,被课以同等义务的。

至于说到参政权这个问题,包括“外地”居住者在内的朝鲜人、台湾人等的参政权之被承认,是在1945年(昭和二〇年)4月1日发布的《众议院选举法中改正法》以及《贵族院令中改正法》施行之后,作为他们支援战争的一种补偿而实现的。而众议院的选举,候选人必须是交纳直接国税15日圆以上的纳税人这个规定表明,它仍是有限制的选举。并且认为自己是受压迫民族的“日本人”的绝大多数,却缺乏对其自身曾压迫过其他民族的自觉,他们从“大东亚共荣圈”的空想出发,错误地认为其对亚洲的侵略是使亚洲摆脱西欧帝国主义奴役的所谓“解放战争”。特别是在标榜“五族协和”的“满洲国”,不仅一次也没有提出过国籍法的试行案或草案,直到最后连国籍法也没有制定出来。值得我们注意的是,所以这样做的最主要的理由就在于“居住在满洲的日本人对于改变日本国籍而为满洲国籍的坚决而持续的抵制”(山室信一《满洲国的肖像》,中公新书,1993年)。

#### 四 日本战败和“国民概念”的再构成

1945年8月15日日本战败以后,在联合国占领下日本的“国民”概念,在迫不得已的情况下无论如何也需要加以再构成了。正如人们所见到的那样,现代日本的“国民”概念,和其对亚洲的侵略纠缠在一起,在很大程度上带有随意性。其中,在日本人的印象中,战败而放弃殖民地的事实,为日本被占领这一更加让他们震惊的现实所完全取代,因之,推进国民概念的再构成也就采取了与亚洲隔绝的形式。

本来,从日本统治层的观点来说,维护国体,即保留天皇制是其接受战败的惟一条件,而在普通日本人中绝大多数的观点则是日本被美国打败。以麦克阿瑟为首的联合国军司令部,虽然也曾致力于日本的“民主化”,但终于在美苏冷战的背景下,开始了所谓与民主化相违背的“逆进程”,而其有关天皇制的政策,也明显地倾向于利用和保存天皇制。因此,在战败的情况下,虽然世俗神的天皇观以及支配世界的使命意识等等,带有国体特有的优越感这一特征的狂信性和幻想性曾经一度被彻底抛弃,然而由于天皇制没有被废弃,天皇制思想体系在日本人全部的意识形态中继续存在,并不断决定着人们的生存方式。换言之,即便战后天皇制形式上不同于战前,但由于它是作为组成国民国家的原理而存在着,因而不仅占据了国民概念再构成的核心地位,更成了从战前延续下来的极端权威主义和禁忌主义的集中代表。

战败前夕,日本政府以及军部(特别是陆军)在公开场合虽然说要“本土决战”和“一亿玉碎”,暗地里却在探索保存“本民族中心”主义的对策。参与最后战败处理工作的驻苏联大使佐藤,在1945年7月给外务大臣东乡的电报中写道“在危及存亡之际,我想到的只有如何阻止国家走向灭亡,拯救七千万同胞于涂炭之中,以及怎样维系民族的生存”(外务省编《日本外交年表及主要文件》下,原书房,1965年)。仅从“七千万”这一数字就可以看出,日本的官僚和外交官的想法,已经在很大程度上倾向于只考虑“内地人”即“日本人”的生存问题。在苏联参战后,大本营也许是出于将来帝国的复兴和再建的考虑,预想了大约180万居住于满洲和朝鲜的日本平民和战俘在苏军的指令下迁徙并放弃日本国籍,制定



了“土著化”弃民化的方针。（《朝日新闻》1993年8月13日）不仅如此，由于战败，昭和天皇于1947年下达的“诏书”中，与反共政策相联系，把冲绳长期租借给美国，承认美军对冲绳的军事基地化。这些都是众所周知的事实。

以波茨坦公告为转折，日本与亚洲的关系处于一种“锁国”的状态之中，而占领日本的美军却早在几年前就出于占领统治的目的而开始研究日本。作为占领日本的基本方针之一，1945年9月22日提出“日本投降初期美国的对日方针”，并且对此改订，于11月1日提出“在日本投降初期，为占领及管理日本而下达给联合国最高军司令官的基本指令”。这些指令都是大体按照华盛顿战时拟就的文件而制定的。

另外，美国对于日本的受歧视者，即少数民族也多少进行过研究。对于冲绳也结合其与日本本土相异的历史文化背景加以研究。事实上，美国人在冲绳战役迎来悲剧性结局之后，得出了“冲绳人不是日本人”这一脱大和民族的结论，在此基础上实现军事控制的安定化。此外，美国的少数民族研究尚有《部落民——日本的遭歧视集团》（1942年2月）、《对日本的非日本居民的政策》（1945年6月）、《日本的外国人》等。这些文件与占领后的政策直接相关。例如文件触及到了关东大地震中朝鲜人被虐杀问题，对朝鲜人的法律地位表示关注，论述了保护朝鲜人的重要性。

联合国军司令部于1946年1月29日发表了《关于若干外地域在行政上从日本分离出去的白皮书》，明确规定，北纬30度以南的西南群岛从日本分离出去，冲绳则定为专属军事管制区。随后，联合国军司令部于2月17日又发表了《关于朝鲜人、中国人、琉球人以及台湾人登记的白皮书》，其中有“非日本人”的朝鲜人、中国人、琉球人、台湾人“返回”时登记的要求。本来，正如日本政府1948年9月30日发布的《有关与冲绳事务整理相关的户籍、恩给等特别措施的政令》明确了由福冈司法事务局负责户籍，由国库负责恩给负担这一点所表明的那样，在日本政府看来，冲绳人（琉球人）无疑是纳入“日本人”这个范畴内的。

在战后的日本，战前的“帝国臣民”由“日本民族”所替代，“日本国民”则变成“日本人民”，或者在大多数场合使用“日本人”这样的词句。尽管如此，在公开场合讨论日本国民概念的再构成问题，是在修改帝国宪法，即制定日本国宪法的过程之中进行的。

念,且回避追究天皇的战争责任问题。尽管有必要避免因劳工运动或其他运动引起的社会变革,但也将此类问题交给枢密院和帝国议会从速审议。

《宪法修改草案》的审议正好与币原内阁过渡到吉田内阁在时间上相重合,天皇与国民的关系,即国体问题当然就成了讨论的焦点。币原首相在枢密院的说明中极力强调,天皇制不仅在于其“万世一系”,而且因为受到“所有国民最大意愿”的支持,其基础更加巩固了。币原的继任者吉田首相也不断地用“君臣如一”“君臣一家”等词句,强调对国体不能作任何变更。虽然如此,负责宪法事务的国务大臣金森德次郎表明了天皇也包括在“日本国民”这个新概念里的看法。这就否定了天皇是凌驾一切的存在,试图扬弃天皇与国民相对立的观点。而宫泽俊义等宪法学者则认为,政府应该承认国体变更的必要性,但天皇也包括在有选举权的“日本国民”里这个提法,无论在理论上还是在现实中都是不适当的。

虽然这场讨论直到最后还在国体问题上来回兜着圈子,但至少有一点是清楚的,就是争取政治自主权利的人主张把天皇变成国民。而实际上后来在草案的前半部分里加进去了“主权在民”的话。从根本上说,尽管国民主权主义被采纳了,但无论是当初制定的“总司令部案”还是日本政府的“修改草案”里,一概都没有对国民究竟是什么人加以说明的条目。

也就是说,关于日本人是什么样的人这个问题,虽然帝国宪法第18条大致有“日本臣民应具备之条件以法律的有关规定为准”这个定义,但在战后重新制定的宪法修改草案里却省略掉了与之相应的规定。国务大臣金森德次郎在议会的答辩中说“国民应具备之条件这一点虽然很重要,但这在宪法中很难表述清楚”。就是

说,虽然国籍可以用法律的形式来规定,而实际上却存在许多无法可依,甚至连国际条约也无法参照的情况。金森德次郎的意见是“现在关于日本国民应具备之条件的问题已经在国籍法中根据实际情况正确地加以表述了,我们将继续延用它。”(《帝国宪法修改审议录》(六),宪法调查会事务局,1959年)

当时,在政府内部做成的摹拟议会问答资料中也说“从君民对立的先入观出发的不把天皇包括在‘国民’之中的论点,是不符合我国本来面貌的。宪法避免出现‘臣民’一语具有很深远的意义”。而用“国民”来代替“臣民”就使这个意图再清楚不过了。其中对于国民应是什么样的人这个问题没有作任何规定的理由是这样解释的:“国民这个范畴本来就无须法律界定,是由条理和习惯来规定的。即便是把‘国民’这个概念放到现行宪法之中,国籍法也不是在任何场合都能涵盖的,因为‘国民’的定义有时候来自条约。总之,以法律的形式来规定国民这一社会存在,既不可能也不适当。……麦克阿瑟的声明中明确表示,新宪法与现行宪法之间应该具有法律的延续性。因而依据现行宪法而定义的国民观念,理所当然地在新宪法中继续沿用,没有必要重新界定。如果界定得不好的话,反而有可能造成关系上的混乱。”(佐藤达夫著,佐藤助补订《日本宪法成立史》第三卷,有斐阁,1994年)

这里的“反而有可能造成关系上的混乱”具有重要的含义,这关系到当时居住于日本本土的前殖民地人民以及遗留在“外地”的“内地人”的国籍问题。不管怎么说,政府当权者的基本思想可以理解为,“国民”是一种类似“民族共同体”的东西,其统一的象征就是抖落了神权军国主义灰尘的“作为人的天皇”。而最终,通过众议院宪法修正案的审议,第10条“日本臣民应具备之条件以法律的有关规定为准”中的“日本臣民”被改写成了“日本国民”。

还有,在“草案纲要”阶段,要求废除华族制度的呼声很高,“对于华族的地位的承认仅限于现存活着的华族本人”。因为部落解放运动要求完全废除华族制度,所以在《宪法修正草案》起草阶段就删除有关华族制度的条目,取消了华族以及其他贵族的身份。不过,联合国军司令部将“冲绳独立论”另当别论的同时,对《阿伊奴独立论(自治论)》以及部落解放运动表示了一定程度的理解。但这种认识并不很充分,在宪法修改过程中有关阿伊奴和受歧视部落民的问题就没有作任何明文规定。

## 五 对于前殖民地人民的“外国人”化

与国民概念的再构成相联系,谈论被占领下日本的遭歧视者,即少数民族的问题,毫无疑问,首先应该提及的最大问题,是前殖民地出生者,特别是日本战败时其人数据说有二百数十万的在日朝鲜人的问题。

美军登陆日本约两个月后发布的《占领初期的基本指令》(前面曾提到过)中说“只要军事安全方面允许,应该将中国的台湾人以及朝鲜人当作解放民族来对待。本指令所使用的‘日本人’这个名称中不包括他们。但由于他们现在依然还是日本国民,必要时也可以把他们当做敌对国家的国民来对待”。一方面,在日朝鲜人被当做“解放民族”,而另一方面,他们又被看作是过去的大日本帝国圈子内部的“日本国民”。“解放民族”“日本人”“日本国民”“敌国人”这四个不同概念的交错,显示出法律在对待在日朝鲜人问题上的暧昧,而这正是后来出现“第三国人”这个歧视性称呼的主要原因。

尽管如此,这个指令中占主导地位的用语仍然是“解放民族”,而“解放民族”明确含有对“八·一五”以前日本帝国主义非法殖民地统治及其对异民族支配的否定。在《占领初期的基本指令》发布以后的1945年11月28日,联合国军司令部在给日本政府的白皮书中说“禁止以国籍、信仰和社会地位为由的雇用歧视”,特别提出对等候回国的朝鲜人、台湾人以及中国人要“保障他们享有和日本人同样的权利、特权和机会”。

尽管如此,日本政府认为统治朝鲜是基于日韩合并条约,因而是完全“合法”的行为,如果承认其殖民地统治和压迫其他民族是事实的话,不仅对“维护国体”有负面影响,而且有可能还要承担巨大的赔偿责任。因此,日本政府不仅回避承认上述事实,而且无视倡导朝鲜自由和独立、与开罗宣言精神相通的“解放民族”这个定义,从占领初期开始就把在日朝鲜人视为治安对策上的重要问题,企图歪曲联合国军司令部的对待在日朝鲜人政策。也是从这个目的出发,日本政府以及联合国军司令部在1952年4月旧金山和约生效期间,虽然接受了在日朝鲜人和一部分台湾人应有日本国籍的意见,但是,在日朝鲜人一会儿被当做“外国人”一会儿又被当做

“日本人”，处于一种矛盾的境遇之中，事实上，“解放民族”的定义被空洞化了。

日本政府的对在日朝鲜人的压迫政策，首先表现为中止战前承认过的参政权。就是说，在为实现妇女参政权的、象征着战后各项民主改革的1945年12月的《众议院议员选举法》的修改过程中，日本政府在附则中加上了“适用于户籍法的人其选举权和被选举权暂时被中止”和“户籍条目”。因此，身为前殖民地人民的在日朝鲜人（朝鲜户籍）、台湾人（台湾户籍）的参政权就被剥夺了。这样做不是以“国籍”而是以“户籍”为基准的，日本政府认为，朝鲜、台湾等领土已经与日本分离开来，而且在国际法尚无法确定前殖民地出生者国籍的状况下，其参政权应该被中止。

只是，“中止”并不是从一开始就制定的方针，在10月23日的内阁决议“修改纲要”中还说“在内地居住的朝鲜人及台湾人也被视同拥有选举权和被选举权的人”。但是对于这个内阁决议案，议会方面表示了强烈的反对，其后经内阁法制局审查，11月13日再次提出的内阁决议《众议院议员选举法修正案》则态度发生了根本性的转变，以“内地人”和“外地人”户籍上的差别为由，加进了“中止”条目（地方自治研究资料中心编《战后自治史》第二卷《众议院议员选举法的修正》，文生书院，1977年。水野直树《在日朝鲜人、台湾人参政权“中止”条目的成立》《世界人权问题研究中心研究纪要》第一号，1996年3月）。正如朝鲜史研究者水野直树发掘的资料所表明的那样，在这个“中止”条目里，隐藏着当时的日本执政阶层固执于“维护天皇制”的用心。

当时曾是众议院议员兼“议会制度调查特别委员会”成员的清濑一郎，在其保留的《关于居住在内地的台湾人及朝鲜人的选举权和被选举权》这一文件中有这样的记载：“就算承认这些人的选举权，其人数也不得扩大到二百万。……选出十个人左右的当选者是很容易的，或许超过十人也未可知。……如果这件事情牵扯到思想问题的话……在下届选举的时候，那些拥有朝鲜国籍，居住在内地的人就有可能成为主张废除天皇制的人的后备军。”（上述水野的论文中引）

不管怎么说，这一“中止”即“剥夺”条目贯彻到了后来的参议院议员选举以及地方议员选举法的修正过程中。参政权就其本质来说，是在国籍的各项机能中与兵役权利义务并列的尤其重要的

方面,是涉及国籍观念核心的问题。所以,否定参政权就是否定前殖民地出生者的“国籍”。事实上,日本政府于1947年5月2日,即新宪法施行的前一天发布的最后敕令中公布并施行了《外国人登录令》,这可以说是日本政府把前殖民地出生者当做“外国人”看待的一种蛮横行为。因为这个外国人登录令兼有今天的人国管理法和外国人登录法的双重特点,由于设立了第11条“台湾人当中为内务大臣认定的那些人以及朝鲜人在适用此规定时,暂时被视同外国人”这一“视同的规定”,就使得在日朝鲜人、台湾人被划进“一般外国人”的范畴当中。这并不是这些朝鲜人、台湾人是希望成为新生、独立国家的“解放国民”,还是希望继续保留“日本国籍”的问题,而是日本这个国家自身无视历史单方面强加于人的问题。

从这个意义上来看,这个外国人登录令的本质,就是对于前殖民地出生者的驱逐和对于殖民地统治责任的逃避,其本身也是次年施行的日本国宪法所催生的战后体制,即象征天皇制的一部分。

换句话说,日本宪法直到今天为止,往往以其强调国民自主权、放弃战争和尊重基本人权而被称赞为“和平宪法”。这种评价究竟妥当与否,应该联系日本政府是怎样对待那些在战前被当做“日本臣民”,强迫他们付出巨大牺牲的前殖民地出生者的这一问题来加以检讨。只要按照历史的规定性来看问题,日本政府在被占领下制定宪法的过程中,想方设法将前殖民地出生者巧妙地排除在人权保障对象之外这件事本身就说明,日本国宪法实际上是和通行全世界的“和平宪法”名实不符的。

○总司令部案(所谓麦克阿瑟草案的外务省译文)

第九条 日本国人民有权利享有不受任何干涉的一切基本人权。

第一三条 一切自然人在法律上平等,他们在政治、经济和社会关系方面无论其人种、信仰、性别、社会身份、阶级以及国籍起源如何,都不应容忍或默认任何形式的歧视。

第一六条 外国人平等地享有受法律保护的权利。

○宪法修改草案纲要(3月6日纲要)

第一〇条 国民所享有的一切基本人权不应受到妨碍……

第一三条 所有人在法律面前一律平等,不得以人种、信仰、

性别、社会地位以及按门第划分的政治、经济和社会关系等理由而受到歧视。

○宪法修改草案(4月17日草案)

第一〇条 国民所享有的一切基本人权不得受到妨碍。

第一三条 所有国民在法律面前一律平等,不得以人种、信仰、性别、社会身份以及按门第划分的政治、经济和社会关系等理由而受到歧视。

○日本国宪法(现行宪法)

第一〇条 成为日本人的必要条件,由法律来规定。

第一一条 国民所享有的一切基本人权不得受到妨碍。

第一四条 所有国民在法律面前一律平等,不得以人种、信仰、性别、社会身份以及按门第划分的政治、经济和社会关系等理由而受到歧视。

这里的“总司令部案”中使用的“人民”“自然人”这类词句,原是从 people 以及 persons 翻译过来的,是在保障所有居住在日本的人的基本人权这个意义上使用的。“阶级”也是 caste 的翻译语,它可以和“社会身份”这个词语相结合,被解释为含有禁止歧视部落民的意思。不过,在宪法制定的过程中,“人民”“自然人”这类词句被具有狭隘国家观念的“国民”一语所置换,而且禁止歧视条目中的“阶级”“国籍起源”(national origin)等语也被“门第”(family origin)所替换。结果基本人权的保障范围仅限于“日本国民”了。

本来,“总司令部案”第16条是倡导内外人一律平等的原则的。然而,当时任法制局第一部长的副手,以副局长的身份与麦克阿瑟司令部斡旋的佐藤达夫曾得意地谈到,在交涉的过程中,他是如何将“国籍起源”以及第16条的外国人条目消除掉的(《日本国宪法成立史》第三卷)。其结果,日本国宪法中只有对“天皇”及支持天皇的“国民”有明文规定,而没有明文规定的外国人则作为“非国民”事实上被排除掉了。当然,对于前殖民地出生者则不存在任何公平对待的法律规定,他们既没有“国籍”又不适用于“国民”的概念,“外国人”只是在出入境管理法范围内变成“公正管理”的对

象而已。

这样看来,现行的日本国宪法显然具有了如下特征:(一)保存和持续天皇制;(二)缺乏对殖民地统治和战争责任的自觉和反省;(三)前殖民地出生的在日亚洲人被作为“外国人”从宪法的框架中排除掉了。换言之,我们不能不说,象征天皇制这个框架本身已经是帝国宪法的继承,是本民族中心主义在战后的表现,并且也是将殖民地统治责任、战争责任、战后责任等暧昧化,进而将其隐蔽起来的制度。

## 六 和约的生效及“单一民族”意识

继制定日本国宪法之后,1948年1月开始施行新的户籍法,1950年7月又施行了新的国籍法。

尽管新的户籍法事实上摧毁了“家”制度,但户籍是按照夫妇(或者父母)以及同姓未婚子女为单位编定的(同户同氏原则),在户籍内每个人原则上按照户籍笔头者、配偶者、子女(按出生顺序)的顺序排列,尽管比旧户籍缩小了,但以户籍笔头者为中心的亲族身份关系公证制度的特点却原封不动地保留下来。新户籍法虽然有“日本人”和“外国人”这类词语,但“日本国民”一语却没有使用,它与新国籍法的暧昧关系也和战前一样原封不动地保留下来了。

另一方面,在新国籍法中,战前的“日本人”一语被“日本国民”这个法律术语所置换,“民族”和“国民”的区别总算体现出来了。然而,尽管该法改正并废除了“家”制度本身的规定以及男性优先、夫妇同国籍原则,还有放弃国籍等有关限制,但在出生后的国籍问题上,却继承并维持了“家”制度的父系血统主义,顽固拒绝人权本来就应当具有的普遍性原则。也就是说,新国籍法与新户籍法相配合,在日本国籍的继承问题上,仍然根据“父系男子”的原则,使日本女性以及外国人男女性成为“二等公民”,他们的人权继续受到限制和侵害。而在归化亦即取得国籍的申请过程中,原则上也是以“家”为单位,并通过强制使用日本人姓名的方式,来贯彻“同化主义”和“单一民族”的理念。

与人权问题相关联,在据说拥有全国6000个部落、300万人的受歧视部落民问题上,日本政府在1946年3月的副官通达中宣布,迄今为止断断续续进行着的同和事业业已结束。政府的基本



立场是,歧视问题与其说是政府和国民间的课题,还不如说歧视的原因在于部落民一边,解放运动抗议歧视的斗争,反而使歧视观念扩散。这一立场与宪法中所说的如果基本人权思想广泛流行的话,歧视就会消失的论点正好相反。

日本政府的这个立场还原封不动地反映在1951年由联合国军司令部转交给联合国的《日本的少数民族》这一报告中。这个报告与1948年联合国采纳世界人权宣言相关,是对于联合国秘书长要求各国政府就其国内的歧视状况提交报告一事的答复。日本的部落问题从这个时候才开始通报给联合国。但是,日本政府这时却以部落民并非人们所说的那种通常意义的少数民族,而是日本国民内部的问题为由加以拒绝,仍然坚持问题的原因在于部落方面的立场。而且还说,在日本,阿伊奴人、在日朝鲜人是与日本人同样对待的,没有出现任何问题,日本不存在对少数民族的歧视问题。这就是给联合国报告的主要内容。

然而事实上,阿伊奴人自明治以来受到北海道旧土人保护法以及其他残酷同化政策的压迫,其固有的文化,连同语言都被剥夺得一点也没剩下。他们曾作为少数民族而存在过这一点是不容置疑的,他们与美军政权下的冲绳人同样被强行置于严酷的受歧视环境之中,也是不容否认的。毋宁说,日本政府否定存在对部落和民族的歧视这种姿态本身就是一个大问题,它使得社会歧视现状的改善大幅度拖延和滞后了。

可是,日本政府却通过施行日本国宪法时将在日朝鲜人视为“外国人”而从体制上否认他们拥有居住权。这意味着,战前自不必说,战后也依然理应拥有日本“国籍”的在日朝鲜人当中大约60万没能回国的人的法律身份,变成了随时可以被强行遣送回国的“外国人”。从历史上来看,由于1948年南北朝鲜的独立,在日朝鲜人按照本国法,既是朝鲜民主主义人民共和国国民,也是大韩民国国民,但是因为南北朝鲜与日本没有外交关系的缘故,他们实际上被置于日本的法律规制之中,而且事实上他们是被当做无国籍者来对待的。

对此,联合国军司令部鉴于朝鲜人在战前实际居住在日本,也与人权保障问题有关,因此采取措施在一定程度上抑制日本政府的排外政策。日本政府于1950年10月设立出入国管理厅并准备制定出入国管理法之时,联合国军司令部以初期起草的各种草案

主要是针对朝鲜人和台湾人为由而加以否决，日本政府只好又拟定一种含该出入国管理全部内容的比较一般的入国管理法令。终于这个入国管理法令在得到联合国军司令部的批准后于1951年10月公布，并于11月施行。而即使是这个入国管理法令，与其说它单纯是对于实际入国、出国以及与此相关事务进行管理的法令，毋宁说它具有浓厚的从根本上威胁战前就定居日本的在日朝鲜人的生活这样一种色彩。这一点在日本政府于半年后的1952年4月旧金山和约生效的同时，以在日朝鲜人都已被剥夺了“日本国籍”成了“外国人”为由，原则上适用入国管理法令这件事上突出地体现出来。可以说战后日本的入国管理行政从一开始就压制在日朝鲜人，限制外国人，带有极其显著的排外特色。

结合和约来说，日本政府以外务省为主，战后就迅速开始了有关“和平条约”对策的研究，并把留在日本的前殖民地出生者的国籍和法律地位作为重要问题来对待。当初，他们最关心的就是，留在朝鲜的日本人的国籍问题（有可能取得朝鲜国籍）以及在日朝鲜人的强制遣送或日本国籍的选择权问题。终于，1947年以后，虽然日本政府按照维尔塞尔条约的先例，开始考虑在日朝鲜人的日本国籍选择权问题以及朝鲜国籍者的遣送问题，但由于1950年朝鲜战争的爆发，日本政府的政策是倾向于让他们放弃日本国籍的选择权而一律恢复朝鲜国籍。在当时的力量对比中，日本可以无视对方国家的立场，而且居住在朝鲜半岛的日本人已经差不多都回到了日本，在这种情况下，日本政府判断，把在日朝鲜人的国籍选择权问题作为治安问题来对待从而否认他们的选择权是上策。

至于说到与联合国军司令部的关系，尽管联合国军司令部基本上一直是倾向于承认在日朝鲜人的日本国籍选择权的，但是由于美国政府主要致力于其南朝鲜及远东战略，在日朝鲜人问题的处理到头来还是不得不交给日本政府处理，以至终于认可了日本政府的政策。尽管联合国军司令部仍然坚持其国籍选择案，这与以吉田首相那样的人为代表的日本政府固执地倾向于对朝鲜人的强制遣送，两者之间存在着矛盾，但至少占领结束后在日朝鲜人被作为少数民族来看待这一问题上，两者的认识几乎是一致的。无论如何，决心最终剥夺在日朝鲜人日本国籍的日本政府，作为准备缔结和约的步骤之一，努力说服当初力促韩国政府在联合国的和平条约上签字的美国，成功地阻止了韩国的出席和签名。

把南北朝鲜排除在外的旧金山和约于1951年9月8日签订了。而有关朝鲜人的国籍问题,在该条约各项草案的起草过程中一概没有提到。条约中有关朝鲜的部分,只有“日本承认朝鲜的独立并放弃包括济州岛、巨文岛以及郁陵岛在内的朝鲜的所有一切权利、权限以及债权”而已。不仅如此,日本政府在条约生效九天前的1952年4月19日发布了法务府民事局长通达《有关和约生效后朝鲜人、台湾人的国籍、户籍问题的处理》,从条约生效的4月28日起一举剥夺了朝鲜人、台湾人的日本国籍。这违背了日本国籍法第10条“国籍必须由法律来规定”的条款,而且是在并不存在因领土变更而导致国籍变更的条约的情况下,采用水准极低的行政措施断然施行的。而且这种剥夺利用了为殖民地统治服务的“地域籍”“民族籍”与“内地”的“户籍”的区别,以本来和国籍无关的日本的户籍法令为基准而单方面决定的。

不仅如此,日本政府在和约生效的同时,继《外国人登录令》之后,制定了《外国人登录法》(法律一二五号)以及《与接受波茨坦公告同时所发布命令相关的外务省各项命令措施的法律》(法律一二六号),使得在日朝鲜人没有居留资格,即,在日朝鲜人无法适用于国籍法之外交保护制度,被当做相当于“无国籍”的“外国人”而“管理”起来。可以说,这种作法是现代日本的本民族中心主义在“户籍”“国籍”等重要问题上的集中表现和贯彻。此后,日本政府在强制“外国人”按歧视性的指纹的同时,以“国籍条目”和“当然法理”为根据,蔑视在日朝鲜人的诸如战争牺牲者补偿等各种社会保障制度方面的权利、出入国的权利、民族教育的权利、担任公职的权利、地方参政的权利以及其他等方面的权利。

曾经标榜“一视同仁”的日本国家,尽管战败了,却轻易地把“天皇的赤子”当作“外国人”而抛弃。这本身就如实地显示出,战后日本的民主主义以及日本国民所应享有的基本人权是多么微不足道。这与天皇中心的“单一民族”神话之下的国民概念的危险性有密切关联。事实上,日本国宪法中的天皇既是作为“国民整合的象征”,也是人种歧视、民族歧视的象征,更是国民之间各种身份歧视的象征。可以说,天皇和天皇制不仅仅单纯意味着天皇子孙的世袭特权以及阶级歧视,它与户籍和国籍以及其他的压迫体制一道,也意味着家庭中父亲和长子优先的观念、人种歧视的单一民族意识以及排外主义。

不仅如此,天皇制内在的人种和文化上的特殊性,仅凭“国民整合的象征”这一点,就足以使日本与亚洲其他民族之间的关系更趋复杂化。昭和天皇在不承担任何政治和道义责任的情况下继续在位这件事本身,无疑已经模糊和淡化了全体日本人的战争责任,损害了“日本”民族的名誉。

然而,在战后的日本,“日本国民”一语具有封闭的日本社会代名词的意义,而从80年代初开始,以国际人权公约的通过(1979年),特别是联合国采纳以来,时隔30年批准的难民条约为契机,总算在这个封闭社会上开了一个小小的风洞。80年代以后,“日本国民”(即国际条目)一语开始从国民年金等各种与社会保障、公营住宅相关的法案中消失了。

其后,随着时代的变化,美苏冷战架构的瓦解,“昭和”也到了尽头。其间,日本人如何对待在日外国人,特别是定居外国人的人权问题,成了关系到日本国民概念的实质性问题。虽然天皇制也“大众化”,多多少少发生了变化,但天皇制仍然继续作为现代日本最为明显的禁忌而存在着,仍然在人们的思想深处潜藏着。尽管以难民条约为首的各种人权条约被批准了,但它们的产生并非出自日本人自发的意愿,其中大部分无疑是来自“外来压力”强制的结果。1985年1月施行了《关于修改国籍法和部分户籍法的法律》,该法律尽管实现了从父系优先主义向父母两系主义的转换,但户籍等法律中存在的血统主义以及对于外国人的歧视却顽固地保留下来了。

今天,废除人种歧视的条约尚未获得批准,对在日朝鲜人的歧视仍在持续,而更为重要的就是连对从军慰安妇的赔偿等清算过去罪恶的事情尚且没有得到解决。这虽然是由一个个问题积压而成的,但更为重要的就是,“日本国民”一语,在历史上与使日本国民与天皇和天皇制的关系暧昧化,发挥户籍、国籍排斥外国人的机能之间存在着密切的关系。换言之,它如实地表明了历史上积蓄下来的“日本人”自身思想的谬误。

#### 参考文献

后藤靖《天皇制国家与身份制》及岩井忠雄《现代天皇制成立时期的身份制》(《日本史研究》第二〇六号,1979年10月)

广田正树《日本现代社会的歧视结构》(《歧视的各种表现》日本现代思想

大系第二二卷,岩波书店,1990年)

清宫四郎《外地法序说》,有斐阁,1944年

共同法案审议录(抄本)《国籍法审议录》(《户籍》第205号—第310号,帝国判例法规出版社,1968年7月—1973年5月)

田中浩《支撑着殖民地统治的国籍》(土井贵子编《关于“国籍”的思考》,时事通讯社,1984年)

村川一郎编《帝国宪法修正案议事录》,国书刊行会,1986年

清水伸编《逐条日本国宪法审议录》全四卷,原书房,1976年

《帝国宪法修正审议录》(六)宪法调查会事務局,1959年

佐藤达夫著,佐藤功补订《日本国宪法成立史》第三、四卷,有斐阁,1994年

渡边俊雄《现代史中的部落问题》(《长崎部落解放之研究》第二九号,1994年10月)

松本邦彦《在日朝鲜人日本国籍的被剥夺》(《法学》第五二卷第四号,东北大学法学会,1988年10月)

大沼保昭《关于在日朝鲜人的法律地位的考察(四)—(六)·完》(《法学协会杂志》第九七卷第二号—第四号,1980年2月—4月)

罗伯特·里盖德《联合国军司令部的在日朝鲜人政策》(《亚洲研究》第九号,和光大学亚洲研究·交流教员 GELUP,1994年3月)

古关彰一《何谓主权者国民》(《世界》1995年6月号)

# “少数民族群”还是“国民”

——在日朝鲜人的行进之路

◎徐京植 著 祁景滢 译

## 前 言

题目是“少数民族群”还是“国民”，可我并不想采取把“少数民族群”和“国民”概念两元对立后，再把在日朝鲜人硬塞入其中之一去的通常做法，而想摆脱概念的束缚，从在日朝鲜人的历史和现实出发，构筑新的理论框架。这个报告可以说是问题的导入部分。

其实，我对以“日本的‘少数民族群’”为标题作报告有抵触感。也就是对到底是谁、对谁、从什么地方“定义”的问题，即对“自己定义的权利”怀有抵触。

社会学者郑暎惠这样说过：“‘单方向地对他者进行分类、实施约束’的行为，无形中使分类方处在‘普遍’‘权威’‘正当’的位置上，并握有权力。（中略）将此差别公之于众，耐心细致阐述差别的内容，消除‘多数群体’视而不见的‘无知’，被误认为本来就是被差别一方‘少数族裔’的作用。”（《超越主体性》，岩波讲座。现代社会学 15《差别和共生的社会学》，1996年）

我对此论述抱有共鸣的同时，进一步主张开头提及的“自己定义的权利”。定义自己为何物的权利若是拱手交给多数派、学者和权威的话，等于向“知的帝国主义”无条件投降。

与此相关，最近我对“帝国再现”论在日本学术界现身一事非常忧虑。这并不仅指原来的超级保守主义者和国家主义者以及标榜“自由主义史观”的日本版历史修正派。

“还没有像今天这样，如此懵懂地过度信奉民族自决理念和意识形态，国民国家如雨后春笋般涌现，尚难勾画出新的国际环境以及有关新秩序蓝图的时代。（中略）在这个意义上，倒正是反省（帝

国的)经验和试验性错误的意义所在。”

这是最近刊行的《何谓帝国》(岩波书店,1997年)里,山内昌之撰写的《结尾 帝国再现》一节中的内容。这样的叙述口吻无疑将说话者自身置于“普遍”“权威”“有序”位置,并把挣脱“帝国”桎梏,建立自己当家作主国家的人们定义为懵懂的“蛮族”。复杂多样的“民族纷争”都有各自固有的历史脉络,务必尊重当事人的主动性加以解决。我对通常把“民族自决的理念”视为世界和平和国际秩序破坏者的解释,深感担忧。

山内在和大泽真幸对谈时说:“一谈起帝国,就会立刻想到与之相应的支配阶级和民族,阶级和民族。其实并不尽然。帝国具有超越上述意味的功能。在日本可以这样说,批判大日本帝国合并朝鲜的问题也应该这样讨论。”(《世界帝国和民族幻想》,《大航海》第15号,新书馆,1997年4月)

所谓“这样讨论”是指什么?是想将其从对帝国支配的根本性批判中分离出来吗?仅找出貌似有用的“功能”后取下拆除吗?

这里的“功能”指“超越了帝国具有的民族性,某种能力本位主义或是业绩主义”(山内)。但是,支配民族只要对自身有益就盗用一部分被支配民族的“功能”,这不仅无法超越差别构造,反而巧妙地将其支配“功能”化了。

在大日本帝国支配下的“少数民族”朝鲜人到底处于什么地位,似乎不必再详述了。仅举一例,朝鲜总督府信息课于1944年4月刊行的《新朝鲜》中有这样的记述:

身心形神具渐以皇国臣民自居的意识增强,心无旁顾建立道义朝鲜。2800万朝鲜同胞的奋进正是我帝国推进大东亚建设的巨大力量。是率东亚10亿民众的日本1亿人口的四分之一,协同大和民族今后逐渐成为中坚,分担光荣的资格和使命。但是朝鲜同胞应该铭记,光荣的资格和地位绝不是一日之内就能够赋予全体的廉价物。(中略)2800万朝鲜同胞何时归同大和民族,一言以概之,就是朝鲜同胞自身完全成为皇国臣民之时。而今是最佳时机,也是如何把大东亚战争进行到底,怎样把一切奉献给君主国的试金石。(风涛社复刻版,1982年)

如此所述,帝国的“能力本位主义”和“业绩主义”作为支配系统的一环,是民族差别整体构造的前提。大日本帝国对外通过“日本国籍”把朝鲜人束缚在“日本臣民”的位置上,对内通过“朝鲜户口”贯彻内地日本人即不同于“大和民族”的政策。小熊英二把这种狡诈的规范和排斥系统,确切地称为“所谓‘日本人’牢狱”。(《情况》1997年4月号)

冷战体制终结后,人类还没有找到一举解决世界各地频发“民族纷争”的妙药。但是,各个不同的“纷争”务必在各自的条件和语境中考察。并且,辨明纷争的缘由及寻求克服的工作,更要尊重当事人的自主权。虽然通常都会批评将“民族自决理念和意识形态”视为世界和平和国际秩序破坏者的解释,但我还是深感担忧。

围绕着在日朝鲜人的诸多问题,旧宗主国民的日本人不论在历史上还是在现在,都是当事者。仅此一点,要求对敏感的“发言位置的政治学”(冈真理)问题进行阐述。

## 一 在日朝鲜人的现状

1945年8月15日,日本承认战败,压倒多数的朝鲜人摆脱“‘日本人’牢狱”,获得解放。他们倍感欢喜,建立独立国家、翻身作主人的夙愿再正当不过。但是,朝鲜半岛被分为南北两段,出现了韩国白乐晴所谓的“分断体制”。毋庸重述,这种分断大大限制,甚至扭曲了朝鲜人的建国志向。

我将“在日朝鲜人”界定为“日本帝国主义殖民地统治及支配下的历史产物,指在旧宗主国日本居住的朝鲜人及其子孙”。在日朝鲜人①不同于“少数民族”,是有“本国”的“定居外国人”;②不同于“移民及其子孙”,其定居地一定是旧宗主国。为明确这两点我又作了如下规定。附加内容是,在日朝鲜人;③本国被分割为南北两段;④本国(特别是“北”)和日本也被分割着。横竖都是分割着的,甚至可以说这样的分界线存在于每个人的内心世界。

### 一、逐渐消逝(?)的在日朝鲜人——其生活和意识

1995年末,在日本登记的“外国人”有1 362 371人,其中“韩国·朝鲜”籍有666 376人(48.9%)。进入90年代,归化日本国籍的“韩国·朝鲜”籍大增,1995年首次突破一年1万人大关。从1952年开始实施归化制度以来迄今归化总人数大约为20万。特



别是 1985 年日本国籍法修改了父母两系主义,“韩国·朝鲜”籍父亲和日本人母亲的孩子取得日本国籍。这样一来,“韩国·朝鲜”籍人口以每年 5 500 人的速度减少(金敬得《在日朝鲜人的主体性和法律地位》,明石书店,1995 年)。据推测,10 年以后的“韩国·朝鲜”籍者将降至 484 300 人,20 年后减少到 306 000 人。

“韩国·朝鲜”籍减少的倾向已是不争的事实。要注意的是,此倾向也影响着日本和本国政治、社会状况的今后变化。再换一种语境设想,一旦最后的“韩国·朝鲜”籍人死去,“在日朝鲜人”能否在日本社会继续生存?因为,“在日朝鲜人”与近代日本出生秘密有关,是日本这个“国民”自身的投影。故此,只要日本“国民”不最终解体,“在日朝鲜人”即使内部发生多大变化,依然会不断创出、自生繁衍下去。

有关在日朝鲜人生活状况和其意识的调查成果并不充足。因而,不得不在留有各种余地、被极度限制了的调查基础上争论揣测不定的议题。在此,想简单介绍两项最近进行的调查。

首先是在日高丽劳动者联盟 1991 年以东京、大阪、神户为中心做的就业实际情况调查(《在日朝鲜人就业实态调查——以大阪为中心》,新干社,1992 年)。对符合就业年龄的 2 000 人进行了问卷调查,365 人回答。“自营”和“被雇用”的比率大体四六开,而 1985 年大阪府的国情调查,“自营”比率为 13.7%,由此可见自营业的比率相当高。是否遭受过就业歧视的回答,“有”为 40%。就业人中,“经人介绍”的占 55.6%,学校介绍就职的不过 14.9%。而且约一半在在日朝鲜人开办的企业里工作。

接下来的例子是福冈安则和金明秀二人 1993 年的调查(《在日韩国人青年生活和意识》,东京大学出版会,1997 年)。这项调查的对象是日本出生、韩国籍(不包括朝鲜籍)、18 岁至 30 岁。对在日韩国青年会持有的名单随机抽样出 1 723 人,回收 800 份。

这项调查中,父亲的职业 70%以上是小企业和自营业,一般劳动者不满 20%。父辈普遍认为“日本劳动市场绝对封闭”。受调对象本人的职业,一般劳动者超过 60%，“尝试改善父辈极端受压制的状况”。但值得注意的是,25%在“在日同胞企业”工作。

综合两项调查发现,总体情况虽有所改善,日本社会对在日朝鲜人顽固的构造性差别依旧存在。

不过,在福冈和金的调查中,在“民族学校”接受民族教育的人

不到10%，根本看不懂母语(朝鲜语)的占70%，有过民族差别经历的40%，对过去怀有民族劣等感的60%，日常生活中使用日本式名字的合计80%弱。“有好感”的对象中选择“日本”的达70%强，选“在日同胞社会”的50%强，“韩国”的40%弱，“统一后的祖国”的20%，“朝鲜民主主义人民共和国”的不到10%。

从这样的调查结果看，可以断言，受调查者“整体倾向，对母国·祖国的爱式微。同时，对日本社会普遍持有好感。(中略)希望构建‘在肯定相互差异基础上的交流关系’为原则的‘共生关系’”。

我一方面肯定上述调查是宝贵的劳动成果，并反映了在日朝鲜人的部分现状，另一方面却怀有几个疑问。首先，在“差别”方面，存在着被差别者难以表明差别经历的问题。被差别者试图不将差别视为“差别”的心理在起作用。为什么？因为日本社会一方面承认差别在道德上是错误的，另一方面又将被差别者看作弱者和失败者，这种价值观念深植于被差别者心底。为此，被差别者用最低限的自我防卫，把受差别经历有意识地消除掉。考虑了这样的心理作用，不得不说上述社会学调查有局限性。

“有好感”的对象选择了“日本”，先不说内涵，其实任何人都对生育地或吃惯了的食物以及身边友人抱有一定程度的好感。这就可以说是对“日本”的好感吗？

对没有机会接受民族教育的在日朝鲜人青年来说，“本国”的印象一般和日本青年一样茫然，甚至是错误的。不考虑束缚他们的现实诸条件，就断定“对母国·祖国的爱式微。同时，对日本社会普遍持有好感”，将在日本国家框架内在日朝鲜人作为少数民族群的存在描述为必然且“自然”的事情，不免过于简单化了。

在日朝鲜人为什么抱有“我们”的意识，并持续再生着呢？可以认为至少下述诸因素在交错作用着：

①历史的长期阴影。②片断化却残存着的“文化”。③本国(韩国·北朝鲜)的交流。④本国的制约。⑤来自居住国(日本)的同化压力和排除压力。⑥本国和居住国关系(即日韩关系、日朝关系)的影响。

可以说①和②基本上是“过去”的投影。甚至我以为其投影远比一般认为的深长得多。

另外，③至⑥的主要原因正是同时代的诸要因。现在这个瞬间其实无时无刻不制约着在日朝鲜人的生活和意识。但是，很多

场合的很多论说只着眼①和②,轻视甚至无视③至⑥。这样一来,在日本一国框架内研究在日朝鲜人的思维定式与“在日朝鲜人=少数民族群”论有共同之处。

举一例说明。山内昌之在《帝国的终结论》(新潮社,1996年)中,借用福冈安则的“从‘日本人’到‘非日本人’的类型构造”,声称在第⑥类“未接受民族教育的‘在日韩国·朝鲜人’的年轻人”中,“不再一味强调与日本人的对立和被害意识,探索新共生原理的世代开始登场。”难道是说,在日朝鲜人接受“民族教育”学习本民族语言和历史,导致与日本人的对立并产生受害者意识,才没有寻求“共生”的吗?不能不说这是令人惊诧的本民族中心主义“共生论”。

山内引用竹田青嗣的发言进一步自圆其说:

以自身是在日朝鲜人为思想出发点的竹田青嗣发言,有关国际化时代民族和文化共存样态的观点基本正确。“尼采曾说过,受虐后人们的思想容易转向嫉妒和怨恨。这同样适用于在日朝鲜人的思想。支配自己的日本人是坏的、强悍的。但是,因而就可以反过来说我们是正确的,朝鲜民族是伟大的吗?我觉得,认为日本民族伟大和朝鲜民族伟大的想法都是糊涂的。”(《社会批判的根据》,《每日新闻》1994年2月3日晚刊)

那该怎么办?在日朝鲜人拘泥于“过去”,因幼稚自恋而自视伟大,还会继续不断产生憎恶日本人的嫉妒感吗?“被妒愤燃烧着的朝鲜人”的表象,而今广泛流传成为刻板观念,正可以说是民族差别的反映。

在此成为问题的是,不仅不清算自己支配殖民地的“过去”,甚至不断要肯定现今日本社会、现在日本社会对在日朝鲜人的差别和压制和现在两民族间不正常的关系,这些都对在日朝鲜人产生了实实在在的不利影响。可以说,山内的主张无视这样的“现在”,以固定在日本一国内部的“普遍”和“宿命”为默认前提,试图把少数派自我解放的要求拽入刻板僵硬“文化”门槛。在日朝鲜人要求的“文化”并不以自我目的为诉求,而是对自我尊严否定的抵抗,要求从被差别和被排斥于人间之外的现状解脱出来。

## 二、错综的主体性

从殖民地被支配状态解放出来已有 50 多年,事实上,在日朝鲜人的主体性越来越错综复杂。

### 错综的主体性

A “本国”指向(“国民”指向),但是,“民族”(统一朝鲜)指向和“国民”指向多层混杂,并且“国民”指向将朝鲜民主主义人民共和国指向和大韩民国指向分裂开来。

a:以在日朝鲜人共同体(民族学校、民族团体、民族企业等)归属意识为中心。

B “在日”指向 (“他文化”指向),虽没有放弃“韩国·朝鲜”籍,但指向日本社会的“市民”和“地区居民”。

b:指向取得了日本国籍的“朝鲜裔日本人”。

C “日本”指向 (逆“国民”指向),取得日本国籍者。归化造成的“日本国民化”指向。不过,与自己意思无关、被划入日本国籍的人们(归化者的子孙或是修改国籍法后父母一方出生时身份是朝鲜人,后取得日本国籍的人们)“指向”无法规范。

D “国际主义”指向

注意点:

① 本图没能反映出性别、阶级等其他要素对在日朝鲜人主体性形成的影响。

② 不要把本图固定化。除了集团,在日朝鲜人每个个体内部,从 A 到 D 的指向性多层交错,随着政治及社会等诸多条件的变化而发生巨大变动。

无法否定在日朝鲜人中从 A(本国指向)向 C(日本指向),或者从 A 向 B(在日指向)、从 B 向 C 指向的倾向渐渐增大。但是,这种倾向由①本国的被分隔;②本国与在日的割断;③来自日本社会的同化压力和排斥压力,特别是④本国和日本的经济状态;⑤本国社会的民主化程度,以及⑥包含“生存价值”和“安逸”等无法量化的精神要素等诸多条件交织形成整体构造,原理上并非必然,也不是无法逆转的。

一般而言,被纳粹剥夺了市民权后流放被德国同化的犹太人

是一例。反之,也有明末清初以来十几代几乎丧失了原来语言和习俗,借中华人民共和国少数民族优待政策的光,自称“朝鲜族”的中国河北省的人们。50年代末朝鲜民主主义人民共和国的“归国运动”、60年代末开始的探访亲友、留学、就职等出于各种动机的回流韩国趋向,都可以认为由形成主体性的“下部构造”各种条件制约着。

假设本国没有被分割,在日朝鲜人和本国能够自由广泛往来和交流的话,在日本社会受“民族教育”等权利有所保障,在日朝鲜人的生活和意识也许不是现在这个样子。但是,不应该把现今在日朝鲜人自我意识的复杂性固定化或者认为必然会流向某一个方向,而应该以在日朝鲜人为主体的,努力摸索其人性解放的积极方向以及促其实现的各种必要条件变革。

## 二、“少数族群”还是“国民”

有关“少数族裔”还是“国民”概念的议论虽然不计其数且兴盛不衰,却依旧不明了。在此,我暂且借用佐藤成基的下述定义展开论述:

“‘国民’还是‘少数族群’的区别在于,前者有隶属的‘国民国家’或者与以建立国民国家为目标的‘独立运动’密切相关,后者则是在既存国民国家内部开展活动,追求利益。”

佐藤进一步指出,“少数族群作为19世纪国民国家相对化的动向曾被论述过。但是(中略),少数族群和国民国家的关系不仅是对立的,还并行甚至常常达成‘共谋’。”(《国家·民族主义·少数族群》,《思想》1995年8月号)。

李光一认为,从前的国民国家系统中,系统内部的居住者被两分为“市民=国民”和“外国人”。现在大规模的国际性人口移动造成形式上的市民权(即国籍)和实质性的市民权出现剥离。无法纳入这样“二元归类法”的存在,即长期滞留却未归化的外国人很常见。国家中有①短期滞留、②长期滞留、③市民(国民)化这样三重门。“决定并管理门开或门闭的权限是国民国家系统的基本特征。”一般被赞许为尽量降低国境尝试的EC统合,在其呼声背后进行着“‘少数族群’或‘人种’为基准的市民=国民的‘再形成’”。“以社会服务为代表的诸权利在该国家被赋予‘排他性’,故国民

(市民)和国家的关联再度被强化。(中略)仅依靠‘国民神话的脱构造’,并不认为新型少数民族就能得以被承认,少数民族的差别分化就能够根除。”(以上,李光一《长期滞留和国民国家》,《思想》1995年8月号)。

佐藤和李共通之处在于,少数民族概念设定在该国民国家框架内,并都认为不能过于乐观地期待少数民族自身能够超越国民国家开拓未来。

### 一、批判在日论

20世纪70年代后期,在日朝鲜人之间出现了否定“以回归本国为前提的‘祖国指向’”,主张以“在日本定居为前提的‘在日指向’”论以各种形式出现。这些论调可以统称为“在日论”。大体上将在日朝鲜人的未来像描述成“少数民族”,而不是“国民”。但是在这里,对少数民族概念本身予以批判性的探讨尚显不足。

“在日论”的大部分借用文化多元主义理论,强调日本社会中在日朝鲜人和日本人之间的“共生”。80年代后半期开始,“共生”这个词在日本被频繁使用。那时,日本企业的多国籍化进程和日本企业在海外(特别是亚洲)增加生产基地,加之很多外国劳动力进入日本社会的时代状况,对日本资本主义本身提出了如何处理异文化间冲突和摩擦的要求。

1985年,倡导“国际化”的中曾根康弘首相发表了“国民国家扔掉侮辱、谋求荣光”的谈话,对他而言这两条路线并不矛盾。在资本和信息国际化的背景下,顺应“外压”和资本的要求,对以往单一的民族国家意识形态施以必要且最小的修正,走一条建立在多文化主义设想基础上的新国家主义之路。可以看出这与小泽一郎式的“普通国家”论一脉相通。打个比方,经历了战后40年的日本开始再度唤起有关过去“多民族帝国”的记忆。这样的“共生”虽然被市民和国家·政府频繁使用,却无异于同床异梦。战后50周年的1995年,政府操持下举行了大张旗鼓的“亚洲共生祭典”。亚洲各国却传来不过是1943年“大东亚会议”翻版的抗议之声,很有象征意义。

金赞汀的《在日的感动》(三五馆,1994年)也是在日朝鲜人的“共生论”之一。对此在别的地方已有较为详细的论述(拙著《分断中生存——超越“在日”》,影书房,1997年),故在此仅作简单表述。

金氏认为,在日朝鲜人的一世、二世抱有“无视现实、脱离在日朝鲜人生活实感,观念上的祖国志向或追随祖国”的想法,这“导致了在日朝鲜人社会未来前景不透明化,并妨碍了与日本的日本人社会共生和在日朝鲜人社会的创生”。金氏探访了在中国、美国、前苏联居住的朝鲜族,宣称各地朝鲜族“已将在移住国的定居固定化,并显现出和所在国人们摸索‘共生’的趋向”,在日朝鲜人应该向他们学习,明确归属日本社会的意识,谋求“共生”。

但是,金氏轻视了一点,日本与中国、前苏联、美国不同,是对朝鲜实行殖民统治的旧宗主国。在日朝鲜人问题当然不同于一般的移民问题,也不同于中国、前苏联、美国的少数民族问题。在日朝鲜人的问题本质并不是移民和宗主国社会的关系问题,也不是一国内部少数族群集团间的“共生”问题,而是如何克服日本帝国主义实行殖民地统治历史的问题。

此外,郑章渊命名了“市民社会的在日论”。郑氏将此定义为“代替‘民族’,着眼于在日社会新统合理念的‘市民’,从市民社会一员的共通立场出发,与日本人探求‘共生’。”(《“和平·经济”时代的到来和在日社会》,《季刊·青丘》24号,1995年冬,青丘文化社)。其代表是文京洙的《在日朝鲜人的“国民国家”》(历史学研究会编《质询国民国家》,青木书店,1994年),要旨如下:

50年代后半期起至70年代初期,日本社会的“高度成长”也造成在日朝鲜人社会的巨大变化。随着号称“所谓‘民族’集团意识可靠营养源”的“朝鲜人部落”解体,居住环境和生活水准有所改善,在日朝鲜人的意识也“新中产阶层化”,“祖国”和“民族”层面的“抽象的大义”丧失了“神通”。这样的社会变化致使在日朝鲜人“有关‘民族’的价值意义和历史感觉、价值观”解体乃至风化。于是,民族观作为在日朝鲜人老一辈“观念上”的“义务”和新一代“市民(住民)”的历史感觉抬头。这就是“要对国民国家框架严厉质问”的内容。

像文氏这样的论调,我在其他场合进行了批判(同上,《分断中生存》),这里只做简单的要点记述。

首先,文氏的在日论主张,“一世的民族观和祖国观”与年轻一代的“实感”不吻合。但如果不验证所谓“实感”的由来,也不对“实感”进行批判性检讨的话,不过是简单的现状追认。

第二,文氏强调的“高度成长”导致在日朝鲜人社会变化的主

张中,对“高度成长”的批判极少。日本社会里自立市民的稳健形成是“高度成长”的结果吗?也可以说,是因为劳动阶级对企业社会愈发包容,市民的自立性才完全崩溃吗?

文氏将“高度成长”造成日本社会的变化称之为“市民革命”。但是,“市民革命”应该是可以和美国独立战争和法国大革命相匹敌的变革,而必须解决的具体课题,如废除日本现行宪法规定的象征天皇制和妨碍基本人权保障的国籍条款(第11条),实际上还停留在最低层次的认知状态。实现之路依旧“路漫漫”。

郑章渊这样批判文氏主张,“首先要认识到,在日朝鲜人和日本人的共生不过是构造性上处于劣势的前者和掌握着国家权力的后者处在与生俱来的不平等共存”,“很多在日朝鲜人连‘公司职员’的悲哀都无法体验”(同上论文)。

与文氏所说的“实感”不同,接下来介绍一下金伊佐子的文章,其描述了被琐碎家务束缚住的在日朝鲜人女性的生活。

在在日同胞自营的拖鞋、皮革、橡胶加工、铁匠等小家庭作坊里劳动的女子们被保护着吗?一天到晚,不启动机器就无法工作,谁歇了其他家人就得顶上的家庭总动员式的劳动状况,谁是雇主谁是受雇方并不是问题的关键。(中略)年轻的女子目送衣着靓丽的同班同学去公司上班,在充满稀释剂和橡胶臭味的工厂,她们转动沾满油垢的旋转机器和缝纫机,深深感受到无法打扮得漂漂亮亮地去公司上班的民族差别以及不在个人工厂帮工就无法维系生计的在日劳动状况。谁会相信,只把封建家长制视为原因,并且只否定其精神根基的儒教就可以解决问题的说法?((《在日女性和解放运动》,岩波书店,日本的女权主义 1《解放和女权主义》))

## 二、“本国”的要因

对“市民社会的在日论”第3条也是最重要的批判是,在规定在日朝鲜人的生存的社会矛盾关系时,舍弃了“本国”要因及“本国和居住国的关系”要因。而现实中,在日朝鲜人的生存极大地由包含着南和北的“本国”政治、经济、社会状况要因制约着。

比如,1965年日韩条约导致在日朝鲜人社会的进一步分裂,与韩国籍者相比,朝鲜籍的人们长期(1992年为止)被迫处于不平



等且不安定的无权利状态。另一方面,韩国籍的人们虽然在日本生活,却被卷入韩国军政当局的管理和压迫“蛛网”,不少人受到来自军事政权的人权和财产权的威胁。这样的情形与日本的“高度成长”并行。另一个现实是,不管能否感受到“实感”,在日朝鲜人的生存的条件都被约束着,迄今未变。

韩国的朴正熙政权镇压国内外反对运动,不征求在日朝鲜人意见,就签订了将日本殖民地统治责任含混化的日韩条约,这不仅无助于纠正日本社会对在日朝鲜人的偏见和差别,反而起了加剧和助长的作用。时至今日,还相当大地妨碍着在日朝鲜人赢得人性解放。

像这样朝鲜半岛的政治现实跨越了国境,根本制约着在日朝鲜人的生存的条件。现在乃至今后,在日朝鲜人的命运仍继续任凭被本国和日本的政治权力肆意玩弄吗?在日朝鲜人对“本国”和“民族”寄予关心的理由,不是文氏所说的观念上的“义务”。在日朝鲜人为实现自我解放,在左右自我命运的政治决策过程中有必要以主权者身份参与解放之路的开拓。

与不断出现的此类在日论同期,韩国籍在日朝鲜人们以拜访亲友、扫墓、留学、商务活动、就职等形式大量来往于日韩之间,与本国发生着实际联系。以此为背景,70年代为数尚少的母国留学生,虽具体程度不同,但都以某种形式参与民主化斗争和统一运动,发生了一系列受到军政当局镇压的事件。徐胜就是其中一位。1972年11月,在汉城高等法院,他进行了如下法庭陈述:“正因为是在日侨胞受到差别,才意识到自己是‘韩国人’。也就是说,并不是积极意义上的觉醒。自己明确了积极的民族意识,认为无论如何,在日60万侨胞都要拥有幸福的未来,自己必须为其实现做出贡献。”(《狱中19年》,岩波新书,1994年)

可以说徐胜的话多少代表着回到韩国经历了镇压和牢狱苦难的母国留学生们的共同心声。其数量也不可忽视。他们被“祖国指向”的“义务”论束缚,试图鲁莽冲撞吗?至少可以说,他们从在日本出生的在日朝鲜人的自我现实出发,在探索自我解放的征途上,有了那样的经历。换句话说,他们的经历也是约束在日朝鲜人的生活的现实的一部分。但是,大多在日论都忽略了对这种经历的考察,至今还没有对此种经历的历史意义进行正面论述。

这里,我想起了梶村秀树在1985年论文中有下述宝贵意见:

在日朝鲜人在日本居住却否定归属日本国家的时候,其背后观念,(中略)与其说是谋求国家归属意识,不如说是作为全体的民族归属意识,希望达成包括南北和在日的与苦难斗争的民族的一体化,后者的说法更确切。(他们)并不指望强大祖国的保护,并依靠其生存,而是越来越切实感受到作为民族一员的实际存在,从而不得不产生了投身到正与苦难作斗争的祖国民众的生活中去的想法。(中略)而国家一方,则要阻碍这样的民族归属志向和创造过程中的主体参与意识。(《作为定居外国人的在日朝鲜人》,《思想》1985年8月号)

### 三、超越二者择一论

在日本朝鲜人总联合会自1955年成立以来,在日朝鲜人固守着朝鲜民主主义人民共和国“在外公民”的公开立场,在日本国内参与各种市民运动和地域运动,却被指为“干涉内政”,至今仍未改变。否认归属日本国,继续保持“外国人”身份和“定居外国人”的市民权利并不一定矛盾。朝鲜总联因无法将其纳入自身的组织理念,故常常陷入逻辑矛盾。克服僵硬的“内政干涉论”,在日朝鲜人为获得自身市民权利,应该积极斗争,在这点上我和“在日论”有同感。但是,“在日论”的问题在于,他们企图否定这样的形式逻辑的同时,自己又被束缚在“回国还是定居”“在祖国还是在日本”的两元选择框架里。

无论是朝鲜总联还是大韩民国民团,既存的民族团体都以分裂下的朝鲜半岛南或北为前提,强调对现存“国家”的归属意识。站在在日朝鲜人的立场上,其归属意识的对象不是被分隔的哪一方“国家”,而是全体的“民族”。尽管尚未实现,他们依旧将“统一的朝鲜”视为自我解放的课题。但是,“在日论”欠缺上述视点,不仅否认对现存各“国家”的归属,甚至有否定“统一的朝鲜”课题的倾向。

虽然从既存的在日民族团体这样的小“国民”脱离出来,却还没有建立起来实现了“普遍价值”的超脱的市民空间,日本具体的国家空间仍打着象征天皇制的旗号。而且日本妄图再次向“多民族帝国”转型。“在日论”的前方,不过是形成中的多民族帝国和日本的“牢狱”。这种担忧多少有现实基础,不能仅仅满足于对单一民族国家意识形态的批评,还要对吸纳了市民诸要求、发展中的

“多民族帝国”意识形态抱有充分敏感。很显然,在日朝鲜人这样的存在,其自身就是对既存“国民国家框架”的严厉质询。但是,“在日论”的观点是否对限制自身发展的日本“国民国家”进行了“严厉质询”,尚存疑问。

梶村秀树指出,20世纪20年代以后,日本殖民地支配下“横跨国境”的农民阶层分裂,其结果形成了在日朝鲜人的日本和朝鲜的“横跨国境生活圈和生活意识空间”。1945年解放以后,朝鲜半岛的南北分断、日本和朝鲜半岛的隔绝状态造成了“横跨国境生活圈”的分隔结果(同上论文)。如此考虑,“因无法回国才定居下来”的简单推断不过是“回国还是定居”的急躁两元论的延长线,可以说违反了在日朝鲜人的生活“原生态”。在日朝鲜人从其历史经纬或是普遍人权的侧面,都确保了“横跨国境的生活圈”,作为主权者(国民)与本国保持联系的同时,也要求保障作为在日定居外国人的各种权利。

#### 四、“远隔民族主义论”

《想像的共同体》的作者本尼迪克特·安德森指出,虽然20世纪后半期形成了全球规模的巨大市场和交通、信息、通信手段的飞跃发展促使无国境化的迅速铺开,但是“民族主义落后于时代”。而今,“怀抱着(民族)记忆和风俗、信念和饮食习惯、音乐和性欲的人们在世界漂泊”,他们形成了新形态的民族主义,这就是“远隔民族主义”的诞生。(本尼迪克特·安德森《远隔民族主义的出现》,《世界》1993年9月号)

这是非常有意思的见地。在民族主义并非轻易就消失这一点上,我表示赞同。但是,“记忆和风俗、信念和饮食习惯、音乐和性欲”的理由,也就是广义上的“文化”解释,我以为其实是一种“文化还原主义”。应该瞩目的并不是“文化”自身的坚固性,而应是把相隔甚远的人们集结在此“文化”根基周边,即“我们意识”“下部构造”的东西。

某一个民族集团在“本国”经历的政治现实,也以附加条件的形式制约着跨越国境、生活在他国(远隔地)的同民族集团的生存,这种情况很普遍,在日朝鲜人也如此。比如,巴勒斯坦人和库尔德人的例子,可称为经历了帝国主义和殖民地支配后,现代世界普遍存在的现象。与安德森的意见相反,对他们而言,“本国”的政治现实不是想像的存在,而是在现实“居住国”约束着其生存的条件。

在日朝鲜人并非因为对“想像的故乡”朝鲜半岛怀有乡愁和爱恋,反之,尽管并没有太多“想像”的归属意识,正是朝鲜半岛的政治现实对日常生活的制约,才无法把“本国”要素从自我解放的条件中排除出去。也就是说,不是出于“想像”的民族,而是“现实”的民族跨越了国境的缘故。

围绕着国际性人口移动的议论大多以接受国(居住国)“移民问题”为视角,缺少把输出国(本国)要素,或者历史的/现实的本国和居住国关系的要素纳入视野的总体性分析,安德森也没能例外。今天再度提起这个问题,正是想站在当事者定居外国人(从本国来看就是“在外国民”)的立场上,超越少数族群还是国民的固定框架,建构新的理论框架。

### 结束语 在日朝鲜人立场上的“国民”构想

关于“国民国家相对化”的议论盛行已久。我认为其正确表述应该是“国民国家观念的相对化”。不管怎样,从国家主义者和日本版历史修正派合流的“日本人自豪的正史”教科书的动向看,毫无疑问应该继续将国民国家观念相对化的工作。但是,尽管有国民国家观念的相对化,政府和法院、军队和监狱武装起来的国民国家以制度形式延续,还有以联合国为首的国民国家为单位构成的国际机构,超越这样的国民国家系统,展望未来,目前还看不见成型的东西。

代议制下的参政权并非唯一最高的政治参加形态,即便那样,现实中的在日朝鲜人,不要说在日本,连在本国都没有参政权,摆脱了殖民地支配半个多世纪,仍旧被排除在自身命运的政治决定过程外。(确切地说,朝鲜民主主义人民共和国的最高人民会议里有几位被选出来的在日朝鲜人,但选举过程并没有在日朝鲜民众的公开参与。而在韩国,虽没有从理论上剥夺在外国民被选举为国会议员的权利,但规定不永住国内的话就没有投票权。)

把“国民”视为近代国民国家政治共同体的“主权者”,在覆盖了全球的现行国民国家系统,被剥夺了主权的旧殖民地的人们确立自身“主权者”身份的要求是当然且正当的。这样的要求,并不是由于被文化本质主义的“国民”观念束缚,也不是由于盲目“信仰”“民族自决的意识形态”,而是出于旧殖民地出身的人们置身现

今差别构造中的事实缘故。“民族”观念到底被否定了多少,只要现实中存在民族差别,并有被再生产了的构造,不管什么形态,“我们”的意识都不可能消失。所以必须注意这样的构造,也就是“我们”意识的“下部构造”。

一方面置身本国和居住国的两重约束下,另一方面同时被两方面向外排斥的在日朝鲜人,有必要从独自立场出发,构想自己的“国民”观念。下面是而今“在日朝鲜人立场上的‘国民’构想”图示。

### 在日朝鲜人立场上的“国民”构想

1. ① 本国的南北对立
- ② 北朝鲜和日本的隔绝
- ③ 在日朝鲜人的不统一
- ④ 在日朝鲜人和本国缺乏交流(特别是和北朝鲜的隔绝)
- ⑤ 在日朝鲜人在日本无权利
2. ① 本国南北紧张大大缓和·交流
- ② 北朝鲜和日本的邦交·交流
- ③ 在日朝鲜人自主“主体”的形成
- ④ 在日朝鲜人本国南北的“参加”(PNC 模式?)
- ⑤ 在日朝鲜人要求日本增进“定住外国人”权利
- \* 日本势必“克服过去”
3. ① 本国的统一
- ② 本国和日本的安定友好关系
- ③ 在日朝鲜人向本国要求“在外国民”的“参与权”(本国的参政权?)
- ④ 在日朝鲜人要求日本给予“定住外国人”的诸权利(地方参政权?)
4. ① 本国和日本恒久和平友好关系
- ② 在日朝鲜人和本国自由广泛的交流
- ③ 作为多元主义“国民”的本国,作为其成员的在日朝鲜人
- ④ 作为多元主义“国民”的日本,作为定居外国人的在日

## 朝鲜人

1 是表示现状的。①至⑤列举了规定基本现状的诸多条件。

2 以下是阶段性地描绘作为被分隔存在的在日朝鲜人形成“国民”的历程。带圈的数字分别表示实现各个阶段的诸条件。

2 中④“PNC 模式”指巴勒斯坦民族审议会。它被想为包括本国的南北、在日和在美、在中、在前苏联在内的所有朝鲜民族享有平等资格组建的最高决策机构。

在 3 的阶段,本国参政权的问题和在日本地方参政权问题浮上桌面。金敬得称,在日朝鲜人应该享有这两方面的权利,我基本赞同。不过,要注意的是,本国参政权的对象仅指有“韩国籍”者,造成在日朝鲜人的韩国国民化并使分割状态进一步深刻化。

关于 4,最初在日朝鲜人在本来的“横跨国境的生活圈”无忧无虑地生活。

### \* 追记

① 本文执笔至今,结论部分(在日朝鲜人立场上的“国民”构想)有若干重大变化。第一,1999 年在韩国,制定了以改善在外同胞待遇和提高地位为目的的“关于在外同胞出入国和法律地位”法律(在外同胞法)。此法适用对象是在韩国取得稳定滞留身份者(超过两年可以延期)。滞留身份待遇包括自由就业、进行房地产和金融交易时享有和本国人同等的待遇。滞留 90 天以上还可以加入医疗保险。

其次,阐述“定居外国人参政权”问题。1998 年韩国金大中总统来日之际,与小渊惠三首相会谈时,强烈要求给予定居外国人地方参政权,同时根据互惠原则,明确宣称给予在韩国定居外国人以地方参政权。日本基本同意了此提案。联合执政的公明党与自民党进行政策协商时将此点明确表示出来,外国人地方参政权作为现实问题快速升温。但是,自民党内部和民主党等保守在野党内的反对势力也开始活动起来,以阻止给予外国人参政权为目的,提出了只要在日朝鲜人和在日台湾人等旧殖民地出身的特别永居者提出申请,就可以取得日本国籍的法案。

此给予国籍法案看上去好像令人满意,实际上依旧贯穿着失去国籍就失去投票权的“国民主义”,对不希望取得日本国籍者是一种差别,其正当权利也受到限制,可以说等于分隔统治。假设站

在反省殖民地支配的立场上,对旧殖民地出身者而言,其民族主体性不仅不能被侵害,还应保障其和日本国民享有同等的权利。给予国籍法案则企图隐蔽殖民地支配的责任。现在这个阶段,保守势力的强烈抵抗致使制定定居外国人地方参政权法处于中断状态,与之相伴的给予国籍法案也没有动静。不久的将来,这肯定会再次成为重要的争论焦点浮上桌面。能否摆脱日本国常年实施的“国民主义”桎梏,迈向真正开放的社会课题正摆在面前。

而在韩国,正像金大中总统所说的一样,给予居住了5年以上超过20岁的定居外国人以地方参政权正逐步落实。预定在2002年6月的地方选举中,让这些定居外国人参与投票。这一点上,主张相互主义的日本政府违反了日韩首脑达成的协议。

第三个大变化是2000年6月金大中总统正式访问朝鲜民主主义人民共和国,与金正日国防委员长实现了南北首脑会谈。以历史上首次会谈为契机,南北和解和和平交流得以大大促进,不必详述。不过此后,南北关系并没有像预期那样发展。2001年美国共和党布什政权诞生,采取了对北朝鲜的强硬政策,这也是妨碍南北关系发展的要因。

参照本文图2,上述状况变化虽然仍有各种问题,基本上还可以说是正面变化。另一方面,日本和北朝鲜的邦交正常化谈判没有任何进展,最近因所谓击沉“可疑船”事件和朝银破产问题又向朝鲜总联提出强制搜查要求,日朝紧张关系反而加剧了。对日本而言,清算殖民地支配是实现日本和北朝鲜邦交正常化进程中无法回避的课题。消极甚至敌视和北朝鲜邦交正常化的日本是实现“在日朝鲜人立场上‘国民’构想”的最大障碍。

②从初出版至今过了5年,下面介绍一下有关在日朝鲜人动态的最新统计。(参考《在日外国人人口动态2001年版》民团·21世纪委员会发行)

截至2000年底的外国人登记者为1686000强,占日本总人口1.33%。1991年以后的10年里,日本总人口的增长率为2.7%,外国人登记者增长率为56.8%。按国别看,增长率最快的是中国、巴西、菲律宾。

表1 外国人登记者统计

A 占日本总人口的外国人登记者比率(单位%)

B 韩国·朝鲜籍者在外国人登记者总数中的比率(单位%)

C 韩国·朝鲜籍者中特别永住者的比率(单位%)

年	总数	A	韩国·朝鲜	B	特别永住	C
1975	751 842	0.67	——	——	——	——
1980	782 910	0.67	——	——	——	——
1985	850 612	0.70	——	——	——	——
1990	1 075 317	0.87	——	——	——	——
1991	1 218 891	0.98	693 050	56.85	——	——
1992	1 281 644	1.03	688 144	53.69	——	——
1993	1 320 748	1.06	682 276	51.65	——	——
1994	1 354 011	1.08	676 793	49.98	——	——
1995	1 362 371	1.08	666 376	48.91	——	——
1996	1 415 136	1.12	657 759	46.48	548 968	83.46
1997	1 482 707	1.18	645 373	43.52	538 461	83.43
1998	1 512 116	1.20	638 828	42.25	528 450	82.72
1999	1 556 113	1.23	636 548	40.90	517 787	81.34
2000	1 686 444	1.33	635 269	37.67	507 429	79.88

表2 韩国·朝鲜籍的归化许可数

1952年~1959年	16 012人
1960年~1969年	33 613人
1970年~1979年	46 843人
1980年~1989年	53 863人
1990年~1999年	83 589人

1952年~1999年合计 233 920人

表3 外国人登记者统计

	特别永住者数	国际结婚	在日同胞间结婚	双重国籍者出生数	在日出生数
1979		3 821	3 155		9 835
1980		4 109	3 061		9 907
1981		4 223	2 949		9 295
1982		4 712	2 863		9 370
1983		5 292	2 714		9 467
1984		5 230	2 502		9 363
1985		6 147	2 404	2 525	4 838



续表 3

	特别永住者数	国际结婚	在日同胞间结婚	双重国籍者出生数	在日出生数
1986	624 999	5 845	2 389	2 330	4 864
1987		6 770	2 270	2 365	5 873
1988	616 51	7 598	2 362	2 535	5 986
1989		10 274	2 337	2 589	5 426
1990	609 703	1 661	2 195	2 721	5 253
1991		9 635	1 961	2 666	5 121
1992	590 193	8 341	1 805	2 804	4 624
1993	583 793	7 830	1 781	2 762	4 233
1994	578 687	7 537	1 616	2 686	4 183
1995	563 050	7 363	1 485	2 842	3 650
1996	554 032	7 261	1 438	2 800	3 587
1997	543 464	7 178	1 269	2 674	3 234
1998	533 396	7 778	1 279	*	3 102
1999	522 677	8 297	1 220	6 687	3 128

2000年底,“韩国·朝鲜”籍者为635 000强,比1991年减少了58 000人。同期,“韩国·朝鲜”籍者占外国人登记者总数的比例从56.85%降至37.67%,大约减少了20%左右。(见上表1)

“韩国·朝鲜”籍者减少的背景有晚婚化、少子化现象,还有取得日本国籍(归化)、和日本人结婚者的增加、改定国籍法等诸要因。

一年间取得日本国籍者1992年超过7 000人,1995年首次突破1万大关并延续至今。1952年至1999年取得日本国籍者总数为317 615人,其中“韩国·朝鲜”籍者为233 920人,占总数的73.6%。(见上表2)

“韩国·朝鲜”籍者之间结婚数量1975年跌落至50%,1989年更降至20%以下。其倾向还在加强,而今约为10%。

据1985年改订的国籍法,和日本人结婚出生的孩子取得双重国籍,不用办外国人登记手续。因此,1984年“韩国·朝鲜”籍者的出生数为9 363人,而改订后的1985年减半为4 838人。

1999年,父母任何一方是“韩国·朝鲜”籍者的孩子出生数为3 128人,创历史最低。与此相反,“韩国·朝鲜”籍者的死亡数在1995年超过出生数,1999年为4 621人。(见表3)表3中的“国际结婚”大部分是和日本人结婚。“特别永住者”指1945年以前就在日本居住的人及其子孙。(2002年2月7日记)

# 后殖民的政治与“在日”文学

◎李孝德 著 寒冰 译

为什么后殖民社会仍然不得不执著于过去的殖民地体验？在我们所讨论的后殖民社会已全部获得政治独立的今天，为什么殖民地性质的问题仍然不失其重要性？换句话说，当帝国的构造在政治上已经崩坏之后，过去的殖民地与文化中心进行对抗书写的必要性却没有消失，这是为什么？

B. Ashcroft G. Griffith H. Tiffin《后殖民的文学》

就我而言，身为在日朝鲜人，包裹着我的日常生活本身就是“政治”；这将我十几二十层牢牢包裹起来的“日常”，只有这个，才是为我的诗歌供给可靠粮食的我的“文学”。所以“政治”平常总是和我在一起。就算是再纯粹的交往，如果那份关系的平稳所分泌出的非政治性对于控制我存在的力量是不设防、不关心的，那也只能说那关系式是在同有损于我的东西的对峙当中的。非政治性的东西往往会作为最严酷的政治力量而发动。

金时锺《政治与文学》

## 后殖民 东亚 在日朝鲜人

“在东亚思考(后殖民状况)”时，在日朝鲜人的存在是无法忽视的。如果“后殖民”意味着无法还原为“后现代式的断片、新殖民主义式的可移民族性、全球化资本主义的附带现象”，而是显示着复杂的历史纠葛和作用，“是非直线但具有连续性的时间概念，由一系列虽然表面上已经终结，但唯有对通过思考残留下来的破坏才有全面理解可能的事件进行标识”的殖民主义遗制<sup>[1]</sup>，那么恐怕再没有一个词能像“后殖民”这样贴切地表达出在日朝鲜人的存在

### 【1】

关于此处对后殖民的定义及探讨，从 James Clifford, “Diasporas,” Cultural Anthropology 9(3), pp. 302 - 338 获益良多。

性了。对于日本帝国主义朝鲜统治的遗腹子,亚洲太平洋战争之后被日本殖民主义的遗制、从日本继承了在东亚的帝国主义霸权的美国以及东西冷战所播弄至今的在日朝鲜人来说,(东亚)既不是单单由经纬度所指示的地域,也不是中国、北朝鲜、韩国、日本这些现存国家领土的简单的地理集合领域。对于在日朝鲜人来说,(东亚)只能是自己从政治上、存在上被播弄、规定至今的亚洲太平洋战争以来地政学抗争的空间。

于是,在这篇论文中我将要讨论的是,在日朝鲜人的存在正是后殖民的问题——尽管以前没有使用过这个概念——这一点,很久以前就已经由在日朝鲜人提起过,然而至今没有通过这种明确的形式得到讨论。为什么此种认识在日本社会中得不到接受,长期被忽视?对此进行思考,我认为在考察东亚的后殖民状况上非常必要。

在这篇论文中,我将探讨在战后日本出现、被称为“在日文学”或“在日朝鲜人文学”的“特殊”的文学(类型)。但是我的兴趣并不出于对所谓文学史的关注,也不朝向作家论作品论的方向。在下文中我将要讨论的是:在日朝鲜人作家的文学,其出现原本是对在战后日本被单方面地历史化、忘却、否认的战前、战后东亚帝国主义及民族问题的涉入,也就是说原本是作为某种历史性实践出现的;然而尽管如此,现实中它难道不是作为所谓“在日朝鲜人文学”这样一个文学(类型)的问题,或者作家的(民族性)自我认同的问题,或者说得再严厉一些——殖民地统治所衍生的文学“遗产”的问题,而一直遭到了矮小化吗?

但在进入讨论之前,我有必要作几点说明。首先,这篇论文只是“问题”的外观,我能够考察的不过是问题的一部分。其次,同是在日朝鲜人(文学),其存在方式也多种多样,无法一般化。因此下面的讨论说到底只是局限于我的视角之内的,我当然愿意承认“死角”的存在。此外,关于“民族”问题以及文中使用的阶级、性差等观点,也多有不足之处。但是我仍然希望,这篇考察能为重新审视在日朝鲜人的文学提供准备性的实验。

### “在日朝鲜人文学”是什么?

首先我们需要确认,究竟什么是“在日文学”、“在日朝鲜人文学”?或者说一直以来什么样的文学作品被称为“在日朝鲜人文

## 【2】

本文虽未能论及,但“在日”文学被等同于“在日朝鲜人”文学这一现象应该得到重新审视。例如,丸川哲史《台湾、ポストコロニアルの身体》[试译:(台湾、后殖民的身体)青土社,2000年]中关于邱永汉的考察,令人生起一种将旧殖民地出身的在日朝鲜人、在日台湾人、在日中国人等的日语文学作品,都从作为后殖民文学的“在日文学”这一角度重读的愿望。——译者按:此处所引著作尚未有中译本,所以将日文原题照录后,以“试译”的形式注明中文大意。以下同,不再一一注明。

与此相对,川村凑认为不能将邱永汉、陈舜臣等在日中国人(华侨)的文学像“在日朝鲜人文学”一样称为“在日中国人(华侨)文学”[《生まれたらそこがふるさと》(试译:生处即故乡——在日朝鲜人文学论)平凡社,1999年],但他的论法,不过是把自己对“在日朝鲜人文学”所下定义照搬于在日中国人(华侨)的文学,来“断言”“在日中国人(华侨)文学”的不存在,这种论法岂不是过于粗暴?我认为川村的意见减少了“在日文学”的历史性和可能性。

学”?用文学史式的语言,也许可以称“在日朝鲜人文学”为亚洲太平洋战争战败亦即大日本帝国崩坏之后,原籍属于殖民地统治下的朝鲜半岛,但辗转到日本扎根生活(韩国籍、朝鲜籍、日本籍)的朝鲜人及其子孙用日语写作、在日本发表的文学的总称。<sup>[2]</sup>但是这些文学之所以“特殊”,并不只是因为作家的血统或民族性、自我认同等特征使它自成范畴,更与它所提起的主题不可分割。从在日朝鲜人的立场写殖民地时期以来朝鲜人的遭遇、环境、历史,才是这些文学的中心特征。<sup>[3]</sup>从现象上看,文学史式的范畴化并非完全没有说服力,事实上也一直沿用至今。但我认为在这里有某种决定性的遗漏。也就是说,这些被作为在日朝鲜人文学归入范畴的作品群是在什么时期、以什么样的主题出现于日本并受到甄别的?这一历史性把握无疑被遗漏了。

当然,早在殖民地时期,居住在日本的朝鲜人就开始用日语写作文学作品,<sup>[4]</sup>著名的有张赫宙、金史良以及1939年和金史良同获芥川奖提名的李殷直等。此外被视为战后“在日朝鲜人文学”兴起之旗手的金达寿,其实也从战前就已经开始发表作品。如果根据前面的定义,则这些殖民地时期的在日朝鲜人的文学作品也应该属于在日朝鲜人文学的范畴,事实上,“在日朝鲜人文学”的历史也的确往往从这里——被殖民者用宗主国的“国语=日语”书写的殖民地文学算起。<sup>[5]</sup>另外,“解放”亦即“战后”不久,《民主朝鲜》、《朝鲜文艺》等在日朝鲜人自主创办的综合文化杂志、文艺杂志相继刊行,许多在日朝鲜人作家纷纷发表作品。<sup>[6]</sup>不仅如此,至今已有多位在日朝鲜人作家通过上述主题的作品获得芥川奖、直木奖等文学奖项,甚至也有畅销书从中产生。<sup>[7]</sup>回顾这些历史,似乎会令人感到“在日朝鲜人文学”从殖民地时期到现在是前后一贯存在着的。

但是这种文学史式的整体性和连续性,看似“系谱”,其实却不过是从现在回溯过往的构成后的结果——所谓文学史总不脱此窠臼——至少很难说它是米歇尔·福柯意义上的系谱学。<sup>[8]</sup>战后不久出现的在日朝鲜人作品的大多数,如刚才所说,或是发表在民族系统的杂志上,或是由民族系统的出版社刊行,究竟在多大程度上被日本社会阅读堪称疑问。不错,民族系统杂志以外的《新日本文学》及《文艺首都》等日本的文学杂志也从战后较早时期就刊登了在日朝鲜人的作品,但前者是无产阶级文学系统的杂志,后者是同人之间的杂志,二者都不是受到广泛阅读的(商业性)文学杂志。

(当然它们刊登的在日朝鲜人作家的作品给日本文坛带来了多大的冲击又是另一回事。)

不仅如此,战后取得日本国籍,从1950年代起用野口赫宙的名字不断通过大型出版社发行小说的张赫宙究竟有没有被看成“在日朝鲜人文学”的作家呢?就连金达寿,这位在日朝鲜人作家中恐怕最为有名,从“解放”到1960年代发表了大量作品的作家,虽然被看成是在日朝鲜人作家没错,但有没有被进一步认识为肩负“在日朝鲜人文学”的作家则颇令人感到疑问。<sup>[9]</sup>也就是说,出自在日朝鲜人笔下、以殖民地时期以后的朝鲜(人)为主题的文学作品之被作为“在日朝鲜人文学”范畴化,这一现象绝非自明,而不过是历史形成的结果。那么,所谓“在日朝鲜人文学”这一范畴,究竟是从什么时候起作为自明的现象被制度化地认定的呢?

在这里,我想提出一个带有几分作业假设性质的看法——在日朝鲜人作家的作品在战后日本社会被确认、可视化为“在日朝鲜人文学”,其实并不太久,不过是1960年代后期到70年代初期的事。例如金石范写于1973年的下述文字,也许可以聊作旁证:“我曾经被人问过多次:‘最近,你们这些在日朝鲜人作者纷纷在自己的领域里做着很出色的工作,就像约好了似的一同出现,这里面有什么缘故吗?真让人不可思议。’当然以前也有过朝鲜人作者,但被人这么一问,我发现的确有一种集中出现在这几年里的印象。”<sup>[10]</sup>事实上,从1960年代后期到70年代前期,第二世代的在日朝鲜人作家在日本文坛大量登场并开始发表作品。仅举其中引人注目者,就有金石范[《鴉の死》(试译:乌鸦之死)《文艺首都》1957年;单行本于1967年由新兴书房再版于1971年由讲谈社发行]、金鹤泳[《凍える口》(试译:僵硬的嘴)《文艺》河出书房新社,1965年;单行本为河出书房新社,1970年]、李恢成[《またふたたびの道》(试译:重上旧路)《群像》讲谈社,1969年;单行本为讲谈社,1970年]、金时钟[《新泻》构造社,1970年]、高史明[《夜が時の歩みを暗くするとき》(试译:当夜色染暗时光脚步的时候)《人間として》筑摩书房,1970年;单行本为筑摩书房,1971年]、郑成传[《裸の捕虜》(试译:赤裸的俘虏)《农民文学》1971年,《文学界》文艺春秋1972年转载;单行本为文艺春秋,1973年]、金泰生[《骨片》《人間として》筑摩书房,1972年;单行本为创树社,1977年]、安宇植[《金史良》岩波书店,1972年]等等。从以上可以看出,多

### 【3】

参照川村湊前书《序论〈殖民地文学〉から〈在日文学〉へ》(试译:序论从“殖民地文学”到“在日文学”)。但需要注意的是,“在日朝鲜人文学”这一范畴自身有多重含义。例如,对在日朝鲜人作家自称的“在日朝鲜人文学”与川村湊从所谓(日本)文学史角度论及的“在日朝鲜人文学”,应该不能等同视之。

关于前者,例如金石范曾经这样说过:“有一种问题,是关于什么是在日朝鲜人文学的定义的,但是我至今为止没有定义过。对在日朝鲜人文学应该怎样存在、应该有哪些特征的问题我也没有分析过。现实中有在日朝鲜人用日语写作这么一种文学事实、文学现象,我所作的只是进入到这个事实当中,从那里思考在日朝鲜人作家应该怎么做、我自己应该怎么做以及作品应该怎样存在。”[《民族·言葉·文学》(试译:民族·语言·文学)创树社,1976年,52—53页]显示出“在日朝鲜人文学”不是定义的问题,而是促使包括自己在内的在日朝鲜人作家进行文学实践的动因的见解。

而另一方面,后者那种对“在日朝鲜人文学”的文学(史)范畴化,则不无将其作为罗曼蒂克的反射以补偿“日本”文学缺损之嫌。有关文学史式的“在日朝鲜人文学”范畴的问题性,可参照李健志《梁石日の読まれ方——〈在日朝鲜人文学〉という〈外地〉》(试译:梁石日被这样阅读——名为《在日朝鲜人文学》的《外地》),《ユリイ力》32卷15号,青土社,2000。

【4】

详见任展慧《日本における朝鮮人の文学の歴史》(试译:朝鲜人在日本的文学历史)法政大学出版会,1991。

【5】

矶贝治良《始源の光——在日朝鮮人文学論》(试译:始源之光——在日朝鮮人文学论)创树社,1979年;林浩志《在日朝鮮人日本語文学論》(试译:在日朝鮮人日语文学论)新干社,1991年;川村湊前书;李周映《在日朝鮮人小説文学の研究——在日朝鮮人文学の世代による作品における傾向の変化》(试译:在日朝鮮人小说文学的研究——在日朝鮮人文学世代间的作品倾向变化)《日本文学志要》法政大学国文学会,2000年;等等。

【6】

对于战后不久在日朝鮮人自主创刊综合杂志和文学杂志的经过,详见金达寿《わが文学と生活(六)》(试译:我的文学和生活6)《金达寿小说全集》第五卷,筑摩书房,1980和《わが文学と生活(七)》(试译:我的文学和生活7)《金达寿小说全集》第三卷,筑摩书房,1980。

【7】

仅就芥川奖和直木奖而言,就有如下几次:李恢成(1972年)、李良枝(1988年)、柳美里(1996年)、玄月(1999年)获芥川奖;金城一纪获直木奖(2000年)。但是这里只列举了属于本文所讨论的在日朝鮮人文学范畴的作家,于芥川奖、直木奖之外还有许多在日朝鮮人作家获得由大型出版社赞助的各种文学奖。另外,梁石日《血と骨》(试译:血与骨)幻冬社,1998年(获山本周五郎奖)的畅销纪录令人记忆犹新。

数作品是由日本文学方面的商业文学杂志或大型出版社发表的;其中金鹤泳《僵硬的嘴》获文艺奖,李恢成以《重上旧路》获群像新人文学奖,以《捣砧女》获芥川奖,郑承博《赤裸的俘虏》获农民文学奖,并获1972年芥川奖提名。此外1971年吴林俊出版了《在日朝鮮人》<sup>[11]</sup>,1972年金石范发表的评论集《语言的咒力》以“在日朝鮮人文学与日语”作为副标题,这些也都与在日朝鮮人作家在日本社会的可视化不无关联。

这些第二世代在日朝鮮人作家于1970年前后一齐出现,决不是偶然的。这一点我在后文还要谈到,这里则想首先考察一下这些于1970年前后出现的作家作品是在怎样的意义上成为历史性实践的。限于篇幅和能力,这里我将限定在四位作家:金石范、李恢成、高史明、金鹤泳的初期作品上。

### 1970年前后的在日朝鮮人文学

上面列举的四位作家,其作品并非只处理了被认为是在日朝鮮人文学的普遍特征——即在日本社会受到的歧视、不遇性以及(民族)自我认同的纠葛等问题。我认为他们的作品毋宁更是针对当时日本社会所共有的历史表象体系——从过去到现在一直参与隐蔽殖民主义和帝国主义——对该种历史观进行的批判;同时,这些作品也把看似绝对的“现实”分节化、差异化。金石范《乌鸦之死》中的四三事件、李恢成《重上旧路》中的桦太残留朝鮮人问题、高史明《当夜色染暗时光脚步的时候》中的日本共产党的1950年问题;甚至表面上围绕着口吃、家庭、世代间纠葛等个人性问题展开的金鹤泳《僵硬的嘴》,也是将个人性问题置于当时的民族问题文脉中讲述的。下面,在有所限定的前提下,我将对这些作品进行逐一考察。

\*

首先看一下金石范的《乌鸦之死》。1957年发表在文艺同人杂志《文艺首都》上的这篇作品,是以1948年4月3日朝鲜半岛南部海域济州岛上发生的四三事件为题材的。该事件在韩国曾长期是无法谈论的禁区,但近年来调查大有进展,韩国政府也采取了公开对待的态度,才使事件细节逐渐为人所知。但当时岛上26万人中据说有8万人在其中死去的这场事件至今还留有許多疑点,并

且其复杂性和悲剧性也容不得简单化的说明,这里我只叙述一下事件的概略。

四三事件的发端是亚洲太平洋战争之后,为抗议在美国军政控制下的朝鲜半岛南部为建立单独政府而强制举行的单独选举,于济州岛全域兴起的寻求“祖国独立统一和民族彻底解放”的游击队的武装起义。由于美国军政唯恐共产主义扩大而施加压力,李承晚政权的军队和警察——旧殖民地时代统治治安机构的姑息延续——对游击队进行了彻底镇压。在游击战斗争的过程中,不光游击队员,连普通岛民也被大量拷问、虐待,乃至造成了三分之一岛民被虐杀的惨剧。

在1957年这个时间,出生并成长在日本的一名朝鲜人将这场济州岛起义(作为自己文学的出发点)作品化,这个事实本身应该值得我们注目。然而更值得注目的毋宁是,《乌鸦之死》要成为单行本竟花去了十年时间,而金石范始终致力书写的济州岛和四三事件的故事——最终成果为换算四百字稿纸可达一万一千页的长篇巨作《火山岛》(文艺春秋,1997年)——竟不是作为历史性实践,而是作为(日本)文学史上的“作品”被看待。也就是说,对于这样的作品提起了哪些问题,直到最近都没有一个认识的框架。自然,金石范描写的四三事件作为朝鲜半岛近代史上的“惨剧”或许已经得到了认识,甚或作为“问题”得到了接受也不一定。但是,对于这是日本的“战前”、“战后”深刻干预下的东亚的“后殖民”问题这一点,日本社会却一贯保持着彻底的“钝感”。

另外,我们还应该看到,以父母的出生地济州岛为故乡的在日朝鲜人金石范,为了获得描绘四三事件的远近法,在作品中采用了“间谍”的视角。在同一民族中有两个组织体相对峙的时候,间谍这种反语式的分裂性存在——通过对一个组织宣布效忠而对另一个组织做出贡献——不禁令人和战后在日朝鲜人怀抱的“主体”问题联想到一起。这不是“一般性”文脉中的所谓自我认同的游移,而是以当时当地的民族问题为前提的在日朝鲜人的“主体”问题,是1970年前后开始发表作品的在日朝鲜人作家共通的问题。

另外,四三事件在金时锺1970年发表的处女诗集《新泻》中,也曾被象征性地提起。附带说一下,金时锺这位四三事件名副其实的幸存者,终于在去年将事件后50年来始终无法形诸语言的当时体验写成了文章问世。

#### 【8】

Michel Foucault, L'ordre du discours, Editions Gallimard, 1971. 众所周知,福柯定义的“系谱学的分析”是对于给定的言说是如何形成“实定性”——事物在其中得以被讲述并被判断命题真伪的一定的对象领域——所进行的分析。在这个意义上,如果要追问“在日朝鲜人文学”的系谱,就必须首先追问在日朝鲜人作家的文学作品被以文学史方式相对化、范畴化为“在日朝鲜人文学”是于何时、以何种方式发生的。

#### 【9】

例如,竹内好在对金达寿《朝鲜》(岩波书店,1958年)的书评(《日本读书新闻》,日本出版协会,1958年10月7日)中这样写道:“作者金达寿虽然是朝鲜人,但也是正活跃在日本文学的作家之一。”(《竹内好全集》第五卷,筑摩书房,134页。)

#### 【10】

金石范《在日朝鲜人文筆家のことについて》(试译:关于在日朝鲜人作者)《展望》171号,筑摩书房,1973年,92页。其中金石范列举的作者包括历史领域的姜在彦、朴庆植,考古领域的李进熙,经济学的高升孝;哲学的许万元,文学领域的作家金达寿、李恢成、高史明、金鹤泳、郑承博、张斗植、金石范,诗人金时钟、姜舜,评论家吴林俊、安宇植、尹学顺等等。

#### 【11】

据吴林俊自己的序言,这个题目是编辑部所加。(《在日朝鲜人》潮出版社,1971年,5页)

\*

接下来是李恢成。众所周知,他的初期作品是以从桦太的撤回体验为题材的。但是我们必须看到,这决不是严格意义上的“撤回”。日本战败后,在海外的660万名军人、军属以及一般国民返回日本,这被称为“撤回”,但是对于从战败那一刻起已不再是日本国民的滞留海外的朝鲜人,并没有给予“撤回”日本的资格。事实上,《重上旧路》的主人公一家是靠着假护照辗转到达日本,想从九州坐船回朝鲜半岛,却因为假护照而被关进大村收容所,后来随着半岛局势恶化打消了渡海的念头,在北海道定居下来。(与历史事实相对照的话,这故事略欠严谨,与李恢成自己的实际经历也不吻合,但体验的内容应该说是大体一致的。)当时主人公的祖父和嫂子留在了桦太,这也形成了该小说的另一个主题,即桦太残留朝鲜人问题。

战败后,根据《美苏撤回协定》,在桦太的约30万日本移民从1946年到1949年之间相继回到了日本。但是在1910年以来的殖民地政策和1930年以来的战争政策下移居桦太的约43000名朝鲜人,却绝大多数被留在桦太,成了名副其实的“弃民”。

从“撤回”的整体情况看,战败时滞留海外的660万日本人到1946年有约500万,到1953年有约630万人回到了日本,之后撤回也一直在小规模地继续,而且日本政府对撤回工作和撤回者一贯采取着保护政策。<sup>【12】</sup>但是,当初作为大日本帝国的臣民被强制移民的滞留朝鲜人战后却遭到了遗忘,在东西冷战与国际政治的夹缝中一直被无视至今。这和作为国家政策至今还在执行的“寻找中国残留孤儿”以及在大众传媒上沸沸扬扬的北朝鲜“日本妻子”归国问题等,形成了鲜明的对照。

另外,在战后日本流传的“撤回”体验,几乎全都是归国之际经受的辛苦与挫折之类。也就是说,“撤回”是作为“受害者”的故事被讲述、流通、共有的。这些体验自然有其真实,但在这些故事里,自己曾是殖民者的“记忆”被彻底遗忘了,或者说得再严重一些,自己曾是“加害者”的事实遭到了否认。但是,李恢成这位战败后只能以偷渡方式回到日本的旧殖民地的居民,这位身上刻着朝鲜和桦太双重殖民地体验的在日朝鲜人,却在连“撤回”的记忆也逐渐模糊的高度经济增长期的日本社会中,开始讲述一直受到“撤回”

【12】

参照《世界大百科事典》(日立デジタル平凡社,1998年)梅田欽治执笔的《引き揚げ》项。



话语压抑、隐蔽的“历史”。

\*

让我们把话题转到高史明的《当夜色染暗时光脚步的时候》。这篇小说讲述的是日本共产党的“五〇年问题”(准确地讲,应该是至1955年之前在日朝鲜人从日本共产党退党或被迫退党的各项问题)。为明确起见,我应该声明:这里要讨论的既不是日本共产党自身的历史或问题,也不是文坛上的党派抗争问题,更不是战后文学中日本共产党的问题被怎样描写的话题。我要探讨的是在战后的东亚形势这一背景下,所谓“民族问题”在日本是被如何处理的。

在进入之前,让我们首先就在日朝鲜人和日本共产党的关系作一个非常简单的梳理。<sup>【13】</sup>在日朝鲜人的社会运动、劳动运动早在1920年代就已经开始,后来因为种种原因于30年代被日本共产党吸收、合并。30年代前期是共产党战前的最盛期,当时在日朝鲜人的党员在人数上占到一成,也有人当上了干部,所以并不是小型“集团”。但共产党自身在政府的彻底镇压下从1934年起基本停止了活动,在日朝鲜人和日本共产党的实质性关系应该说是从战后才开始的。

战败后,在狱的干部们获得自由,日本共产党成为公开、合法的政党。当时的七名中央委员中有金天海在内,候补委员中也有数名朝鲜人,可以说,战后的共产党亦即日本的共产主义运动从最初就包含着(国际层面的)民族问题。但是到了1955年,在日朝鲜人总联合会(总联)成立,在日朝鲜人的运动开始从共产党独立,而共产党也开始和没有日本国籍的在日朝鲜人划清界限。这里我想提出的是,最近在日本被讨论的(或没有被讨论的)“民族问题”——它延续了战后民族问题的框架——的实质,与“五〇年问题”密切相关。

所谓“五〇年问题”,指的是战后成为日本共产党理论支柱的野坂顺三“在占领下和平解放”的方针——将美国军队定义为解放军,在美军占领下实现民主主义革命——遭到共产党情报局(为对抗美国国务卿马歇尔于1947年提出的欧洲复兴计划,以苏联为中心,由东欧各国和法国、意大利等九个国家的共产党组成)的批判,被号召要和占领军正面对抗,由是引起的共产党的内部斗争。对

【13】

有关日本共产党和在日朝鲜人的关系,主要依据文京洙《戦後日本社会と在日朝鮮人③——日本共産党と在日朝鮮人》(《ほるもん文化》9号,新幹社,2000年)。

立一方是对共产党情报局的批判以《所感》的方式表示异议的主流派“所感派”，另一方是赞同共产党情报局的非主流派“国际派”。但当中国共产党也表示支持共情局对日共的批判后，日本共产党遂发表了呼吁“全面讲和”及“建立民主民族战线政府”的声明，转向与占领军的正面对抗。（事实上这段历史非常错综复杂，但在这里没有进一步详述的余地）另一方面，占领军开始通过所谓“赤色清洗”镇压共产党，而共产党则走上了“燃烧瓶斗争”、“山村工作队”等后来被称为“极左冒险主义”的军事路线，直到该路线在1955年第六次全国协议会上被撤销。当然，在这段历史的背景中，后来导致东西冷战激化的朝鲜战争（1950年6月25日爆发）也有着密切关联。而为数众多的在日朝鲜人党员则在共产党的内部对立和政策的翻来覆去中饱受捉弄。

可以说，高史明《当夜色染暗时光脚步的时候》的主题之一，就是1950至1955年之间遭到共产党内部对立捉弄的朝鲜人在“民族问题”上与日本人之间的“隔绝”。例如，作品有如下场面。当一个在日朝鲜人党员，对另一个忠实于共产党方针的在日朝鲜人党员表示不赞成时，党机关报针对这名对党的方针表示异议的在日朝鲜人登出了下述文章：“很多朝鲜人也正在切身体会到，为日本的民族解放民主革命而战斗，正是打破美帝和李承晚的战争和奴化政策、夺取朝鲜民族的光荣统一和独立、为世界和平做出贡献的全民族课题。这一民族性课题，如果只局限在狭隘的小资产阶级的民族主义内部，那就绝没有实现可能。”对此，那名朝鲜人这样回答：

从这儿，我反而感到了以前把我们当成殖民地的日本人那种狂妄自大。在不承认民族主体性的地方，真能产生所谓国际主义吗？看上去在说国际主义，其实有的只是民族主义，并且是旧宗主国式的。而且，日本的党对此连一点察觉都没有。我感到恐怖的就是这个。他们是不是真能理解国际主义，其实就看他们对现在受美国占领的痛苦，能在多大程度上和以前自己曾是占领者、侵略者的事实联系到一起考虑。<sup>【14】</sup>

【14】

高史明《夜がときの歩みを暗くするとき》，筑摩书房，1973年，138页。

我从这里得到的启发是：由于美军的占领，日本的“民族问题”难道不是在对过去的殖民地统治问题未作清算的情况下，就转移

到“民族独立”问题上去了吗？也就是说，从“民族独立”的立场对战后的美帝国主义进行批判，或者作为其反面的对美国式民主的追随，这二者事实上缔结了一种共犯关系，同样发挥了忘却自己的殖民地统治的作用。过去的殖民地问题，在体制一方是通过反共意识形态和民族自立式的“民主主义”（以及天皇性的维护），在反体制一方是通过对抗美国帝国主义和反共意识形态（以及天皇性）的民族自立主义，共同遭到了压抑。当然，日本“过去”殖民地统治的事实并没有被否认，亚洲各国战后的殖民地解放运动和独立运动也是被肯定、被支持的，但是在当时的“民族”问题讨论中，却无法让人感到与日本近代化以来抱有的民族问题的有机结合。事实上，在日本共产党决定走军事路线的1951年第四次全国协议会上，在日朝鲜人的定位竟然是日本国内的少数民族（！）。

在这种状况下，只有竹内好在《近代主义与民族问题》（1951年）中，还算提出了日本的近代主义致命性地欠缺民族问题，从而对日本共产党做出了批判；但是他的批判中只有中国共产主义革命的旁证，而对朝鲜半岛的历史和状况却完全漠视，所谓“将民族纳入思考的过程”也只能以抽象、空虚告终。

当1955年，日本共产党名副其实地成为由日本人组成的、为了日本人的共产党之后，所谓和平共处五项原则（互相尊重主权和领土完整、互不侵略、互不干涉内政、平等互利、和平共处）的理念逐渐成为时代思潮。在这样的时代中，国际和平被直接等同于国民国家间的自立和共存的问题，而不具备国民国家主体资格的在日朝鲜人不得不落入了国家的缝隙（inter-national）中。

\*

最后我要讨论的是金鹤泳，他一贯关注的正是 inter-national 式“主体”的问题以及“无法成为主体”的自我意识的问题。在他的初期作品中，“口吃”是重要的主题——无法交流的状况作为“主体性”名副其实的欠缺，并与民族主体性的欠缺彼此牵连而得到描写。

我如今正扭在一起作斗争的敌人，不是日本或美帝国主义。当然它们也是敌人，从来没有变。但对现在的我来说，最直接的敌人是在最接近我的地方，也就是在我的身体里横行

【15】

金鹤泳《僵硬的嘴》，收入《金鹤泳作品集》作品社，1986年，23页。

霸道的这个口吃。得先把这个将我诅咒、囚禁在自己内部的口吃打破、驱逐了之后，再去对付外面的敌人。何况对我来说，克服口吃、与之战斗，在自我形成的路上，是一道没法绕开的关口。……【15】

当别人对我不停地强调民族意识和爱国心时，(中略)我会感到一种和从前的日本军国主义帝国主义式的爱国主义只隔一张纸的狭隘民族主义、自私民族主义的臭气。而“社会主义的爱国主义”这个词，在我混乱而迷惑的目光中，又像是一个带有奇特矛盾的自我合理化的诡辩……

然而这一切，是否都不过是“民族意识丧失者”的特殊感觉呢？

值得注意的是，这里所说的民族主义，指的应该是以东西冷战构造下的国民国家的逻辑为前提的东西。在金鹤泳的初期小说中，一方面批判日本和美国的帝国主义，另一方面，也显示了对这种和帝国主义一母同胎的排他民族主义的不满，显示了在这种逻辑下永远无法成为“主体”的在日朝鲜人的存在。当然，这一点并不止于金鹤泳，而是被日本共产党和朝鲜总联这些政治组织排除的同时代在日朝鲜人作家的共同特征。

### 民族与阶级、民族与性别

在前文中，我将1970年代前后出现的在日朝鲜人作家的几篇作品，通过以国际关系为背景的“民族”问题进行了考察。但需要注意的是，这些“民族”主题并不单一，而是多以复合的形式出现。例如“阶级”的问题，在如今的日本社会中阶级变得不再清晰可见，这也许是高度经济增长所带来的，但是在70年代前后出现的在日朝鲜人作家的许多作品中，我们可以看到从殖民地时期到解放之后，一直与贫困、劳作为伴的在日朝鲜人社会生活中的各种问题投下的浓重阴影。或许可以说，被日本“战后派”文学遗落的殖民主义日本内部的“伤痕”，在这里才得到了描写。

本来，从1950年代开始的在日朝鲜人的社会运动就是从劳动运动开始的，而从20年代到50年代中期指导了共产主义运动的列宁主义，又只把民族问题看作是无产阶级革命的一部分，所以在

日朝鲜人的社会运动与共产主义运动的结合有着必然性。30年代在日朝鲜人之加入日本共产党,也是根据当时共产国际(从第一次世界大战后到第二次世界大战中期指导了国际共产主义运动)的指示。由于30年代后日本共产党实际上停止了活动,这一方针在解放后也被继续沿用,但对于在日朝鲜人中的左倾知识分子和运动人士来说,阶级斗争不可能离开民族解放存在。事实上,高史明《当夜色染暗时光脚步的时候》中出场的在日朝鲜人,正是因为无法成为民族主体的强烈意识从反面唤起了阶级斗争的意识,才加入共产党的。

在这个意义上,李恢成《重上旧路》、郑承博《赤裸的俘虏》、金泰生《骨片》等作品强有力地描画出的在日朝鲜人的生活,应该可以细分为被殖民地人的“阶级”问题。当然这些作品并非按照马克思主义的“阶级”观点写成,或者不如说正因为没有设置意识形态的前提,这些出色的作品才得以出现;但是即便如此,这些作品聚焦于在日朝鲜人的“生活”应不是偶然。因为在这些作品中,战后遭到遗忘的殖民地人战前、战后的“生活”才是真正的主人公。

另外,尤以金鹤泳的作品表现得比较明显的另一个特点是,民族问题往往通过朝鲜人和日本人的恋爱、结婚等两性关系、家族关系的角度形成主题。在《僵硬的嘴》中,和主人公在日朝鲜人同是口吃者的日本人好友选择自杀,与过去的一段经历有关——他的母亲一直受到他父亲的暴力,在这过程中与家里雇用的朝鲜人发生了感情,最后朝鲜人被其父打成重伤,其母则自杀而死。在《游离层》(1967年)中,青年主人公因为是朝鲜人的缘故(不愿有“混血儿”的孩子)而被对象解除了婚约,他自杀的哥哥也是因为对方女性的父亲有从朝鲜撤回的经历并憎恶朝鲜而遭到反对,导致恋爱失败。在《酒精灯》(1972年)中,则是在日朝鲜人的姐姐与日本男性恋爱,因为不堪父亲基于民族主义情绪的反对而离家出走,与恋人私奔。在李恢成《为了伽椰子》中,身为在日朝鲜人青年的主人公与身为在日朝鲜人家庭养女的日本女性陷入满是苦恼的爱中。上述日本人与朝鲜人之间的恋爱、结婚,与其说是国籍不同、民族相异造成的障碍,倒不如说是殖民主义的遗制将人们彼此规定的结果。例如郑承博《被追赶的日子》(1971年),虽然写的是殖民地时期的故事——一位在日朝鲜人青年与日本某个小村落发生了联系,在和村人的交往中收到村长女儿来信,而只因为写了回信

就被赶出村子——应该也包含在上述问题中。殖民地主义(的遗制)不仅反映在国际政治(international politics)中,而且原封不动地反映在日本国内的政治(national politics)乃至在日朝鲜人家庭的政治(domestic politics)中。只是我们必须注意到,上述民族问题,在以上这些在日朝鲜人作家的创作中,始终是从男性的视点描述的。也就是说,在故事中女性的“主体性”始终呈缺席状态,民族主体的“问题”只出现于男性主体。与这一时期在日本被可视化的在日朝鲜人作家几乎全是男性相对应,女性遭到了彻底的边缘化。

### 被反复的“战后”——例如 50 年代、70 年代和 90 年代

以上,虽然有所局限,我们对 1970 年前后出现的在日朝鲜人作家的作品进行了一番考察。我认为从中可以抽出如下特征。在 1970 年前后出现的在日朝鲜人作家的作品中,从解放前后到 50 年代发生的各种问题多有所反映,不论是明示还是暗示,它们提示了对战后从未成为审视对象的殖民主义、帝国主义进行重新审视的视点。也就是说,在描述“后殖民”的问题时,将过去与现在的殖民主义、帝国主义相结合,进行了再解释、再叙述。换言之,通过照射“后殖民”的问题,使战败后在日本社会一直遭到压抑、隐蔽的殖民主义和帝国主义重新显现了出来。

另外,这些在日朝鲜人作家的作品虽然不时流露出浓重的民族统一主义或分裂主义的色彩,但对于东西方冷战构造所产生的排他民族主义或更准确地说是国民国家主义,则总是保持着一种紧张关系。帝国主义与民族自立主义在当时几乎是绝对性的二元对立,但正因为他们是被置于国民国家夹缝中的存在,所以反而能思考、关注二元对立关系的“外部”,能将“现在”与“现实”差异化、细分化。虽然这里在性别问题上存在着决定性的不足……

最后,让我们回到最初的问题,“为什么‘在日朝鲜人文学’会在 1970 年前后出现?”回顾当时的世界形势,可以发现 1970 年前后东亚的状况发生了巨大变化。1965 年韩日条约、1971 年中华人民共和国加入联合国而台湾退出、1972 年冲绳回归日本及日中共同声明。此外,在日本这边,如 1964 年东京奥运会、1970 年大阪万国博览会所显示,这也正是战后日本凭借经济高度增长,逐步重新参与国际社会的时期。当然在其背景中,也有因越南战争而大量丧失政治、军事威信,并导致美元力量削弱的美国,为恢复在世

界政治中的主导权,采取了重建多元化时代秩序的缓和政策,并随之带来了冷战的相对稳定化。

另外,从文学(史)的角度看,这时期活跃在日本文坛的是所谓“内向的世代”,亦即被看作“只在自我和个人状况中寻找自己作品真实感”的“脱意识形态世代”(小田切进)的日本人作家们。当然这种表面化的命名及作家划分容易存在问题,但无疑在这一时期,被称为“战后派”的文学的真实性、实践性已经失效,“战后文学”迎来了大的转换期,同时也显示出此前的“战后”正在结束。

于是正是在这一时期,1970年前后的在日朝鲜人作家们作为对“战后”的慢性终结以及世界和日本的和平假相的“抗议”出现了。并且,正是通过处理该构造最早出现的“解放后=战后”至50年代的问题,而得以重新质问该构造的起源,并将日本社会中共有的关于“过去”与“现在”的历史表象体系置于审视的对象。从这一意义上来说,在日朝鲜人亦即旧殖民地人的“战后文学”是从1970年前后开始出现的。

细想之下,1970年前后在日本社会还是另一个“抗议”出现的时期。1965年兴起反越战运动,1968年开始大学斗争,70年代发生了后来被称为过激派的教派的阴惨事件。对这些事件的内容和历史作评价超出我的能力和篇幅范围之外,但是这些日本社会中的“抗议”动向,在重新审视“战后”这个意义上,无疑与新世代的在日朝鲜人作家的出现相连动。虽然对该“出现”的意义被归结为所谓“在日朝鲜人文学”范畴的“发现”与“认定”这一点上,我始终深感疑问……

到了90年代,东西方冷战格局结束,全球化不断进展,日本文学作为国民文学的制度性成立也遭到暴露。出现了リ一匕英雄这样的日语非母语的日语作家、水村早苗和多和田叶子这样双语使用者的日语作家之后,一方面作为国民文学的日本文学已被宣布破产;另一方面“在日朝鲜人文学”也被某些人说成“应该看作由所有‘在日’者们创作的‘日语’文学中的一种”<sup>【16】</sup>,似乎正在成为历史。但是,既然“在日”这个词一直以来在使用时带有在日本的居留民的意味,那么无视其中的根本原因即殖民主义,而进行这种非历史性的历史化,必须受到彻底的批判。在此我无法深入这个问题,但是下面几点是无论如何强调也不为过的:在日朝鲜人作家的“文学”正是作为对单方面历史化的抵抗与异议而书写的;如果

【16】

川村湊前书,301页。

说“在日朝鲜人文学”这一范畴有某种意义的话,那正是因为对彻底压抑东亚的过去与现在——毫无疑问那与帝国主义和殖民主义的“过去”与“现在”密切相关——而构建起来的日本社会共同的历史表象体系,在日朝鲜人文学始终发出着不同声音的缘故。

\* 译者按:考虑到中文读者的需要和篇幅问题,对本论文的原注有所删节,特此说明。



# 洞窟唤起的冲绳战记忆\*

◎屋嘉比收 著 李文茹 译

\* 冲绳战:二次大战末期在冲绳岛和其周边离岛,日军和美军进行激烈的交战。开始于1945年4月1日美军从冲绳岛登陆,持续到6月23日军司令官、参谋长等自杀后结束。岛上共有十几万人战死。

## 一 引 言

1991年8月,金学顺(1924~1997)是首位以真实姓名,在韩国汉城指控,曾在太平洋战争时受日军强迫从事“慰安妇”工作。继此之后,曾被日军侵略占领的东亚各国的“慰安妇”受害者纷纷站出来,对战时日军所犯的罪行提起告诉。以“慰安妇”受害者身份报名而出的,光在韩国就有161人;全东亚有数千人。此外,要求日本政府谢罪赔偿的战后赔偿审判,也相继地被起诉,至1998年2月为止,在日本共执行了47件审判。

徐京植指出,从对日本提诉战争受害的角度来看,金学顺的控告是决定这10年“证言时代”的重要事件,而这件事所代表的意义如下:“在东亚,战时的受害‘记忆’也跟着被唤醒,在这之前被压抑发出声音的‘证人’们开始一同站了出来。这可说是在日本与东亚的前史中未曾有过的新局面。”<sup>【1】</sup>

借由提出关于战争受害的“证言”来迎接新形势的时代,身为战后世代的我们,能如何地在日本和东亚的历史里,描述关于冲绳战的记忆呢?而且在这种情况下,我们应该在日本和东亚的战争记忆里,继承冲绳战记忆的哪一部分且如何地继承呢?

本文中,在了解上述的情况(译者注:“证言时代”)后,将其与冲绳战中被当作是悲惨现场而赋予象征性意义的洞窟(gama,天然洞窟)连接,然后探讨在这时被唤起的三种关于冲绳战的记忆。接着从战后世代的立场,思考在日本和东亚的战争记忆中的冲绳战记忆问题。

### 【1】

徐京植,高桥哲哉《断绝的世纪 证言时代——关于战争记忆的对话》,日本:岩波书店,2000年,第3页。

## 【2】

去年5月(译者注:1999年)开馆的八重山平和纪念馆,也发现了未经监修委员会许可,任意变更展示内容的事实,县事务局也遭受相同的批评或抗议,最后又改回监修委员会的立案。

## 【3】

重新开馆的平和纪念馆,关于英文版展示资料说明书不完备之处,已被 Tessa Morris - Suzuki 指出,之后经由媒体报道得知,约50份英译本中,有40份左右有遗漏或翻译错误等不妥善之处,目前正在积极修改中。(《冲绳时代》2000年4月19日)。

## 【4】

关于冲绳县新平和纪念馆和八重山平和纪念馆的变更展示问题,去年年底,冲绳县内发行的两家杂志社编辑专题报道。一是冲绳县历史教育者协会编辑的《历史与实践》第20号《和平纪念馆问题特辑·不可扭曲历史的真实》,另一个是新冲绳论坛《Keisi 风》第25号。因为资料馆问题在本土杂志里几乎都没被报道,所以两家杂志编辑都着重评论、报道事实经过记录。前者在资料、事实经过记录都很充实,后者从各种观点探讨资料篡改问题。特别是《历史与实践》中,收录“资料馆展示内容变更一览表”、“资料馆问题日表”、“新闻记事目录”等资料,所以可以掌握整个事情经过。根据这些资料可知,从6月23日到11月20日为止,包括当地报纸社论或专栏等,关于新资料馆问题的相关报道共有502则、评论71则、读者投稿156则。光从数字来看也可得知,资料馆问题在冲绳县内引起很大话题。《历史与实践》也收录了数则监修委员会提出的论文,其中代表性的论文有《新冲绳平和纪念馆展示内容变更的经过和问题点》(《历史学研究》第733号)。

## 二 新平和纪念馆问题所提起的问题点

今年4月(译者注:2000年4月),冲绳县新平和纪念馆(Okinawa Prefectural Peace Memorial Museum,以下简称为新资料馆)开幕。<sup>【2】</sup>如同开馆后到现在,还是有些问题被指出来一样,<sup>【3】</sup>从去年开始,关于新资料馆的编辑态度方式、展示内容等方面,被提出很多质疑,而且在县民之中也造成很大争议。去年8月,透过媒体报道得知一项事实:在新资料馆的展示制作过程中,被委托监修责任的监修委员会所通过的方案,被县事务处当局在未告知监修委员会的情况下,做了大幅度的修改。由这件事得知,县事务当局擅自更改监修委员会承认、通过的展示(叙述)案件中关于叙述内容的部分,另外做成“画线更改”(新旧对照表。译者注:在原文需更改处画上横线,但还可清楚地看到原文)文章的事实,而且这些大幅的窜改工作都是暗中秘密进行的。县当局更改的内容涉及很广,其分量若用A3用纸计算的话有41张,更改部分也多达222处。从“画线更改”的文章中可知道一项事实:县当局是有组织且全盘地变更、窜改展示内容。<sup>【4】</sup>事发之后,县当局被追究说明真相,但当局的解释,即使在事实说明会的时候也是颠三倒四,完全没有提出具说服力的说明,因而受到县民强烈的抗议及批评,结果最后又重新改回监修委员会承认的方案。

关于县当局对于展示内容的窜改或变更的议论中,成为巨大焦点之一的是:在冲绳战时被当成避难壕沟的洞窟(gama)中所发生的日军将枪口朝向冲绳县民问题。

为了表现洞窟中日军强制驱逐或屠杀冲绳居民的事实,监修展示编辑工作委员会根据冲绳战相关的询问调查或研究成果,批准采用“日军站着将枪口朝向冲绳居民,强迫哭泣的幼儿闭嘴”的构图。但事后根据报道得知,模型制造过程中,县当局要求承包商变更监修委员会认可的构图——持枪站立的日军,并下订单制造未持枪支的人偶。之后,从县的内部文书得知,为县知事三首长举办的说明会,是造成事务当局实行变更展示内容的转机,所以县知事三首长参与变更展示内容的事实被揭露出来。根据县内部文书得知,在事务局对知事三首长说明新资料馆展示内容时,因为知事以下的一席话,事务局内部开始重新检讨监修委员会的提案。以下为知事的发言内容:

虽为事实,但是内容不可太过于抗日。

冲绳只不过是日本国内的一个县,所以不得不考量日本全体的展示(叙述)。

此外,其他相关报道指出,对于监修委员会关于展示内容的企划案,知事说:“违反国策的展示方式令人感到质疑。”但在事后的说明会上,知事否认曾说过“违反国策”的发言和曾提出过任何具体关于变更展示的命令,他在说明会上只叙述感想或意见,并未清楚地提到包括谢罪等责任所在。

新资料馆问题,因为还包括县当局在事务执行上的瑕疵,所以被简化为主要是行政手续上的问题。但不待说明也知道,这问题提出了关于冲绳战记忆的重要的历史认识问题。

日本社会人口构成中,战争体验者所占的比率年年下降,现在战后世代已仅占全体人口约8成左右。因此,在今日社会思考战争问题时,成为重要课题浮现出来的,不是“战争体验”而是“战争记忆”问题。这背景之下,横跨着非体验者要如何思考、继承战争问题,从这观点来看,“战争记忆”问题成为重要讨论对象。即使在冲绳,站在非战争体验者的战后世代立场来看,要将冲绳战记忆的哪一部分、以何种方式继续传承叙述,成为重要课题浮现出来。

关联“战争记忆”的重要问题——日本国民的“公共记忆”(public memory),今日又再度被提出来作讨论对象。思考国族主义(nationalism)和记忆的问题时,即使到现在,恩尼斯·瑞南(Ernest Renan)的名著《何谓国家?》(Que Es Una Nacion,1887)<sup>【5】</sup>还是被作为基本的典范。瑞南在他的演讲中强调,所谓的国民,是以“共同记忆”最为依据的同时,“忘却”许多不被共有的记忆。依据瑞南的说法,“忘却”虽然是为了创造国民的根本因素,但他指出,这同时也是“历史的误谬”,而所谓“历史的探求”就是将“历史的误谬”揭露出来。

此外,根据 Fuzitani Takasi 的说法,“公共记忆”不是借由国民公平地参加理性、开放的共同讨论中诞生形成,而是透过交涉和斗争过程,并且同时伴随排除或暴力行为,借由权力和利害关系所形成。而他也指出,在这关系下形成的“公共记忆”中,存在着被压抑和边缘化的战争记忆。<sup>【6】</sup>

这些论点显示,所谓日本国民的“公共记忆”,是以国民“共通的记忆”作为依据之同时,借由压抑和边缘化某种记忆,或是借由

【5】

Renan Ernest (1887)  
*Que Es Una Nacion?*  
日译:《何谓国家?》鹤  
饲哲等译,日本:In-  
scriptg社,1997年。鹤  
饲哲《勒南的忘却 亦  
或是“国家”和“历史”》  
(小森阳一、高桥哲哉  
编辑,《超越国家·历  
史》,日本:东京大学出  
版会,1998年)。

【6】

Takasi Fuzitani《关于  
公共记忆的斗争》(《思  
想》,日本:岩波书店,  
1998年8月,第3页)。

“忘却”所形成的记忆。

姜尚中认为,日本国民的“公共记忆”(译者注:关于太平洋战中),原本是被理解为拥有各式广泛的加害和受害的战争记忆,但随着战后发展,演变成“日本单一民族的记忆”,在“唯一核爆受害国”的固定说法下被叙述。这意味着战争记忆变成,不是借由与其他亚洲各国共有的方式,而是借由忘却和隐瞒的方式,被叙述成日本国民的故事。姜也指出,日本国民的故事,就像是冲绳基地问题所象征的一样,是以切除边缘部分的“本土”(译者注:相对于离岛的冲绳,日本本岛被称为“本土”、“内地”)作为历史的中心,来让大家讨论。<sup>【7】</sup>尚不待姜的说明,我们可以说,许多关于冲绳战的事实,几乎都从日本国民“公共记忆”里被忘却;或是即使有被记得的部分,也总是被以固定的说法传述。所谓关于冲绳战的固定说法,可以这么说:冲绳战总是被叙述、记忆成冲绳居民为了保卫日本国土,付出崇高牺牲精神的抗争。而关于冲绳战多样化的记忆,几乎都从日本国民的公共回忆(public memory)中被排除、忘却。

【7】

姜尚中《两个战后和日本》,日本:三一书房,1995年,参照《前言》。

在冷战结构崩溃、准备迎向战后50年左右开始,对于日本国民的“公共记忆”,从国内外对这“忘却”的记忆重新提出几项课题。这些课题是指像本文开头提及的“从军慰安妇问题”、关于在日朝鲜人—韩国人诸权利问题,还有与战后冲绳基地问题相关的关于冲绳战多样化战争记忆的问题。

思考冲绳战记忆时,方才在新资料馆问题中,被热烈讨论且成为焦点之一的问题——日军将枪口朝向冲绳居民,显示了重要的问题点。也就是说,日军将枪口朝向冲绳居民的问题被重新提及表现了在日本国民公共记忆的固定说法中被排除、隐瞒的冲绳战记忆。如前面所述,冲绳战在日本国民的公共记忆中,被记忆、固定地叙述成:冲绳居民为了保卫国土,不惜付出牺牲精神的抗争。但在日本国民关于战争的公共记忆中,并没那么容易就可以包容接受各式各样关于冲绳战的记忆。这点从这次资料馆问题中成为焦点的问题——日军将枪口朝向冲绳居民的问题中,明显地表现出来。

日军将枪口朝向冲绳人民的问题,至少包含以下两个论点。一是日军屠杀冲绳居民(民间人)的事实。就像是从日本(军人)对冲绳(居民)的画面当中可看到的一样,我们可以指出,在这画面背景里,存在着关于近代日本“国民的历史”中歧视冲绳之课题。另一点,是国家军队屠杀自己国民的事实。冲绳战体验中,绝对无法

抹灭的记忆,是军队屠杀民间人的事实,从这点也可看出国家屠杀归化国民的事实。当思考如何认识冲绳战时,如何思考上述这两个被包含在日军枪口问题中的论点,当然成了重大的分歧点。

对于日军将枪口朝向冲绳居民的问题,我们被迫思考,要如何地面对包含在这问题中的两个论点。对于这两个论点,目前有以下两种完全不同的对照主张。第一点,象征性地从前面引用冲绳知事的发言——“不可太过于抗日”,“不得不考量日本全体的展示(叙述)”——表现出来。这动向是打算由冲绳方面进行更改对冲绳战的认识,来填补日本国民关于战争的公共记忆。相对于此,另一动向,是针对日本国民的战争记忆中被排除掉的冲绳战部分——例如,握枪的日军像象征的日军屠杀冲绳居民(民间人问题)——问题,再度思考这问题包含的意义。从这动向可以确认,要如何在新资料馆里,展示站着将枪口朝向冲绳居民的日军像问题,即使在思考日本国民的公共记忆和冲绳战记忆的关系时,也提出了重要的问题。

在日本国民关于亚洲太平洋战争的公共记忆里,日军于冲绳战时屠杀冲绳居民(在野人士)的事实或是国家军队杀害自己国民的事实,在冲绳战记忆中被当成令人觉得不想直视且不舒服的记忆,因而被排除、遗忘。但在今天,若是排除、隐藏站着将枪口指向冲绳居民的日军像,那就无法思考多种关于冲绳战的记忆。这是为什么呢?因为我们可以说,也正是站着将枪口朝向冲绳居民的日军像,才可被当作是表现冲绳战的事实真相,而大多数的冲绳居民也对此抱有真实感触。<sup>【8】</sup>

就如冈本惠德提及这方面问题时,他提出所谓的记忆,仅在和现在交接的地点上才具意义,而且无可避免地有个故事存在。能确保记忆准确度的,是从说者和听者的关系中产生的真实感受。<sup>【9】</sup>从这点我们可以指出,因为日本和冲绳不同的历史背景和战争经验(译者注:原文为“场所性”,指冲绳和日本本土各有着不同的太平洋战争体验等)、不同的地理位置(译者注:原文“位置”,指实际地理位置),所以对冲绳战的真实感受方式也不同。而不同的真实感受,在思考冲绳战记忆时具有重要意义。正因如此,主张冲绳有着与日本相异且根源于仅在冲绳才有的真实感受(译者注:原文“场所性”和“位置”)这件事很重要。对于站着将枪口朝向冲绳居民的日军像,我们不可以将其当作是表现冲绳战真实记忆而排除、隐藏,最重要的是要不断地想起这日军像所提及的问题。

#### 【8】

琉球新报社和每日新闻社,针对引起热烈讨论话题的冲绳县平和祈念资料馆问题,进行舆论调查后,公开以下的询问和结果。询问“展示方法如何较好?”结果回答“应将冲绳战实际状况传达出来”的人占80.5%,占最高人数;回答“有必要想办法不要太强调残忍性”的人占8.5%;“展示方法最好不要成为反国家性质”的人占7.4%;回答“不知道”的人占3.6%。此外,关于回答“应将冲绳实际状况传达出来”的这项中,表示并不支持县政的人占95.2%。即使支持县政的人之中,回答“应将冲绳实际状况传达出来”的,也占有72%,这数字远远超过回答“不要太强调残忍……”和“不要成为反国家性质的……”等加起来的15.9%。(《琉球新报》,1999年11月12日)。

#### 【9】

冈本惠德、屋嘉比收对谈《揭开资料馆问题》(《Keisi 风》第25号,1999年12月)。

要感受冲绳是悲惨战场的真实感时,冲绳战场曾是地面战的事实有着决定性意义。这点可从千篇一律的说法——即使到现在大家说到冲绳战时,还是会以“日本国内唯一的地面战”(译者注:太平洋战争时)这种方式描述——看得出来。但是关于日本国内仅有的地面战一说,因为除此之外还有在硫黄岛等的战役,所以事实上是不正确的。但这说法所包涵的问题性,不仅是与事实相违而已,还包括“想以国家结构单位划分扩及亚洲太平洋地区的战争”这种认识结构。更重要的是,不以国家结构的观点来认识地面战,而是将地面战当作是一项“事件”来看的观点之重要性。站在将地面战视为“事件”的观点上,可清楚地了解秋山胜所指出的论点。秋山指出:亚洲太平洋战争时,成为地面战的区域很普遍,反倒是非地面战的地方,仅有如日本本土和美国本土所代表的少数区域。<sup>【10】</sup>因此可以说,不仅是地面战经验(译者注:原文为“场所性”,指冲绳是日本国内少数经历地面战的地区),即使从“事件”的角度来看,二战时未曾体验地面战的日本本土,在东亚地区里才算是例外。由这点也可以了解,若将日本国民的公共记忆,放在东亚地区这个认识坐标轴上来思考的话,就可清楚知道,上述的记忆(译者注:冲绳战是日本国内唯一的地面战)只不过是日本“本土国民”的固定形式说法和狭隘的记忆罢了。

【10】

秋山胜《编辑后记》  
(《Keisi 风》第2号,  
1994年3月)。

包涵以上的意义,我们可以说:我们被要求,如何在过去或当下的东亚里,论述与现今的冲绳结合的冲绳战记忆——这个被日本国民亚洲太平洋战争的公共记忆里排除、忘却的记忆呢?就如Yoneyama Lisa所说,此时重要的,不仅是将冲绳战记忆视为战争记忆而“反忘却(counter-amnesia)——恢复已忘却的回忆——”,最重要的是“回忆方式,也就是说不单只是回想起什么,还有为何目的、要如何且站在什么位置来回想”<sup>【11】</sup>。相同的,Fujitani在前面引用文的后半段,提到关于历经战后数十年的今日要如何回想起被压抑的战争记忆时,他强调经验者与非经验者共同努力,创造与现代结合的“重新叙述”(renarrative)之重要性。<sup>【12】</sup>

【11】

Yoneyama Risa《关于记忆的未来化》(小森阳一、高桥哲哉编辑《超越国家·历史》,日本:东京大学出版会,1998,第232—233页)。

【12】

Fujitani Takasi 前揭论文,第4页。

活在战争“证言时代”(本文开头引用徐提过的)中,在日本和东亚的历史正迎接新的局势里,战后世代的我们应如何继承冲绳战记忆呢?我们决不能忘却冲绳战时日军将枪口朝向冲绳居民的记忆,而且要深深地记住且不断地想起。为了批判日本国民公共记忆且将冲绳战记忆与东亚地面战被压抑的战争记忆连结,关于

日军的记忆都必须再被重新叙述。为了不容许与冲绳战相关的巨大冲绳美军基地或新基地建设、改善“现状”，更为了东亚地区“记忆未来化”(Yoneyama Risa)，基于以上理由，冲绳战记忆必须要被重新论述。

### 三 奇比奇里洞窟和斯木库洞窟

和日军将枪口朝向冲绳居民的记忆不同，思考发生在洞窟中的冲绳战记忆时，位于冲绳县中部的读谷村的两个洞窟——奇比奇里洞窟(Tibitiri Cave)和斯木库洞窟(Simuku Cave)，<sup>【13】</sup>提示了重要的论点。从这两个洞窟中，可以看见冲绳居民两种相反战争体验。

这两个洞窟为居民的冲绳战经验带来完全不同的对照结论。本节里我想考察：为了将冲绳战记忆放在日本和东亚的历史和当下思考，我们可以从这两个洞窟的战争体验引导出什么结论？如大家所知，在奇比奇里洞窟避难的居民当中，发生了“强制性集体自杀”(compulsory group suicide)。<sup>【14】</sup>避难在此洞窟的139名村民中，高达60%的83人<sup>【15】</sup>死于“强制性集体自杀”，也就是父母亲将孩子或孩子将父母亲手杀害。另外，避难于距离奇比奇里洞窟一公里左右的斯木库洞窟中的一千多名村民，并没被逼迫“强制性集体自杀”，他们成为美军俘虏存活下来。思考从冲绳战中得到的教训时，居民在这两个洞窟的战争体验所带来的对照式归结，提供了富于启发性的问题。这问题点和前面提到的冲绳战记忆将日本国民关于战争的公共记忆相对化观点不同，而且在将冲绳战放在东亚地区中思考时，这项问题点也提出了重要的论点。

换言之，这两个洞窟的战争记忆，促使我们以两种回路重新思考居民的冲绳战体验。第一种：牵连到居民在冲绳战时的受害者体验，是关于“身为日本国民的冲绳县民”在东亚地区犯下的“加害者性质”问题。另一点可能性是关于从移民生活体验的观点来思考冲绳居民的战争体验，这项思考回路可开创异于“身为日本国民的冲绳县民”的方法。

尝试考察两洞窟中的奇比奇里洞窟的“强制性集体自杀”问题时，会牵涉到前述两项论点中的第一项，也就是关于“身为日本国民的冲绳县民”在东亚地区所犯下的“加害者性质”问题。这点和导致“强制性集体自杀”的主要原因有关。导致奇比奇里洞窟“强

#### 【13】

对于两个洞窟的了解认识，参考下嶋哲郎《残存》(日本：筑摩书房，1991年)。其中关于事实的部分，参考奇比奇里洞窟遗族会发行《从奇比奇里洞窟到世界 祈求和平》(1995年)，广告Yomitan第417~429号。后者两个资料，是由泉川良彦先生所提示和提供的。

#### 【14】

Norma, Field (1991) In the Realm of a Dying Emperor, New York: Pantheon Books. 日译：《逝去天皇的国家》，日本：Misuzu书房，1994年。菲尔得女士在这本书中指出，“集团自决”背景中包含“两种强制力”(第76页)：一是“两国军队的存在”；一是“(在冲绳)为了制造日本皇民，长年累月的教化训练”。同时她也提到，因为“想指出洞窟事件中的强迫和同意；加害和受害，这两者在暗中交错发挥作用”，所以使用“强制性自杀”(compulsory group suicide)这个“形容矛盾”的翻译。(第82页)。

#### 【15】

“集团自决”的83名人数是根据奇比奇里洞窟遗族会的“平和之础”调查事业，在1995年3月13日进行“再度牺牲者调查”的最后确认后，刻在纪念碑上的数字。(奇比奇里洞窟遗族会发行《从奇比奇里洞窟到世界 祈求和平》(1995年)。

制性集体自杀”的主要原因当中,成为直接动机的是两个人的发言——和村民一起在洞窟避难、拥有出征中国经验的在乡军人以及和他一起到过中国战线的从军护士的发言。这两人根据自己在战场的经验,描述日军在中国的蛮行和残忍行为。这些发言,成了引发洞窟内“强制性集体自杀”的重要动机。<sup>【16】</sup>在乡军人和从军护士关于中国战场的亲身见识的发言有着威胁力。这威胁力就是:(对冲绳县民来说)被美军逮捕成为俘虏后,日军在中国所做的蛮行和相同的惨状也会降临到自己身上。

【16】

林博史在分析塞班岛(Saipan)天年岛(tinian)——菲律宾——冲绳——“满洲”等各地“集团自决”事例时,他在指出这些事例的关联性之同时,也提出以下意见:“这些事例都是日军迎接战败时,共同发生在日本居民聚在一处的地方。日军对于亚洲民众犯下的残酷行为,成为引发日本人‘集体自杀’的主要原因,‘集体自杀’是日本侵略战争下产生的一个归结。”(林博史《“集团自决”的再检讨——冲绳战中的另一个居民像》,《历史评论》第502号,1992年2月号,第93页)。

【17】

下嶋哲郎,前掲书,第168页。

【18】

下嶋哲郎,前掲书,第172页。

根据奇比奇里洞窟生还者的证词得知,那时,这名在洞窟内的从军护士女性,取出填满药物的注射器后将家人聚集起来,将自己亲眼看见日军在中国的各项残酷行为说给他们听。据生还者说,她边说着“军人真的是以很残酷的手法杀人”的同时,一边帮忙催促要打针的家人或亲戚。<sup>【17】</sup>还有根据其他证言得知,曾到过中国参与卢沟桥事变的在乡军人说,日军在中国犯下的残忍行为,“这时轮到美军如此对待我们了”,说完后他就在奇比奇里洞窟入口处放火。<sup>【18】</sup>

这两个人根据自己在中国战场的亲身体会,所说的令人讶异的发言,在当时处于极限状态的洞窟中,成了煽动居民不安的强大威胁力。就像长久以来一直被认为现实中的冲绳战包含许多种状况一样,冲绳战时发生的“强制性集体自杀”的实际状况也都不一样。只是奇比奇里洞窟的例子中,同村庄里曾见过日军在中国残酷行为的村民证言,成为一股直接、巨大的强制力,导致身为“日本国民”的冲绳居民走向“强迫性集体自杀”,这点就如同证言所显示的一样。

要是阅读冲绳县内乡镇市史中有关战争体验的部分就会发现,和各式各样的冲绳战体验记相比较,以军人身份出征到东亚地区的体验记,在数量上并不多。而且,要是阅读被收录在体验记当中的听取调查或亲笔手记时,会感到一种出发点共通的视线。那就是:即使自己也是以一名日军的身份参加战争,但就像是“日军真的很残忍,我也曾亲眼看到过”的说法一样,冲绳出身的军人在看待战争时,几乎都不是以身为日军当事者的日本(本土)军人身份,而是以冲绳士兵的视线看待战争。以下引用两个典型的例子。

日军在 frontline 做坏事。那些本土人啊,说到工作就拿出日



本刀。甚至有人特地去买日本刀。也有很多人说,因为在中国驻扎时未曾砍过人,所以就把中国人聚集起来试砍。只是没法说出口而已,日军干了相当恶劣的事。<sup>【19】</sup>

内地人军队会揍人(译者注:殴打冲绳出身的军人),所以在冲绳人想法中认为,“要是进入军队死了的话,并不是在战场死的,而是被(译者注:内地军人)打死的”。大家应该都这么认为。而实际上日军的确这么做。(省略)日军在其他方面也干了相当坏的事。日军要出兵时,也会让在当地被称为“苦力”的民间人背东西。而且只要苦力稍微走路方式不对,日军就会用枪尾打苦力的头,不到一下苦力就被杀掉了。日本人……真不是人。几乎让人起鸡皮疙瘩。<sup>【20】</sup>

从引用文中可以看出,冲绳出身的军人,将自己的立场放在和“本土人”、“内地军队”不同位置,从这角度批判在中国犯下残酷行为的“日军”或是“日本人”。的确,没有拥有乡土军队的冲绳,因为将军人分散入营到九州各师团的步兵连队中,所以“受到和殖民地中被支配的民族相等的待遇”,更甚者,“因为方言不同,所以更受歧视”。<sup>【21】</sup>还有在其他证言中也出现过几个例子表示,中国人或是朝鲜人认为琉球人和日本人不同,所以在很多时候都对琉球人善加对待。<sup>【22】</sup>因为这些背景,所以可以理解冲绳出身的军人,即使在军队中也有着和日本(本土)出身的军人不同的感受、视线。像这类站在和日军不同位置的证言,被当成大多数出征东亚地区的冲绳军人证言,收录于县内的乡镇市史中。

但在共同体内部聚会的喝酒场合里,曾当过军人的冲绳人发言中,有不少时候都是以日军当事者立场,骄傲地叙述在中国的蛮行。关于这点,新崎盛暉叙述如下。

……加入谈话群的N先生说道,部落领班们用很得意、怀念的语气,叙述自己在中国战争从军时的蛮行。部落聚会等时候,他们常很得意地叙述在中国大陆侵犯妇女的事,同时也大胆地预言,反对部署自卫队等肤浅的斗争,不久后应该就会消失,并且一定要让它消失掉等话。这话对我来说冲击很大。在冲绳,被反复讨论的战争体验是悲惨的地面战受害者体验。但是在这样的冲绳里,也充满着其他截然不同的战争

【19】

北谷町史编辑委员会《北谷町史·第5卷(上)资料篇4北谷战时体验记录》,1992年,第692页。

【20】

《出征地的体验》(冲绳县北谷町企划课町史编辑室《北谷町战时体验记录》1995年,第710~712页)。

【21】

大江志及夫《征兵制》,日本:岩波新书,1981年,第112~114页。

【22】

参考那霸市企划部市史编辑室《那霸市史·资料篇第三卷八·市民战时·战后体验记2(战后·海外篇)》,1981年,第491,559~560页。前掲书,《北谷町战时体验记录》第696页等。

【23】

新崎盛晖《在中国思考冲绳》(《世代交替的漩涡中》,凯风社,1992年,第49页)。

体验气息。<sup>【23】</sup>

如同新崎所说,冲绳县内,除了一般被当成“悲惨的地面战受害者体验”的冲绳战体验之外,还有“充满其他截然不同的战争体验气息”。而所谓“截然不同的战争体验”是指如同日军在中国的所作所为一样,也就是日军在东亚地区所犯的残酷蛮行,冲绳出身军人也是以日军一员的身份出征到中国,而在中国犯下残虐行为的是日本军队,这是不折不扣的事实。未被收录于乡镇市史且共同体聚会时会得意地谈到关于在中国的残虐行为的那些话,是冲绳战后世代在回忆冲绳战记忆时,绝对不可“忘却”的记忆。<sup>【24】</sup>

【24】

新崎在前揭论文后半段提出很重要的论点,他指出不可否认,冲绳知识分子对于冲绳战时的受害者体验,(他们)“疏忽了努力在15年战争(译者注:从1931年九一八事变到1945年二战结束)的整个体验中,划定冲绳战的位置”。

掌握以上的文章脉络后,作为冲绳战后世代的我们,在思考奇比奇里洞窟的战争回忆时,应该可以指出以下的意见:奇比奇里洞窟的“强制性集体自杀”和日军在东亚地区的野蛮横行绝对不是没有关系的。日军在东亚地区的野蛮横行,牵涉到奇比奇里洞窟的“强制性集体自杀”。奇比奇里洞窟中关于日军在中国的残虐行为证词,直接地发挥强制力,导致冲绳居民“强制性集体自杀”。因此“日本国民”对东亚的“加害”问题,牵涉到身为“日本国民”的冲绳县民“被害”问题。身为冲绳的战后世代,要在东亚历史或当下继承冲绳战记忆时,绝不可“忘却”。“加害”是牵连到“被害”的事实。

冲绳战时,在洞窟中发生了日军残杀同样是“日本国民”的冲绳居民事实。相同的,日军在中国犯下残虐行为的证言,是导致“日本国民”的冲绳居民“强制性集体自杀”之事实。因此我们不可“忘却”,“加害”和“被害”这两个完全不同的对照性事实,被覆盖在身为“日本国民”的冲绳居民身上。奇比奇里洞窟中的居民战争体验,既包含了“加害”与“被害”这两种完全不同的面貌,也牵涉到东亚的战争体验。以上这点,正是冲绳战后世代必须在当下的东亚中,继承冲绳战记忆的重要论点。

另一个是关于读谷村斯木库洞窟的战争记忆。如前面所说的,斯木库洞窟并没发生像奇比奇里洞窟的“强制性集体自杀”,避难于此的约一千多名村人向美军投降后,成为俘虏生存下来。这结果是靠两名避难在洞窟中的村人的判断和行动所得来的。而在这背景当中,有很大的因素是根源于两人的移民生活体验。这两人在年轻时,都以农民身份移民到夏威夷。其中一人从农业转行到薪水较高的公车司机,5年后返回家乡;另一个人在夏威夷的25

年移民生活里,曾从事过多种行业。两人都在移民生活中,学习英文;扩展交流机会,也在移民地夏威夷体验美国社会生活。对他们来说,夏威夷的移民经验对返乡后的冲绳生活有很大影响。日本和美国开战时,他们对周遭的人和日军说:“日本政治家、军人难道不知道美国力量很强大吗?”“战争是为什么目的而打的?难道不是为了保护国家和人民财产吗?”等,这些话与他们的移民经验有关。战争时期,由于他们这些反日军的发言和行为,所以被村民称为“非国民”。【25】

这两个被称为“非国民”的判断和行动,将避难在斯木库洞窟的一千多名村人从美军手上拯救出来。当美军接近斯木库洞窟时,洞窟中的年轻人们大喊要袭击美军,一时间充满紧张气氛。但这两人从移民时的生活经验判断,对于民间人“要是不反抗的话,美军就不会杀人”,所以两人走出洞窟和美军交涉,结果拯救出一千多名村人。关于这类判断和行动,虽然和个人秉性方面有关,但不可怀疑,在当时的情形下,发挥重大功效的,是透过移民所体验到的外国生活,还有在这当中培养的经验智慧等,这些经验具有重大意义。【26】因此可以说,这是移民体验在冲绳战时,将冲绳从日本国家中解放的实在例子。

关于冲绳移民特征:他们在移民地的日系社会中,属于金字塔型社会构造的最底层,即使在日系社会里,基于冲绳独自的历史和文化,冲绳移民被乡土关系和血缘关系等强力的纽带绑在一起,所以被认为是富有独特个性社会组织力量的团体。这团体的特征之一被认为:“在海外接受移民的社会当中,冲绳移民知道要如何融入当地社会,所以他们有在当地生存下去的活力,也可以说他们是富移动性的国际人”。这里要特别注意被当作冲绳移民特征之一的观点——和移民地当地居民接触融洽,丝毫不勉强地就可以扎根于移民社会的样子。

此外,即使冲绳移民特征会随着移民地社会或时代背景等因素多少有所变更,但这当中令人感兴趣的,是关于菲律宾冲绳移民的特质分析。以下这点被认为是菲律宾冲绳移民特征之一:冲绳县移民被当地人称为“otro · Jap'on”(别的日本人、奇怪的日本人),被和“本土出身者”(的日本人)分别看待。这是因为和当地人友好、信赖、关系不错的冲绳移民,在日系移民社会里是处于被歧视的位置,这对同样是处于被歧视、压迫位置的当地人来说备感亲

【25】

下嶋哲郎、前掲书,第83~91,154~158页。

【26】

冲绳战时,有很多例子都是从移民地回来的人制止地区居民进行“集体自决”,他们和美军交涉,让地区居民向美军投降,因此拯救了大家。林博史在前面论文里,从冲绳县内的乡镇市史的战时体验记记录中,寻找分析这类的事例。他在论文中提出很多事例,如宫城岛、平安座岛、浜比嘉岛、伊计岛、伊是名岛、读谷村岛奇比奇里洞窟、北谷町上势头、北中城岛袋、北中城瑞庆览、宜野湾市新城、浦添市屋富祖等事例。

【27】

石川友纪《冲绳县民的移民》(今武町史编纂委员会《今武町史·第一卷·移民本篇》,1996年,第13页)。参考石川友纪《日本移民的地理学研究》(日本:榕树书林,1997年)，“第八章”，“结论”。

【28】

富山一郎《战场的记忆》(日本:日本经济评论社,1995年,第63页)。

切。因此,一般认为亚洲太平洋战争时,即使冲绳县民是敌国的“日本国民”,但他们还是受到当地人优厚保护,这点也可以从战后两者还持续维持着友好的关系中看得出来。<sup>【27】</sup>令人感到非常有趣的是,上面这一点被认为是在东南亚或南太平洋诸国的冲绳移民的特质。

富山一郎在《战场的记忆》一书中分析南洋的冲绳移民时,很有趣地论及对“冲绳人”来说,成为“日本人”这件事的意义。根据富山的分析,对在密克罗尼西亚被称为“Japan·Kanaka”的冲绳人来说,成为“日本人”这件事包含两种意思:一是贯彻帝国意识,成为意向主导者地位的“日本人”(译者注:帝国主义殖民者);另一项,是冲绳人们从支撑南洋群岛殖民地经营的劳务歧视管理中跳脱出来,成为成功者(译者注:事业经营成功者)。富山接着说,成为主导者和成功者的“日本人”,为了要同时生产、弥补差异,所以演变成对冲绳人们来说,当在推展改善生活运动时,与其说是从上面政府展开的运动,不如说是由自己自动自发推行的运动。富山指出,这时冲绳人构成了在自己内部应该要消除掉的“他者”(译者注:Other,成为日本人时,被认为要抹消掉的部分)。对于冲绳居民的自杀和屠杀事件,富山说道:“若是要能将‘玉碎’的战争记忆作为经验叙述的话,必须从如何获得他者——成为‘日本人’这件事当中,被断定应该要被消去、指导的部分——开始着手”。<sup>【28】</sup>

如富山所说的,冲绳人为了“要能将战场记忆作为经验叙述”,他们能“如何获得被断定为客体(译者注:Object)的他者”?这时,方才在引用中提到的关于菲律宾冲绳移民的特质,提供给我们很重要的暗示。也就是说,冲绳人们并不是意向要在东南亚或密克罗尼西亚作为成功者和主导者的“日本人”。冲绳人想和当地人——称呼自己“otro·Jap'on”(别的日本人、奇特的日本人)或“Japan·Kanaka”的同时,能体会同是处于被歧视和压迫立场情感的当地人——建立友好或信赖关系,才会极力想要扩展融入当地社会的意向。

上述的意向(译者注:融入当地社会)可以说和“非国民”的意向——利用融入移民地时体验到的生活经验智慧,拯救避难于斯木库洞窟的村人,像这种“非国民”的判断和行动——重叠。而且“非国民”在东亚的判断和行动,并不是为了要成为主导者和成功

者的“日本人”。“非国民”的判断和行动同时牵涉到两种立场：叙述重叠“被害”与“加害”的冲绳战记忆，同时维持“otro · Jap'on”（别的日本人、奇特的日本人）的立场。这点是获得他者——“冲绳人”抹消掉的他者——的可能性之一。

# 战后开拓与农民斗争

——社会运动中的“难民”体验

◎道场亲信 著 王雪 译

## 一 “帝国”的崩溃

第二次世界大战,正如其名“世界大战”那样,堪称世界规模的战争,同时这场战争也可称为“全体战争(total war)”。之所以称其为“全体战争”,是由于这场战争不仅在世界范围的各地战场制造出了庞大的难民群,更由此带来了空前规模的人口大移动。即使仅就东亚地区而言,产生的各种形式的难民也是难以数计的。例如,各国征集的军队、军属、俘虏;房屋、生活场所被占领或破坏了的灾民、难民;侥幸逃过屠杀的幸存者;中国、朝鲜等地的被迫随军人员、征用人员、失散者等。这场日本发动的,对中国大陆及亚洲各地的侵略战争,不仅战争中引发了大量的人口移动,伴随着日本的战败更掀起了大规模的人口“回流”<sup>【1】</sup>。

二战结束时,以波茨坦宣言规定的“日本”为范围统计,其境外回流人口、军人、平民共计 700 万人(若槻,1991,46 页)。关于这批在外“日本人”的引返计划早在 1945 年 8 月 21 日既已制定完成。8 月 30 日,制定了“外地(含桦太)包括外国迁居日本人归国应急援护措施要纲”,随即展开了输送、接收的准备工作。这样,至 1949 年 12 月为止,624 万余人被遣返回国。主要境外“日本人”分布情况参照表 1(表 1、2、3 均见文末)。

另一方面,日本国内的“非日本人”中 118 万人归国(见表 2)。但其中归国朝鲜人的统计数字被普遍认为与实际不符。据田中宏的统计,日本战败时在“内地”居留的朝鲜人约 230 万人,1946 年 3 月剧减至 647 000 人。也就是说,短短不到一年间近 170 万人归国(田中,1995,60—61)。据《冲绳县史 7·移民》(1974 年)统计,

### 【1】

若槻(1991)认为,“‘回流’是伴随战争的、特异的人口移动”。(2 页)

由“日本”返回冲绳的冲绳人为 118 000 人(冲绳县教育委员会编, 1974, 424 页), 其中包括旧殖民地、占领地的遣返者。需要说明的是, 这一时期正处于美国的占领下, 因此冲绳的返还者同时以“非日本人”“离境”的形式被记录下来。

“日本人”回流的高峰期是 1946 年。这一年约 420 万人返回日本, 其中, 由中国东北及中国的其他地区遣返的人数最多。

这是 1932 年在中国东北设立了“伪满洲国”政权以来, 日本政府政策性推进“移民”政策的结果。其目的是巩固当地的军事、治安与吸收国内的过剩人口。特别是 1936 年以后, 广田内阁立案的“满洲开拓”移民计划开始执行, 计划在 20 年间送出 100 万户 500 万人。但历史最终见证了“满洲开拓”移民计划的悲惨结局。战败前移民们被就地征兵投入作战, 之后又经历了西伯利亚扣留。军队对避难平民的掠夺与暴行不计其数, 许多人在其暴行下丧命。据《满洲开拓史》记载, 全部殖民者 226 000 人中, 46 000 人死亡, 36 000 人失踪, 11 万人生还(若槻、铃木, 1975, 70 页)。后来, 生还者的绝大多数成为了战后日本国内的开拓农民。

另外, 随着日本战败与“帝国”的崩溃, 占领区、旧殖民地自不必说, 在亚洲各地居留的“日本人”几乎全部归国, 其中也包括战前的“移民”, 形成了全面回流的局面。这些移民在战时并未能远离军事性战争行为及军事政治, 因此他们的归国, 也可看作是“全体战争”之后, “解除编制”所引起的回流。与此相反, 南北美洲大陆的“日本人”移民, 虽然战时也经历了残酷的“集中营”, 但战后却并未形成回流。也就是说, 战后东亚、南北美洲两地的“日本人”移民, 动向截然相反。那么, “日本人”向“日本”本土的全面回流, 究竟意味着什么呢? 我想这在东亚“脱殖民地化”过程的研究方面, 可说是今后应重点考察的课题。

根据冈部牧夫的定义: “为争取就业机会移居到原居住地之外的某民族国家的成员为移民”(2002, 5 页)。近代日本的“移民”, 依其移居地的不同可分为三类(同上, 8 页)。

(1) 移居独立主权国家(美国、巴西等)与其自治领(加拿大、澳大利亚等)

(2) 移居独立主权国家的殖民地、势力圈(夏威夷、菲律宾、马来亚、新加坡、东印度等)

## 【2】

冈部批判了以前的移民史的研究。以前的研究不是把(1)(2)和(3)区别开来,认为只有前者可称为“移民”(区别了“移民”和“殖民”),就是强调只有向国外移居的才可称为“移民”。冈部认为“移民”必须在(1)(2)(3)整体的关联中予以考察。“移民”与“殖民”的区别和国内移居与国外移居的区别请参照冢本(1978)、石川(1974)的著述。按照冈部的观点,“移民”的移居地即可以是“北海道”等“国内”地区,也可以是南北美洲,此外向旧殖民地、势力圈的“移民”也必须一并考察。如果过分拘泥于是否越过“国境”这一点的话,会很容易导致课题重心的偏离。不仅由越境引出的“国境”管理问题会过分突显出来,“国民”定义的重组强化(弱化)这一社会方面的问题也会被分断成“国境”内部的问题和各个“国民社会”内部的治安问题。

## 【3】

在此有必要思考一下“归还”的含义。许多“第二代”们是在亚洲各地或殖民地出生的。在他们身上存在着诸如“归还”到底有什么意义、“故乡”到底是哪里等一系列问题。由于篇幅有限,对于这些问题本稿不作评论。

(3) 日本自己的殖民地、势力圈(台湾、朝鲜、关东州、满洲、桦太、南洋群岛等)

其中(1)和(2)是日本“主权”外区域。(2)和(3)则为旧“帝国”(正式/非正式)人口“回流”的主要地区(夏威夷除外)【2】

冢本哲人(1978)指出,“外出打工主义”是近代日本移民的一大特征。移民们“外出做活、挣钱的真正目的是为了寄钱回国。他们最希望的不是永久居住在新居住地,而是衣锦还乡”(同上,192页)。在南北美洲的移民身上可以清楚看到这种观念。除以永久居住为目的的“满洲开拓团”之外,亚洲各地的移民是否都是“外出打工主义”,笔者所知有限,但无论如何,返国侨民的绝大多数都被没收了大半财产,最后作为“难民”遣返。【3】

另外,日本的战争行为制造出了大量的难民。若槻(1991)在回顾日清战争以来情况时,对东亚难民作了如下概括。

由于大日本帝国的侵略行为,返国侨民——在广义上包括在强制政策下离开原居住地而后难民化、流亡化的人们。他们的流向如下:

台湾→向中国本土(下关条约签订后)

朝鲜→向包括日本在内的世界各地(日韩合并后)

中国东北→向中国本土(“伪满洲国”政权建立后)

中国本土→向内地或香港等地(由于中日战争)

东南亚的占领地→向各地(由于太平洋战争)

流动人口的确切数字不详。据估计由于日军对中国的侵略战争而背井离乡的民众超过300万人。(333页)

不只这些,随着“帝国”的崩溃,更产生了各式各样的难民。其中,桦太的朝鲜弃民(大沼,1992)、被遗弃的“从军慰安妇”、随军军属、BC级战犯,成为“日本兵”的殖民地人(和在冲绳的冲绳人)、还有被“解放”返国,但由于生活不下去再度“偷渡”日本的朝鲜人……“日本难民”的含义必须在与诸如此类的各式各样的难民的密切关联上予以考察。他们作为“日本人”被动员随军,被迫移居他乡。但他们受到日本政府的援救而“遣返”了吗?事实是,在承认



波茨坦宣言后，“日本人”随即根据宣言被重新界定，仅限定为指定几个岛的出生者。好像只要所有的“日本人”都返回了这几个岛，“日本”与“日本人”就重归一体了，并且好像只要日本政府大力支援了这些“日本人”的“遣返”，“帝国”也就随即完成了向“国民国家”的转变了。但是，“帝国”这件外衣，并不真像一件衣服那样简单地就能脱掉。旧殖民地出生者的存在、BC级战犯、“慰安妇”，原“日本兵”……还有20世纪80年代“中国残留孤儿”们的“归还”等，“大日本帝国”制造的“难民”，和好像已经脱掉了的“帝国”外衣一起出现了。

也由于占领军司令部(GHQ)的方针，在几个岛上的“非日本人”的尽早“遣返”方针被进一步推动。1945年10月，日本政府一度承认了旧殖民地出生者的“日本国籍”和选举权，但11月马上又发布了停止其选举权的决定，这些岛屿的“日本”化进一步推进(李,1993)。旧殖民地出生者成为既非“日本人”亦非“解放国民”的“第三国人”，至今仍饱受歧视，在“脱殖民地化”历程中挣扎。此类歧视观念乃是“日本人”自己“脱殖民地化”历程的一大遗产。

其后，“难民”的发展过程成为以各种各样形式出现的暴力连续体。<sup>【4】</sup>必须将“日本难民”问题置于这样的暴力连续体中进行考察。同时，这一问题与如下事实不可分割：他们在自己成为“难民”之前，原是“难民”的制造者。由于日本战败，他们成为了“难民”，即“受害者”，但这并不能如平板的“国民史”<sup>【5】</sup>那样单纯地总结为，他们“归还”了“日本人的日本”，因而得到了“和平”。因为他们“归还”的“日本”并未将他们从“难民”的困境中拯救出来。相反，归国后的他们又不止一次地沦为了“难民”。下一节将就这一问题进行分析。

## 二 “紧急开拓”与土地改革

### 一、何谓战后开拓

二战后，在国内的人口过剩、粮食紧缺的情况下，日本政府决定实行开垦荒地的开拓政策。接收了“日本”范围以外的回流者，“日本”的状况是怎样的呢？首先，因空袭等失去家园的战争灾民

#### 【4】

关于冷战期间暴力的含义，请参见拙稿(2001)。

#### 【5】

关于这一时期的人口移动为何会让人觉得是在“国民”的封闭性空间内的移动问题，别稿中通过对《菊与刀》的分析进行了进一步的探讨(道场、2001b、2001c)。

就达到 800 万人以上。

日本全国在空袭中被烧毁的城市约 90 座。烧毁户数的数字更加庞大,全部烧毁的为 233 388 户,部分烧毁的为 110 928 户。因火灾导致无家可归的人数为 8 045 094 人,他们有的住在利用残存的金属、木材搭建起的棚户里,有的全家挤在烧剩下的房子或仓库中度日。(野添,1976,121 页)

另外,1945 年 11 月,失业者达 1 324 万人(若槻、铃木,84 页)。在此之上更雪上加霜的是 1945 年大米的歉收(桥本,1985,2 页)。那以前,“日本”本就已经粮食不足,是依靠从殖民地运入的大米才勉强维持着的。战败后,失去了运入的大米,“日本”“站到了饥饿的边缘”(同上)。面临着粮食的严重不足,政府采取了强制农家提供大米的政策,但未见成效。就在这个关头,700 万人“回来”了。这样的形势下,11 月 9 日,政府制定了“紧急开拓事业实施要领”。

实施要领的主要内容是;每五年开垦 155 万町步(内地 85 万町步、北海道 70 万町步)土地,每六年开发 10 万町步(湖面 7.5 万町步、海面 2.5 万町步)干拓地(“町”为日本传统的土地单位,每町三千“步”,约 99.17 公亩——译注),向各地派遣 100 万户开拓者(内地 80 万户、北海道 20 万户)。粮食增产的目标是,在第五年,开垦地大米产量达 935 万石,干拓地大米产量与小麦产量分别达到 200 万石和 34 万石。同时计划利用三年时间进行 210 万町步土地的土地改良(掺土、机械排水、耕地整理、田地灌溉),计划每年增产 500 万石。从“实施要领”的构想来看,它主要是为了促进粮食自给,通过鼓励离职工人、军人及其他人员回乡务农来安定民心。当时集体开拓者每户所分得的土地面积为内地 1.5 町步,日本东北地区 2.5 町步,北海道 5 町步。它谋求通过农村工业的积极引进,农村副业得到极大的开发。(战后开拓史编纂委员会,1974,308 页)<sup>【6】</sup>

【6】

“紧急开拓事业实施要领”的本文,请参见农地改革史料编纂委员会(1982)。

在此之前,依照 8 月 28 日内阁会议决定:军用地等国有财产

移交大藏省管理,并规定“把它作为战后粮食增产、其他民生安定及财政上的财源予以灵活利用”。9月24日,农林部副部长下达通告,具体提出了推进军用地开垦的实施方案(农地改革史料编纂委员会编,1982,460页)。<sup>【7】</sup>军用地中,除占领军使用的航空基地外,全部解除管制。<sup>【8】</sup>之后旧军用地的开垦工作进一步展开。这一方面配合了波茨坦宣言解除武装、解散基地的规定,一方面也是为了缓解并消除当时的粮食危机。这样,政府的“紧急开拓事业实施要领”加上已在实施的军用地开拓计划,可以说紧急开拓事业形成了系统完备的体系。但不可否认的是,由于准备工作的不足,具体实施时大幅缩小了计划数量。

野添宪治把紧急开拓政策定义为社会性政策性很强的政策(著作同前,143页)。把开垦政策作为减少国内难民的对策来实行,这是日本的传统战略。例如,江户时代的开垦政策,明治维新时鼓励失业者迁至千叶<sup>【9】</sup>、北海道,关东地震后鼓励灾民迁至北海道的政策等。这些政策都是为了救济失业者消除社会不安,也就是说都是社会性政策性很强的政策(同上)。二战期间,1941年3月的“农地开发法”在一定意义上可说是战后开拓政策的前身。它制定了国家收购土地和实施开拓事业的政策,其目的也是为了粮食增产。1945年5月31日,副部长会议通过了“北海道迁移者战力化实施要纲”,规定“京滨及其他大城市的战争灾民、迁移者”迁至北海道。这一“拓北农兵队”的构想目的也在于减少战争灾民和粮食增产一举两得(同上,108—119页)。这一政策在8月15日之后仍然继续实施,约3400万户、17000人迁移到了北海道。

“拓北农兵队”计划,原为内务省管辖事物,而“紧急开拓事业要纲”是以农林省提出的开拓构想为原形的(119—124页)。其间,10月,农林省下设置了“开拓局”(123页)。

野添对二战后期至二战后的开拓政策作了如下评述。

拓北农兵队与紧急开拓政策下的迁移,一方面的确在实施中坚持了开垦为主、土地改良为副;但另一方面,其目的是失业救济为主、粮食增产为副了。(134页)

加入开拓队伍的大多是战争灾民、失业者、复员军人、返国侨民和农家的次子、老三。<sup>【10】</sup>由于进城打工者数量的增加和外迁者

#### 【7】

“战争结束国有财产处理办法”(1945年8月28日)，“关于军用地转用于农耕地事宜”(9月24日)。农地改革史料编纂委员会(1982)收录。

#### 【8】

联合国最高司令官备忘录“关于除联合国使用外的飞机场转用于农耕地事宜”(10月11日)。同书收录。

#### 【9】

明治时期作为垦荒地区的是幕府直接管辖的牧场。明治政府在这一地区具体以“佐仓牧”的一部分“取香牧”为中心,设置了“下总御料牧场(下总皇家牧场)”。

#### 【10】

此外,还有许多退伍军人直接留在原来服役的军用地作为开拓农民进行开垦。据说这样可以得到比一般开拓农民更多的便利,比如可以使用基地的器材、储备物资等。

### 【11】

根据《农地改革资料集成·第十六卷》(农地改革史料编纂委员会编,1982)收录的统计数字,1949年向旧“满洲”输送的移民数量为143 162名,归还者中的四成也就是26 499名参加了战后开拓。旧“桦太”归还者10 154名的六成以上,6 320名参加了战后开拓。

### 【12】

野田公夫(1998)把二战后,东欧和东亚纷纷进行土地改革的这一时期称为“土地改革的时代”,并作了如下评述:“众所周知,第二次世界大战后的一个时期,以东欧和东亚地区为中心,世界各地纷纷进行了土地改革,是‘土地改革的时代’。有意思的是,不论是在有力的大土地经营地带为主的东欧地区还是在小经营地带的东亚地区,所采取的都是同一种方法。那就是分割个人所拥有大片土地,即推广小片土地的所有。这是由于这两个地区(=形式上创出小农业)都是在二战中受害最严重的地区,从政治、社会到经济全盘崩溃,人口过剩的问题和随之而来的社会不安极为严重的结果。但是,由于在经营结构上的差异,两地区虽说是采取了同样的推广小片土地所有的方法,随着各自相应的发展,其后的趋向、结果完全是不同的”(181页)。

野田还作了如下的评价。东欧具有“即使牺牲农业,也力图实现社会稳定”的特质,与此相对,东亚“在采取了分割个人所拥有大片土地=推广小片土地所有政策的同时,兼具强化小经营耕作权与维护其经营安全的双重性格”(182页)。

的返回,城市人口已呈过剩态势。城市的战争灾民和失业者向垦荒地区的迁移,同时具有通过把这批人“下放”到农村,加强城市治安的含义。但是,农村也一样人口过剩。很多人是因为生活艰难而向外移民的。因此,返国侨民再回到农村还是一样寻找不到安居之地。战后的紧急开拓就是为了给这些过剩人口提供土地、生产粮食,目的在于同时“解决”人口和粮食问题(乃至治安问题)。这样大多数“满洲开拓”移民,回国后随即加入到了战后开拓者的行列中。<sup>【11】</sup>

但是,大多数战后开拓都被认为是以“失败”告终的(笛木,1991,3页)。战后开拓是为了把过剩人口转移到农村,以“解决”人口和粮食问题,然后随着战后工业化进程,又利用它来补充工人。让农村作为过剩人口的暂时“堆放场”,战后开拓政策肩负的正是这一历史任务。其间也有许多劳动力中途流向其他产业,可正是这些劳动力人口作为边缘劳动力起着“保险阀”的作用。近代日本的“原始积累”并不是片面地在农村解体的基础上进行的,而是以战后人口迁移,暂时扩大“农村”,然后再使其解体的形式进行的。

## 二、土地改革

战后的土地改革是为了消除土地向地主手中集中所带来的农民生活的窘迫和随之而来的社会不安。土地改革消灭了地主阶级,所产生的安定的自耕农则可以稳定农业与农村的社会基础。<sup>【12】</sup>一方面,战前以来的佃农运动的历史有力说明了土地改革必要性,另一方面,增加自耕农可以更好地促进发展生产力。因此,增加自耕农的设想早已深入政府农林省官僚心中。他们从战时开始就已展开了这方面的研究,希望可以提出日本自己的自耕农创设构想(桥本,6—7页)。但是最初美国的占领军并没有把土地改革放入民主化课题之中。GHQ提及这个问题是在1945年11月之后。12月9日下达了土地改革的指令。日本政府早已在接到11月22日内阁会议决定后准备好了自己的土地改革方案。这一方案是在1938年的“农地调整法”的基础上形成的,提出了限制地主的土地所有,对不在乡地主的土地实行强制收购,地租改为用钱交纳,策划土地改革的农地委员中地主、自耕农和佃农的比例

各为五名等规定(12月28日公布,第一次土地改革)。但GHQ对这一方案并没有表示满意,在12月9日的指令中要求日本政府在1946年3月1日以前提出进一步的土地改革计划。3月,对日理事会对此方案进行了讨论,最终采纳了英联邦的提案,作为对日本政府的建议。日本政府依照此提案,把农地调整法的再修正案进一步整理成了“自耕农创设特别措施法”。10月21日,日本政府公布了此法案(第二次土地改革)(Ward,1997)。

第二次土地改革计划在短时期内大规模进行改革,提出了强制收购不在乡地主的全部土地以及在乡地主所有的超过所有限度(内地平均1町步、北海道4町步)的土地;收购价格与租种契约公文化;农地委员中佃农、地主和自耕农的构成比例为5:3:2,佃农的比例占半数等比第一次土地改革更严格的规定。

经过两年半的土地改革,194万町步的土地被解放了出来。原本几乎占土地总量一半(其中水田为53%)的租用地,土地改革后仅剩13%(其中水田为14%)。几乎所有的农民都成为了自耕农(佃农仅剩8%)。(桥本,9页)

据“自耕农创设特别措施法”(自创法)记载,开拓政策是作为土地改革的一环被执行的。“自耕农创设特别措施法”确立了解放牧场,解放未开垦地的政策。“自耕农创设特别措施法”中重要的一条是规定了禁止农地迁移。第4条明确规定:“农地所有权的转移,必须得到府县知事的许可或地方农地委员会的批准”(Ward,154页)。此外,第28条还规定:“当自耕农想要停止自耕时,政府必须根据相关法令法规,向当事者提出收购其土地要求”,也就是说成为了自耕农的农民不能任意转卖土地。1947年12月的“自耕农创设特别措施法”修正案中,日本政府为了进一步强化这一条规定,又增加了第二项条款强调:“政府据第一项条款所收购的土地,除有关规定明确指出了处理办法的土地以外,必须尽快转卖给可以专心务农的人”(古关,1977,249页)。

“自耕农创设特别措施法”以上规定的行使范围是“除有关规定明确指出了处理办法的土地以外”的、依据“自耕农创设特别措施法”所创设出的土地。也就是说是对自耕农的,不适用自耕农以外的人群。(同上)

继“自耕农创设特别措施法”之后,1952年日本政府出台了农地法。禁止转卖农地这一条,在农地法中,继续以限制转卖的形式被强调了(同上,250页)。这一限制规定在其后的农民斗争中以各种各样的形式突显了其重要性。

土地改革所解放的国有地中,皇室财产和上面提到的军用地占了相当大的比例。据1946年12月17日政府向众议院皇室典范委员会提交的相关资料,按照当时的金额计算,皇室财产约达50亿。占财产九成的财产税以“实物缴纳”的形式移交大藏省管理。皇室御用森林移交农林省林业局,其他土地成为了大藏省管理下的“混合财产”。没有以“实物”形式缴纳的财产也被分割成了大藏省混合财产和宫内省的皇室用财产两部分。

“这样,曾是旧皇室财产的土地几乎全部都上缴成为了营林财产或混合财产。而后这些土地作为国有农地,经过一定的程序被解放出来。”(土地改革记录委员会编,1951,297页)

不过,在进行这些处理之前,皇室财产的土地也有的已经成为了开拓民进行开垦的垦荒区。位于千叶县三里冢,后归宫内省管辖的下总皇室御用牧场就是一例。政府下达这一地区的开拓许可是在7月27日(福田,2001,39页)。可是据记载,远从六个月之前的一月份开始,围绕着土地分配问题,这个地区就爆发了不少纠纷(成田机场地域共生委员会历史传承部会,2001)。

另外,旧军用地的开拓事业也是在开拓要纲正式公布之前就已经开始了的(前文已述)。旧军用地面积达285 000町步。

虽然很多旧军用地在被解放之后就立即成为了紧急开拓事业的对象,但由于这些旧军用地不能直接作为“农地”使用,所以它们的解放主要是作为解放未开垦地工作的一环进行的。(土地改革记录委员会编,297页)

军用地中,战时新设、扩建的占大多数。当时为了新设、扩建这些军用地,强制使用、改造了许多田地。而开拓事业要做的是,把这些土地再次变为农耕地(而且,不久又将产生一次逆转!)(古关)。

对占领军来说,日本政府所实行的解放军用地政策与解放皇室用地政策,是与占领政策相符的。前者的实行可说是对解除武

装要求的积极配合,后者的实行有利于瓦解天皇家——“日本最大的地主”的经济基盘。这一大量创设小规模自耕农的政策,与原初的“紧急开拓”构想有着本质的区别,正是这一政策完成了日本政府从长远观点来描绘的“战后日本”的社会像。当然,这里所谓的“战后日本”仅指波茨坦宣言所划分的“日本”和“日本人”。

《农地改革始末概要》(农地改革记录委员会编,1951)是详细记录土地改革经过的著述,其中记载了各式各样的关于“边界”的问题。首先是“撤回地主”的问题。根据“自耕农创设特别措施法”的规定,1945年11月23日当天“不在乡地主”的土地全部予以没收。返国侨民中的许多人对此提起了诉讼,认为把当时不在“日本”的土地所有者看作“不在乡地主”是不合理的。<sup>【13】</sup>对此,农林省做出的回应是:“战争中由于应征,不得不暂时停止耕作奔赴海外的人,不论昭和二〇年11月23日以后是否撤回,都一律视为在乡地主”,但是,“之前原已移居海外供职者或职业军人不能享受此特殊待遇”,即,已经转移了生活地点的移民与靠国家薪俸生活的职业军人不在特殊对待之列。

1947年10月,阿伊奴人也被排除在了特殊对待范围之外。

北海道的3070户居民,以北海道知事的名义,递交了“根据北海道旧土人保护法第一条,要求指定以下土地(共计8433町步)为土地改革法适用范围外的土地”的申请。农林省于1948年2月10日做出答复说:“在执行土地改革政策的过程中,不能以北海道旧土人的所有地为由,把其土地列入特殊对待范围之列。”(同上,275页)

据说,农林省做此决定的“理由”是“土地改革政策的适用范围不应因民族、人种的差别而区别对待”(!!)(同上)。此外,《农地改革始末概要》还记述了关于“所谓‘第三人’”获得耕地的经过。

据1945年9月13日总司令部备忘录记载,大藏省曾下令,未经大藏省大臣许可禁止购入外国人的财产。关于土地解放过程中,这个法令的适用范围,日本政府曾与占领军司令部进行交涉,做出了以下决定:

由于日本国内一直对外国人采取着不明确的态度,再加

### 【13】

土地改革史料编纂委员会编的紧急开拓事业要领中收录了许多这方面的请愿书。另外1946年4月25日,副部长会议通过了“海外返国侨民援护要纲”,决定鼓励、推进返国侨民集体迁入垦荒地区(战后开拓史编纂委员会编,1974,175页)。

上方针决策的过晚,导致大阪、新泻等地接连出现了所谓“第三国人”为了逃脱农地解放而出售土地的事例。面对这种形势,有人提出应当没收这些非法获得的土地。就此日本政府与总司令部取得了联系。1947年8月15日,做出了明确规定,“不论是联合国人还是第三国人”都与日本人一样处于农地调整法的适用范围之内,因此,在买卖土地的过程中没有履行相应法定程序的,被视为违法交易,是无效的。(同上,276页)

表3中记录了1948年8月左右朝鲜人、台湾人所有耕地的情况。需要注意的是,上述决定通过的那一年,1947年5月,政府颁布了“外国人注册令”。当时规定:“台湾人和朝鲜人在此敕令适用范围内,暂时作为外国人予以对待。”可以想到,在讲和前的这一时期,政府是为了阻止这些旧殖民地出生者们在“日本”定居,而特意把他们排挤出“国民”之列的。而对于“第三国人”的土地购买,政府做出的上述决定,表面上是实现了“法律面前人人平等”,但不禁令人怀疑其实际原因在于,日本政府想干涉“第三国人”购买在“日本”的定居基础土地。附在文件上的“8月15日”这一拟订日期更让人觉得是故意安排的。恐怕自始至终也没有一个“第三国人”曾经得到过土地改革带来的好处(之前的返国侨民援护工作,也同样把他们排除到了工作范围之外)。【14】

【14】

参照田中(1995,第IV章)。特别是106页的图表,更有助于理解。

这样,旧殖民地出生者被从自耕农化政策中排挤了出来。而另一方面,日本政府又进一步针对农家的次子、老三,推行了优先援助其成为自耕农的政策。关于农家次子、老三,野添叙述道,他们是不可能变为“农家”的,因此在他们通常只有两条路可走,一是转而投身于农业外的其他产业,一是成为“继承家业”的长子的“长工”,而后者往往终身不婚。

日本早就确立了长子继承制,除非家里特别富裕,否则次子或老三想要另立门户是相当困难的。在生产水平还很低下的年代,一般收成时,日子还勉强可以过得下去,一旦遇到饥谨,一般家庭的生活就难以维持了。因此在饥谨的年头,妻离子散甚至一家全部死光的事态时有发生。为了防范这样悲惨的事降临到自己家的头上,就必须尽量防止分散耕地,积



蓄力量。能否抗过饥馑或怎样抗过饥馑体现着一个家庭乃至一个村落的生存能力和智慧。长子继承制下,许多家庭的次子、老三都终生不娶,靠做长子的长工度日。笔者小的时候——昭和一〇年代后期(1940年代前期——译注),还在村子里见过几个这样的老人。(1976,14页)

土地改革政策和战后开拓给了这些次子、老三自立门户,成为“农家”的机会。他们终于由从属性的二级市民上升成为了和别人平等的“国民”。在他们眼里,一定认定了自己地位的上升,便是“战后民主主义”的具体体现。

这样,通过土地改革,“日本人”“日本农民”的“单一民族”观被确立起来。正如“自耕农创设特别措施法”表述的那样,各种不同的来历暂且搁置一边,只有“可以专心务农的人”才是真正的“日本农民”——这一意识形态似乎内藏于其中。侨民们归还到波茨坦宣言重新赋予外延的“日本”,这样一个“日本”概念的内部便可以由“日本人”去充填。但是这一欲望是否得到充分的满足呢?

下面,先通过几组数字材料,看一下土地改革的成果。根据《农地改革始末概要》收录的统计数字,农户总数,1941年约为541万户,1949年增加到了625万户(646页)。垦荒地区的新设农家数量,“内地”为67 276户,北海道为14 132户;次子、老三另立门户而增加的农家数量,“内地”为311 495户,北海道为23 936户,计335 431户。两者共计416 839户(1949年3月1日)(736页)。按每户平均4.9人计算,新设农家约吸收了2 042 511的过剩人口。桥本指出,国家能够负担起大批返回农村的返国侨民,大半原因在于,土地改革消除了农民的一大负担——地租(121—123页)。

1949年末的土地开垦状况可以参照《开拓事业集体开拓地垦荒状况调查(垦荒状况第六集)》(农林省农地局管理部垦荒课,1950)。具体数字如下。

□ 开拓地区总数:三千二百二十

□ 地区总面积:八十八万四千一百一十三町步

□ 计划迁入垦荒地区户数(迁入):十二万五千五百八十

一户

□ 计划迁入垦荒地区户数(扩大耕种面积):十九万八千六百九十六户

□ 一九五〇年三月末的户数(迁入):九万九千零八十二户

□ 一九五〇年三月末的户数(扩大耕种面积):十六万一千二百七十四户

□ 一九五〇年三月末为止已开垦面积:十七万九千五百三十九町步

□ 合作社数:三千零三十九

### 三、战后开拓的开展与战后农政

这样,战后开拓开始了。但据说,初期的土地条件极其恶劣。首先,取得灌溉用水非常困难。开拓农民开垦的土地中,有许多是位于坡地的原野。而这些土地本就是因为被放弃作为农田,才成为原野的(战后开拓史编纂委员会)。其次,开拓地多处于交通不方便的腹地,这造成了开拓民进行开垦的第二大不利条件。

临近既存村落、既存耕地的土地,一般都预备转为当地农家扩大耕种之用。因此分配时,只得将开拓用地规划到了边远地区。开拓民们不得不重新创建生活和生产的基础设施,如道路的开辟、翻修,电力的导入,水利建设等。(同上,139页)

而且由于土地的土壤酸性过大,为了改善土质还必须施用大量的化学肥料(同上,1页)。【15】

1947年10月,日本政府对1945年的紧急开拓事业实施要领做了进一步的修改。修改后的文件,名为《开拓事业实施要领》,是专门针对紧急开拓过程中未如构想那样进展的一些事宜而制定的(同上,312页)。《战后开拓史》把《开拓事业实施要领》之前、实施紧急开拓的这一时期称为“难民迁入垦荒区(农业复归)的时代”(386页)。正如其名,在这个时代,“迁入垦荒区的开拓者多为暂时谋求生活场所的灾民、返国侨民和复员军人”(野添,135页)。

#### 【15】

1951年,农林省农地局发表了《开拓概况》。据其记载,既耕地的土质分布为,中性36%、微酸35%、弱酸18%、强酸11%;与此相对,开拓地的平均值为,中性0%、微酸39%、弱酸25%、强酸36%。

由于生活设施的不足和国家援助工作的不到位,开拓者中出现了许多弃农转而投入其他产业的人(同上)。

1948年以后,开拓农政的政务“逐渐由主要解决难民与失业者等城市过剩人口的问题,向全力增加粮食产量倾斜”(同上,141页)。为促进粮食增产,出台了一系列的新措施,如《开拓者资金融资法》(1947年)、开拓地务农类型的设定(1948年3月)、开拓地土壤调查事业·开拓地土壤改良事业(1948年4月),开拓地常驻农民指导员的设置(5月)等。开拓者中弃农转而投入其他产业的人数也相应的减少了许多(同上)。但其中不少的预算案,都由于1949年的道奇指导的超均衡预算失去了财政支持。因此可以说,开拓事业自起步阶段起,基础设施的配备就没能跟上。当然,这也给开拓地的将来带来了很不好的影响(同上,142页)。开拓农政的政务重点继续转移。1950年6月,“农家次子、老三对策促进运动实施要领”出台,提出了优先鼓励农村的剩余劳动力——农家的次子、老三迁入垦荒地区的方针。可以说,这意味着战后“难民时代”的终结,更多的预算投入到了土地改良事业中。

开拓政策的方针也有所变化,由之前的优先考虑向垦荒地区的入迁,到优先考虑当地的粮食增产;由鼓励别的村、别的县的开拓者迁入垦荒地区,到鼓励本地农家的次子、老三迁入垦荒区自立门户。(同上,147页)

1953年发生了大规模的冻灾,多处于高冷地带的战后开拓地遭受到了严重的打击(桥本,33页)。1954、1955年的开拓农民调查的结果表明,七成的开拓农家,其生产、生活的状态不佳。为了支援状态不好的开拓农业,日本政府向世界银行申请了贷款。世行建议日本立即开展大规模的国营开垦事业,日本政府则制定了在北海道兴建小规模实验农场、在青森县的下北进行大规模的机械开垦和在八郎泻进行填海造田等方案。但令人啼笑皆非的是,1955年左右日本进入了“高度经济成长”期,不仅城市顺利吸收了农村的剩余劳动力,大米的生产能力也是年年提高,从根本上失去了大举动工,进行粮食增产的必要性(同上,167页)。

战后开拓的真正分水岭,是1960年6月21日(安保条约刚刚通过)下达的农林事物副部长通告“垦荒地区过多等问题的对策要

纲”。要纲制定了,通过规劝和发放补助金,来鼓励农业经营状况不佳的开拓农家弃农的政策(同上,192页)。

由于上述政策的施行,仅当年一年,全国就有404户同意弃农。与此政策同时,政府还在各市町村的办事处设立了“海外移居咨询处”,以鼓励农业经营状况不佳的农家向海外移民。许多农家都最终移民到了海外。他们当中有很多人是在二战时作为开拓民移民到过满蒙等殖民地的。战败后,他们作为难民好不容易回到了日本,随即又再次肩负起日本国内的开拓重任,而由于各种原因又没有能成功。这次仍然是受国策所惑,他们又第三次满怀期待和梦想远渡到了中南美洲的巴西、巴拉圭等国。(192页)

战后日本的海外移民,是从占领状态结束后的1952年开始的。据说,战后向南美移民的高潮,是在1961年(若槻、铃木,809页)。这样不如说,海外移民本身,就是为了把这些农业经营状况不佳的开拓农民送到南美。

并且,作为对1961年农业基本法的延伸,1963年11月,政府宣布实施了“开拓农民振兴计划树立认定要领”。要领把开拓农家分成了三类,其中第三类就是被认为没有能力再继续经营农业的农家,决定对这些第三类农家采取“切除的政策”。一方面,对这些农家采取了减免、缓和其债务的措施,一方面,完全终止了银行对农家提供的贷款业务(野添,193—194页)。农业基本法的施行,筛选出来了经营得较好的农家,同时促进了日本农业向生产高利润经济作物的、大规模农业的转变。而这个“构造政策”(桥本,65—66页)是专门激烈地针对开拓地农家来执行的。因此,1962—1964年,日本迎来了农业人口转而投身其他产业的高峰(每年平均91万人弃农)(桥本,75页)。这正是“构造”转换的具体表现。

1960年代后期以后,更多的开拓农家放弃了手中的土地。这是营造住宅用地的民间开拓者进行土地投机和进口农产品的增加,使得其农业经营更加困难的结果(野添,200页)。“减少耕作面积的农业政策使得农业经营的收支持续恶化,农民对农业的前途开始失去希望。这时,金融资金状况非常好的过剩资本和投机资本同时开始大量购置土地”(桥本,112页)。1974年5月“开拓

地总检点事业实施要领”颁布之后,开拓农政开始与一般农政进行统一合并。至此,战后开拓事业宣告终结。剩余农家仅为 92 000 户,与此相对,弃农户数则为 118 000 户(同上,208—209 页)。

20 世纪 60 年代,大量开拓农民们放弃土地,流向其他产业。他们大多已经年届四十到五十多岁。作为边缘劳动力,他们经受了各种艰辛。

### 三 战后开拓与农民斗争

战后开拓垦荒地区经常成为大规模社会运动的焦点。下面笔者将通过四个事例,对战后开拓与农民斗争问题进行考察。

第一个事例是茨城县百里基地斗争;第二个事例是非常有名的千叶县三里冢斗争;第三个要举出的是,在经历了两度开发的青森县六所村爆发的,反对开发、反对建立核废料回收再利用设施的斗争;第四个事例,性质与前三个不同,是山梨县上九一色村的奥姆真理教抵抗运动。

每一场斗争都有着深刻的内容,都有着难以言喻的艰苦奋斗的历史。许多关于这些斗争的记录和报道,都非常优秀,值得学习。这里,只做摘要性的叙述,想要了解更多这方面的情况请参考相关文献。

下面将就以下问题进行考察:战败后,经过了“脱殖民地化”与侨民“遣返”之后,“大日本帝国”真的已经完成向“国民国家”的转变了吗?难民问题只是一次性的经验吗?农民不是被没收土地,就是被迫从土地上撤离、卖掉土地。在城市不断扩大的生活空间里,他们为了不使自己沦为“难民”而战斗着。对这些农民斗争考察,有助于我们了解,这些开拓农民是怎样渡过其作为“难民”开始的“战后”生涯的。

#### 一、1956 年,茨城县百里

现位于茨城县小川町的航空自卫队百里基地,其用地原本是两块战后开拓地。

一块是旧军用地开垦而成的,叫作“百里开拓”,另一块是与之相临的“橘开拓”。两地区在合并到小川町(1954 年)以前,分属不

同的行政村,所以虽然相临但相互之间并没有什么交流。两地区的日常交流,不如说是从反对建立基地的斗争开始的(古关,34页)。“百里开拓”地区的形成经历了相当曲折的过程。这一地区在1907年前后就被开垦成了田地。可是由于1937年海军航空队基地的建立,这一地区于1944年作为基地的扩张用地被没收(同上,18、22—23页)。1945年日本战败,原来的耕种者又被以强硬政策召回这一地区从事农业生产。可是,这一地区的土地已经被压路机变成了“不毛”之地。“橘”地区,是在人迁的复员军人和都市失业者的开垦下形成的(35页)。还有许多当地农家的次子、老三也迁入了这一地区。“橘”地区的开拓相继开始于1945年晚秋至1946年。1946年基本开荒完毕(同上)。

1946年夏,“满洲开拓”队(原开拓团员、青少年义勇军等)迁入了“百里开拓”地区(同上)。这一时期,根据县里的指示,开拓民们组成了几个归农组合(37页)。他们虽然把所有的人力都投入到了开垦作业中,但一天下来,开垦的面积仅为两个榻榻米大小(40页)。古关认为他们的这种开拓生活“正是和‘难民’一样的生活”(41页)。到1950年之前,“百里开拓”地区出现了十七八名的弃农者(45页)。

1956年,防卫厅下达了此开拓地即将成为基地用地的通知。其实,从1955年起,防卫厅就开始对茨城县所有的旧军用地进行了调查,并挑选出了一些地区作为建立基地的候选用地。被选中的候选用地(友部、鹿岛、那珂凑、神之池)农民,对此已经展开了激烈的反对运动(57页)。

建立百里基地的计划一经公布,土地收购活动就马上开始了。1957年1月,113名开拓农民接/受赔偿金离开了开拓地(61页)。反对运动始于1956年9月,1957年4月运动达到高潮。开拓农民们投票罢免了基地计划赞同派的町长,选举基地计划反对派的领导人就任町长,这也是日本历史上首次女性当选为町长(同上)。1955年夏,基地计划赞同派的町长刚开始试图对村民开展劝诱工作,原“满洲”武装移民、后加入开拓农民行列的社会党员樱山安太郎,就组织村民结成了“百里地区军事基地建立反对同盟”。1956年8月,基地计划正式颁布。“百里地区军事基地建立反对同盟”随即改组为“百里基地反对期成同盟”,领导了小川町全体农民参加的、大规模的反对运动。这个

改组后的运动组织,由一个总执行部领导。执行部是由三个开拓农协派出的一名委员长和两名副委员长组成的(83页)。农民的反反对斗争包括,阻止修路和各种物资的运入,还利用了砂川斗争中使用过的“黄金弹”进行抵抗(126页)。1958年3月,基地计划赞同派阴谋策划了罢免町长的投票。随着罢免的成功,反对运动走向了低潮(142页)。之后,用地内的农家仍然继续坚持拒绝政府的土地收购,反对运动进入了“胶着状态”。最后,农家最终出售了这些土地,反对运动也走向了终结。

1964年2月,滑行道预备地上的七户农家——当时,人人称他们为黑泽明电影中的“七武士”——放弃土地,乘夜逃跑了。同年9月,信户委员长把土地“出售”给了防卫厅。随着预定地内残留的最后八户农家放弃土地,百里基地反对期成同盟宣布解散,长达八年的斗争也就此结束了。(142页)

后来,剩下的反对派农家结成了“百里基地反对同盟”,担负起了组织“不让基地再继续建设下去”的反反对斗争。这个同盟的成员全部是开拓农民,曾作过“满蒙开拓青少年义勇军”的宫泽昭被选为委员长(145页)。

像百里这样,原来的旧军用地再度“复活”成为自卫队基地的事例还有很多。北海道的八云、千叶县的下志津、岐阜县的各务原、山口县的小月、佐贺县的目达原、宫崎县的新田原(以上为旧陆军基地)、第一千岁、第二千岁、第三千岁、百里、小松、鹿屋(以上为旧海军基地),后来全部成了自卫队基地(165页)。

旧军用地只是暂时被充作开拓地的,后来,它们又再度成为了自卫队基地。(同上)

占用农田建设基地,然后集中人力把基地开垦成农田,而后又压平农田建设基地……开拓,到底是为了什么呢?古关这样讲道:百里开拓地区的农民是在1950年得到土地的。1952年,终于有八成的土地开荒完毕。紧接着的1953、1954年,分别因为冷害和干旱歉收。他们作为“农民”真正自给自足的时间,只有短短的两年。所以说,开拓农民们花费在开垦上的时间,“是为了所谓的‘战

后处理’而被浪费的”时间(179页)。

回溯到1951年,当时警察预备队新建的30处基地中,有21处建在了开拓地(166页)。好像这些旧军用地只是作为开拓地“暂时寄存”在农民手中一样,他们又再一次成为了军事基地。这正是“军”的思想,从战前贯穿到战后,而且还在继续贯彻的结果。许多战后开拓地都是旧军用地。他们是以“复活”的形式,再次成为基地的。此外,还有许多战后开拓地,或在朝鲜战争时由于美军基地的扩张被没收,或如上所述被纳入自卫队基地建设计划等等,诸如此类的军用地接管问题,在开拓农民身上时有发生(战后开拓史编纂委员会编,128—133、453—455页)。<sup>【16】</sup>古关还指出,国家能够收购这些土地,不仅因为是旧军用地,而且“因为是开拓地”,农民对自己的生活状态和土地的留恋之情并不那么深(184页)。

**【16】**

有关基地接管的问题,还请参照潮见(1960)。

另外,农地法里面还存在着问题。这问题有两点。一是虽然根据“自耕农创设特别措施法”的有关规定,收购开拓农民的田地,不仅不能将田地转卖给农民以外的人,还必须得到农林大臣的许可,但是,在这个许可下达之前,大规模的收购就已经开始进行了。这样做的违法性并没有被追究(古关,248—253页)。二是有的农民有意出售计划为滑行道的土地时,反对同盟方面派出了不是农民的买主,只能进行了“名义注册”。于是,政府以合同不完备为由,宣布“名义注册”无效。而后政府(防卫厅)又和该农民签订了收购合同,宣布自己对这块土地拥有所有权。为此,反对同盟与政府曾经对簿公堂。在这样的事例中,农地法所制定的转卖土地的限制规定,变成了政府主导的许可制。这构成了国家收购土地的可有利条件。<sup>【17】</sup>

**【17】**

审判本身充斥着许多对国家一方的无理辩护。单靠指出国家行为与农地法的权限相违这一点,是没有办法解决问题的(古关,199—227页)。

## 二、1966年,千叶县三里冢

1966年6月,佐藤内阁没有对当地进行任何说明,就通过了内阁决议,决定在成田市三里冢地区修建“新东京国际机场”。这一决议通过之前,政府曾计划利用横跨富里村(现富里市)和八街市的广大地区,修建一座拥有六条滑行道的大型国际机场。但此计划遭到了当地居民的强烈反对。因此决定转用国有地下总皇家牧场和一部分县有森林,在加上三里冢地区来修建。机场面积缩小为不到原计划的一半,滑行道减少为三条。之所以选定了三里



豕地区,是因为政府认为这里是战后开拓农民的聚居地,收购他们的土地应当比较容易。从机场设计来看,它尽可能有效地利用皇家牧场和开拓地地区,把四周被称为“古村”的传统村落区划为机场用地之外(后来,许多“古村”都受到了严重的噪音污染,所以也成了政府鼓励搬迁的地区)。

对这一地域的开拓,可以追溯到明治时代佐仓牧的开垦。B滑行道北侧的“十余三”地区和A滑行道西侧的“大清水”,加上以皇家牧场为主客源的商业地区“三里豕”,都是在这个时期被开垦、开发的。1923年,皇室林业局接管了占牧场总面积六成的土地。随即,开垦了“古人”的部分地区和“天神峰”、“横堀”等地。以上这些地区几乎全部被划入了机场用地。1945年以后,又对“天浪”、“木之根”“古人”的部分地区、“东峰”(1923年皇室林业局接管地区,后被开拓为县有森林)、“樱台”、“宫台”等地,以及若干面积较小的区域进行了开拓。后来划归富里村的原牧场用地,也全部是在这个时期开拓的。原“满洲开拓团”的人们在富里开设了农场。这个农场一直维持到富里机场反对运动之前,后来被国家收购,成了成田机场搬迁户的居住地。“宫台”先是成了高尔夫球场,后又被划入了机场用地。上面所提到的所有战后开拓地区,全部在机场计划用地范围内。

这些地区的开拓者主要包括战争灾民、复员军人、从冲绳撤回的侨民和当地农家的次子、老三。其中“天浪”地区,冲绳出身的人最多(后来,机场反对同盟青年行动队的领导多出自这些冲绳出身者中)。在净土真宗的僧侣与世盛智郎的领导下,冲绳出身的人们组成了在东京冲绳人联盟和冲绳协会等组织,并开始迁入上面提到的这些开拓地。另一方面,战前领导过农民运动的伊达广,组织战争灾民组成了“全国战争灾民者同盟总支部”,一边筹集会费,一边为战争灾民们分配开荒的土地。另外,想要扩大耕种面积的周边农村的农户和当地农家的次子、老三也都参加了开拓行列。这些势力范围不同的开拓者之间,围绕着土地的分配屡屡发生纠纷,还进行了多次“谈判”。

虽然在机场建设计划颁布之前,这一地域就已经出现了不少的弃农者,但这些弃农者的土地不是卖给了新迁入的开拓农民,就是出售给了想要继续扩大耕种面积的农户。总之,各个开拓地的农民们都为了能够早日做到自给自足而不懈地努力着。

机场建设计划一经颁布,周边地域的农民就立即展开了反对运动。北侧的成田市远山地区结成了“三里冢新机场建设反对同盟”,南侧的芝山町结成了“芝山町新机场建设反对同盟”。不久,两者联合结成了“三里冢、芝山联合机场反对同盟”。虽然反对同盟的气势日渐高涨,但是机场用地内大多数开拓地区的斗争,转向了收购“条件斗争”。这些地区的开拓农民们相继出售了土地,开始了第二或第三次新的生涯。政府事先没做任何说明,决定在三里冢地区修建机场,而且一再利用金钱和权力强行推进其计划。反对派的农民们认为这是对自己的侮辱,对此表示强烈的愤怒,对政府也产生了浓烈的不信任感。

初期的反对运动是在社会党、共产党和反对同盟的联合指导下向前推进的,主要是以请愿、游行、土地面积只“注册为一坪”等抗议行动为主。但这些抗议活动,后来终于发展成为阻止政府强制测量、收用土地的武力斗争(1967年)。武装斗争中,同盟与共产党决裂,和三派全学联结成了共同斗争的联盟。之后,在反对政府对一坪共有地进行两次强制测量的斗争中,三名警察死亡。1971至1972年,在同盟的指挥下,开拓农民们在四千米滑行道的南侧,修建了两座妨碍飞行的铁塔。1971年,因修建输送燃料管道工程工期的延误,机场开航时间后延至1977年。1977年,政府以突袭的形式拆除了铁塔,还在一次抗议集会中向来支援的学生投放了毒气弹。两次事件过程中,都出现了人身伤亡。1978年3月,支援派占领管制塔。1978年5月,机场开始通航。通航后,同盟继续领导“阻止飞行”的斗争(燃烧广告气球、轮胎,制造烟雾阻碍飞行等),并秘密与政府进行了多次交涉(1978—1982)。1983年,同盟内部出现分裂。1986年机场的二期工程动工。1987年,同盟再次分裂。后经运输大臣江藤孝美和同盟热田派的直接会谈,1991年起,开始举办热田派与运输省、机场公团共同参加的“成田机场问题专题座谈会”。最后以国家方面的正式道歉告终。

在这次运动中,选择斗争到底这条路的开拓农民们,从自己的土地被划入机场建设“用地内”的那一刻起,就开始生活在政府不断施加的压力之下。而在机场通航后,他们又被迫长期生活在噪音污染和公害非常严重的环境之中。同时,他们也早就强烈意识到了“自己卖地的话,机场就会建成”这种压力和“只要我们不卖,机场就建不成”的自负情绪是表里一体的。在反对运动中,“用地

内”的动向，成了“敌”、“我”，乃至全社会注意的焦点。但同时，这种“注意”，也增加了他们的孤立感。许多反对运动的参加者、同伴，都“事前没有和任何人商量”就无声无息地卖掉土地，搬走了。国家为公共事业而大量收购土地的过程中，这种事屡有发生。这一点上，三里冢和百里以及下面要讲到的六所，都是共通的，因此我认为，非常有必要考察一下政府的“收购逻辑”。反收购的开拓农民们把自己的人生、“幸福”全部作为赌注，在与政府的紧张对峙中生活着。政府的“收购逻辑”和农民面对的这一现实之间的关系，应当如何定位呢？这是一个难以解答的问题。对这些农民们来说，面前只有三个选项，那就是“背叛者”、“掉队者”和“战士”。这三个词在农民们的心理到底包含着什么样的含义，又是非常值得推敲的问题。

反对斗争中，农民们提出了“以土为武器”的口号。这里传达着一种思想，“土地”是可以买卖的，但“土”却不能（田地社同人编，1970）。意思是，农民经营农业不是以“土地”，而是以“土”为对象的。即便是“面积”宽广的“土地”被收购了，只要还剩一点“土”，农民就会固守不离，抵抗到底。政府对开拓农民实行强制收用土地的政策时，反对同盟剩下的最后一个“据点”，就是作为“同盟用地”保留下来的一点点坡地。农地法规定了农地不能随意出售，但山林原野可以随意买卖。因此，反对同盟就把“一坪共有地”设在了山林原野上。政府下令强制收用时，农民们在反对同盟的领导下，在原野上挖出战壕，固守在那里坚持做最后的斗争（“靠三里冢的土生活”刊行委员会编，2000，128页）。

“一坪共有”，是田中正造曾经使用过的古老战术（东海林、菅井，1984，186—187页），后被推广到各种各样的运动中，主要是社会党、共产党等革新政党为了抵抗收用土地。这个战术不仅能够使收用手续变得更加繁杂，而且可以降低该地区设施的功能（古关，150—151页），另外还可以让人知道以“土”为武器的抵抗法。在原野上挖战壕的方案，据说是复员军人、小川明治反对同盟副委员长（“木之根”地区的开拓农民）提出来的。这大概来源于他作为“遣返侨民”经验吧。<sup>【18】</sup>

三里冢斗争到现在还一直持续着。开拓农民的去留问题越来越成为“焦点”。三里冢斗争绝对不只是开拓农民的斗争（这一点，本稿所提及的斗争都是一样的），不过，被置于“用地内”的是开拓

【18】

当然，在成为“遣返侨民”之前，他是一名“军人”。这样的“军事”知识不是一个普通百姓所能够学到的。

农民,被“离间”的也是开拓农民。开拓农民被摆到这个位置上,不得不站出来,组织反对运动、做斗争。现在需要质疑的是如下一个结构性暴力;政府的“收购计划”和“开发计划”使得孤立的开拓农民们被冠以“非国民”的称呼——被推到了“国民”的边缘。但反过来说,不论“日本”怎样以诸如此类的语言来称呼开拓农民,这本身正暴露出了战后“日本”一直在不断制造着“难民”的真相。<sup>【19】</sup>在政府的强制收买下家园被毁的小泉余根,直到临死的那一刻,嘴边还念着“我想回家”。不只是她,当地的所有“农民”——即使只作了短短一二十年左右的生活——从他们的“故乡”永远地消失在沥青下的那一刻起,也成了“难民”。这里并不是想要做人一定要有“根”的说教,而是想要说的是,即使是“合法”的开发,也有许多人在其巨轮下,已经或将会成为“难民”。

#### 【19】

关于三里冢斗争,请参照拙稿(2002a)。关于三里冢地区的战后开拓,请参照户村(1970)、田地社同人(1970)、小原(1987),与成田机场问题专题座谈会记录集编辑委员会编(1995)、成田机场地域共生委员会历史传承部会(2001)、福田(2001)。

### 三、1969年、1984年,青森县六所

1889年,仓内、平沼、鹰架、尾驺、出户、泊六个村合并为一个村,也就是现在青森县的六所村。这些村子原都以打鱼为生,大正前后开始耕种水田。后由于沙丁鱼渔获量降低,逐渐转为以农业为中心(船桥、长谷川、饭岛编,1998,135页)。这一地区,战争前期也进行过大规模的开垦,第二次世界大战后,遣返侨民大批入迁,相继成为开拓地。村里的人口也由8000增加到14000。大多开拓地的人迁者都是从“满洲”、“桦太”撤回的侨民。20世纪60年代村里的中心产业由传统农业转向奶酪畜牧业。70年代,奶酪畜牧业获得了高度的发展。不过在这个过程中也出现了许多弃农者。他们的土地一般由剩下的农家买下来,用以扩大经营规模(同上,138—139页)。

1969年,六所村被纳入“新全国综合开发计划(新全总)”的一环——下北半岛的大规模开发计划、“六小川原开发”事业。8月,计划颁布。土地商们年初就已经察觉了这个计划,并且开始收购这一地区的土地。他们的收购首先是从山林原野开始的。

所收购的山林原野都进行了注册。因为不是农民而购买农地是违反“农地法”的,所以收购的旱田和水田等农地,只进行了“名义注册”,主要强调了所有权的问题。(镰田,1997,26

政府在收购土地时主要把目标锁定在战后开拓地区,这已经是多次看到的事实了(本田,1985页,45—46页)。战后开拓地区,农户经营的农地规模较大,再加上相对比较容易收购,这些“战后开拓”所特有的弱点也是中间商看好它们的原因。在“六小川原开发”事业中,六所村被划为以石油联合厂为主的工业化地域建设用地。1971年8月14日,政府颁布了开发的第一次提案。按照提案,六所村的开发地区面积为12100公顷,需要搬迁的户数为1200户、5300人,不得不搬迁的居民点达20个。一接到这第一次提案,六所村就立刻掀起了开发反对运动。先是按地区结成了若干个反对组织,10月结成了“六所村六小川原开发反对同盟”。失明的浪曲师吉田又次郎任会长。寺下力三郎村长明确表明了对开发案的反对立场,并从村预算中拨出1000万余日元,计划组织了村民实地参观开发后的鹿岛。

这样,反对运动日趋高涨。第一次计划案被提出的一个半月后,9月29日,政府提出了缩小方案,决定开发面积减半,需搬迁的居民点降至11个、367户,约1800人。二次提案颁布之后,在不再需要搬迁的居民点,欢迎开发的呼声压过了反对开发的。村内最大的居民点——泊地区,原来也是反对运动比较激烈的地区之一,由于不再需要搬迁这个转折的出现,相应地派生出了潜在的受益层(抱有得到好处的期待)。据船桥晴俊的分析,后来击败反对派寺下村长、极力推进开发的古川伊势松,就是这样形成立场的(船桥、长谷川、饭岛,30页)。

随着土地收购的进展,开发反对派和推进派之间的对立日趋激烈,并呈现出了势均力敌的态势。反对派想要罢免代表推进派的村议员,但依投票的结果没有通过。反过来,推进派希望罢免村长,投票的结果也没有通过。同年10月,第四次中东战争爆发。由于石油价格暴涨,各先进国家开始研究开发“节省能源”的技术。随着“节省能源”技术开发的进展,石油化学联合厂的构想逐渐变得“落后”。1973年底的村长换届选举中,推进派的古河当选为村长。但这时开发已处于全面停滞的状态了。同年,虽然土地收购已接近尾声,但随着“用地”需要的消失,各开发公司开始大批撤出投资,“六小川原开发株式会社”变得是负债累累。

已收购的土地,只是被凄惨地放在那里。搬迁者也不得不追问开发的意义到底为何。企业不来,根本不可能解决就业问题。在这样的停滞中,反对派的士气长期低落,相反,对“开发”的渴望却把推进派捧上了台。1978年,旧开拓部落提出了在上弥荣、弥荣平地区修建石油备蓄基地的构想。在有关方面的努力下,1983年9月,实现了原油向基地的注入。可是,这个石油备蓄基地只有雇佣工人50名,也就是说只解决了50人的就业,只不过是杯水车薪而已。

农民决定出售土地,决不仅是由于农民抵抗不过土地经纪人早晚都上门的游说攻略。更重要的是,国家长时间实行减少耕作面积的政策与偏重工业的政策,农民们被两面夹击,无法继续进行农业经营的结果。再加上开拓农民们所迁入的地区原本就是不毛之地,经营的农业不仅收益低,离市场又远,使得他们所面对的亏本越来越庞大。综上所述,我们可以总结出,农民们之所以决定出售土地,一方面是因为土地经纪人骗农民们希望趁此机会还清债务,另一方面,国家和县里给了他们开发后可以改行、就职的虚假期望。

但是,土地被收购后的八年间,一个企业都没有来。这里剩下的只是抱着再次爆发世界性战乱的期待、怀着石油的原油罐。(镰田,307页)。

在开拓农民们抱着开发的幻想迁出之后,旧开拓地就成了无人的荒野。1984年,国家再次计划起用此地。这次是为了要修建核燃料循环设施,计划把这里变成以核燃料设施为中心,还一并集中了铀浓缩工厂与核废弃物贮藏所等设施的“核地带”。随即,核燃料设施的反对运动在前所未有的广泛人群内展开了,不仅包括泊地区渔协和妇女的反对运动,还包括农协等的反对斗争。这次反对运动作为反原子力运动的“新浪潮”受到了全社会的瞩目。伴随着冷战的终结,核武器相继被拆除,钚、铀在世界范围内呈现出过剩的态势。到了90年代,核燃料循环设施已经失去了其经济合理性。再加上原子力事故接连不断的发生,现在政府所保证的“安全性”已经失去了大众的信任。

曾任反对同盟会长的吉田又次郎曾经说过:“我们不能成为开

发难民。我们坚决反对开发”(同上,209页)。吉田和原村长寺下两人,原本是站在同一战线的,但后来两人的关系破裂了。据说,在村长换届选举中,他们分别与开发推进派相联合,其后更加是各持己见,势同水火。寺下的这一屈节行为受到了大家的极力批判。但是,寺下的原马铃薯原种农场地皮,后来被转售给政府作为了核废弃物处理用地,他对于这件事感到了极度的后悔。根据镰田慧的报告,他在自家门前钉上了“开发难民保护会”的木牌(403页)。最初作为“牧场”被买下来的土地,先是被政府划为了石油联合厂用地,后来成了被弃置荒地,然后又成了核废弃物处理站。土地被转卖多少次,虽然买卖本身都是无可厚非的,但这可以说是好现象吗?

有关政府收购六所村土地的方法,饭岛伸子听取了农民们,特别是居住在六所村开发预定地内的农民们的口述。

收购共分为五个阶段。第一阶段主要针对长子外出打工的家庭。由于这些家庭没有接班人,很容易被说服,出售土地。第二阶段是针对未亡人、寡妇的家庭。第三阶段主要通过介入遗产纠纷,趁机收购土地。第四阶段才是针对有接班人的、生活稳固的家庭。游说他们说,正式注册之前,可以继续耕种,并且事先给他们一部分土地的定金。第五阶段是来说服农民们不仅应出售土地,还应卖掉房屋。许多农家的土地都是分三四次出售的。(舩桥、长谷川、饭岛,194—195页)

早在开发计划颁布以前,土地投机商们就已经开始了对六所村土地的收购。政府的开发计划正式颁布之后,许多土地都已经被这些土地投机商们买了下来。但这些交易全部是以变更土地名目等违反农地收购规定的非法手段进行的。因此后来,有不少不动产公司再次买回原来的合同(镰田,260页)。六所村的农民们就这样被国家的“开发”计划和土地经纪人们玩弄于股掌之间,最终沦为了“开发难民”。

【20】

《上九一色村志》(1985, 887)中记载说是“县有恩赐林”,大概原来是皇室财产,移交县管理后,成了县有林地的。

【21】

这一传言的可能是在当时共产党方面的学生运动中被散发出来的。当时,学生们以“农村问题研究会”的名义,写了一份“夏季农村调查活动”的“报告书”,附带日期是1952年8月。在这份“报告书”的“序言”中,提到了政府要收购这一地区土地的问题。“夏季农村调查活动”收录于誊写版《占领下日本的农村调查报告》中(农村问题研究会,1952,248页)。另一方面,《战后开拓史》中,记述了“西富士演习场”所发生的土地收购问题。

“驻日美军提出了利用富士山麓的整个地区建立演习场的计划,具体是希望把现在的东富士演习场和北富士演习场合并,再把与两处相邻接的西南富士地区一并纳入新的演习场。对此日方表示了激烈的反对,理由是美军的演习是实战演习,而且富士山是日本的一个象征,把富士山整个地区用作美军的演习场,这从日本国民的感情上是绝对不能允许的事情。由于日方的激烈反对,美军最终撤回了此项要求”(130—131页)。

这里的“日方”应该指的是日本政府吧。

#### 四、1993年,山梨县上九一色

山梨县上九一色村位于富士山山麓,由被称为“本村”的旧有地区和战后新开拓出来的“富士峰”地区组成。富士峰地区与青木原树海相邻接,海拔895—1254米,属高寒地带,占地1600公顷,在被开拓前是旧军用地和县有林地。<sup>【20】</sup>“昭和二十一年(1946年)十一月前,满洲开拓撤回的侨民,战争灾民,农家的次子、老三等378户迁入了这个地区,开始从事土地开垦和粮食生产”(山梨日日新闻社编,1985,887页)。

这一地区是“县里最大的开拓地”,1946年开始开拓时,迁入者约为400户,但在选拔中被选中有资格购买土地的仅为157户(同上,924页)。当地农户经营的主要产业是奶酪畜牧业。

1952年,曾经风闻政府要收购这一地区的土地作为军事用地。后由于政府方面否定了这件事,谣言也就不了了之了。<sup>【21】</sup>奥姆真理教进入这个村是在1993年。奥姆真理教制造了地铁施放毒气事件之后,警察对该村进行了强制搜查。由于电视转播了警察强制搜查的情形,这个村一跃而成名。

藤田正市对奥姆真理教对上九一色村进行土地收购一事作了以下叙述。

山梨县上九一色村富士峰地区与青木原树海相邻接,如字面那样是位于富士山山麓的奶酪畜牧业地带。雄伟的牧地草场上散布着悠闲的乳牛,展现在面前的是一派恬静风光。这片土地是战后被开拓的。由于“满洲”开拓的归还者们的入迁,是在机械农业时代到来之前,所以,这片土地是开拓农民们用锹和犁一点一点地开垦出来的,可以说其间的每一寸土都渗入了农民们辛勤的血汗。

在牺牲农业发展工业的政策下,村里出现了许多弃农者。他们不是成了不在乡地主,就是把土地变成了别墅用地。奥姆真理教从1989年起,开始陆续收购了这些土地。(藤田,1995,151—152页)

土地收购的高潮是1993年。据说这一年,奥姆真理教共收购



了上九一色村 12 000 平方米的土地(同上,36 页)。奥姆真理教的最盛期,其教徒多达约 870 人,这比同一时期富士峰地区的人口 750 人还要多(同上,152 页)。出现这种情况的原因有两个。第一是这一地区距离奥姆真理教总部的所在地——富士宫市人穴地区非常近,驱车仅需 15 分钟。第二,正如藤田所说的那样,此地区弃农者很多也是出现这一情况的原因之一。村民们与奥姆真理教对立之后,在奥姆真理教大楼的正面建了一座“团结小屋”(!),用来监视奥姆真理教的活动。由此,村里展开了驱逐奥姆真理教的运动。

毒气事件之后,奥姆真理教的规模逐渐缩小,教徒也纷纷散去了。上九一色村为了改变村子形象,特意修建了主题公园“格列佛村”,但几年之后就被封锁了。

和奥姆真理教的教团一起“移住”到上九一色村的信徒们,把所有的财产都“布施”给了教团。实际上,他们已经是一文不名了。但在村民们眼中,他们是名副其实的“侵略者”和“占领者”。因为他们是利用财力或暴力“迁入”到这里来的。教团的所作所为被发觉以后,他们去向何方了呢?

如果说百里基地的经验,是农民们与“军事”逻辑对峙的经验,三里冢和六所村的经验,是农民们与“开发”逻辑(和幻想)对峙的经验,那么上九一色村的经验,是与“什么”相对峙的经验呢?虽说对象是“狂热教徒的集团”,但并不能就此把村民们的经历总结为特殊现象。在这个经历中奥姆真理教所用的“收购逻辑”,是与其他经历中的“收购逻辑”完全相同的。它使得土地趋于流动,切断了土地与人之间的联系。

#### 四 “难民”的连锁和弃民

这里我们再次回顾一下,什么是战后开拓。战后开拓就是伴随着“大日本帝国”的崩溃,政府为合法“国民”提供定居地的政策,是为了实现“帝国”向“国民国家”平稳过渡所采取的社会政策。但是,这一政策从一开始就隐含了“弃民”政策的内容。首先,开拓农民们只能暂时地归农,而那之后还必须经过筛选;另外,强迫开拓农民们搬迁的事情时有发生,在经过多年的辛勤劳作之后,一切的一切又重新回到了出发点。“战后开拓”中产生的开拓农民们,由

于历史和环境的原因,有其自己的弱点。要求他们搬迁的一方,正是抓住了这一点。已经成为了开拓用地的各个旧军用地,由于“再军备”和军事同盟的结成,接连不断地被“恢复”为军事基地。政府对这些开拓地区土地的态度,就好像一个人对自己在银行的存款那样,可以轻松地随时取用。

由于农业经营难以维持,不少开拓农民走上了弃农的道路。20世纪60年代为止,他们中的不少人选择了“移民”南美。关于这些开拓农民,野添宪治说道,在这“第三次开拓”或“第四次开拓”中,他们必须找到真正的出路。

可是,即使通过了这样的考验,大多数开拓农民仍然面临着一个大难题,这就是“继承人”的问题。自己为了生活选择了农业,但下一代却不想以此为生。许多农家都是“只一代的农民”。这大概是围绕农业的政策的变化和农产品极度自由化造成的。没走上弃农的道路、咬着牙继续坚持经营农业的开拓农家,现在和一般农家一样,也为继承人的问题而苦恼着。三里冢是这样,上九一色村也是这样。

开拓者在农民斗争中力图保住的到底是什么呢?这里浮出水面的不只是“只一代的农民”的问题,还必须要考虑他们的“生活方式”的问题。开拓者在农民斗争中对抗的对象,不是国家的“军事”和“开发”,而是其否定了农民们生活方式的“收购逻辑”,换言之,仅仅因为土地所有权的转移就不得不被迫沦为难民的这一残酷现实。为了对抗“收购逻辑”,一方面可以思考开发的地缘政治学,诸如开发用地的规划计划、对不同地缘的居民施以利益诱惑、切断农民之间的“连带感”与“共性”等问题。但是,这正说明了,农民运动的地缘政治学本身是为开发的地缘政治学所规定的。农民斗争的目的就为了绘制与开发计划不一样的图景,换句话说,就是为了超越土地所有权的转移而展开的斗争。斗争中,虽然数量极少但也出现过这样的事例。三里冢斗争中,反对机场公团收购地而力图实行“自主耕作”的农民,另外还有谷中村民,他们不顾政府的强行收用、收购,依然坚持留在原处居住。可是这样少数人的个体行为并没能解决问题,并且这少数人所遭受的对待可能是更加残酷的。

发放一定数额的“赔偿金”给被收购了土地的农民,问题就“解决”了吗?拿到了大笔不是劳动所得的金钱补偿,最后由于不适应

新的生活方式而弄得倾家荡产。这样的结果,能只能归结为是“自己的责任”吗?恐怕他们也应该,或者更应该被划入“开发难民”之列。出售了土地的人,受到大家的蔑视,被叫作“背叛者”。花光了所有的钱,他们变得一无所有。“人口过少”原本就不是住在那里的居民的过错。但政府却由于估计开拓地区的人口过少,提出了开发计划,并把强迫性的唯一选择,伪装成自由选择,推到了农民面前。

从战争难民开始的这个历史故事,在他们“归还”日本之后就完结了吗?他们归国之后的经历,可以仅作为“国民”内部的“内部纠纷”来处理吗?答案是否定的。沦为“难民”的悲惨道路一直为他们敞开着。冲刷“难民”的力量也一直存在着。“战后开拓”地区,不过是“帝国”为了让自己穿上“国民国家”这一外衣的工具,实际上可以说是被伪装了的国内殖民地。关于向六所村的开拓者们袭来的开发,镰田慧作了如下叙述。

战败后,大批开拓者不得不迁入青森县太平洋沿岸的山林进行开垦。对这些开拓农民来说,五六十年代的高度经济增长政策应该说就是袭向他们的第二次“国内侵略战争”。从战前到战后,政府对许多村庄进行了开拓、开发。但这些地区所反映出来的,却是国家的冷酷。因为政府只是把他们当作牺牲的棋子来使用。由于六所村被划入了巨大的开发地带,上弥荣等周边的开拓村落,全部被涂上了“玫瑰色的希望”。(镰田,1985,343页)

向曾是战争难民的他们袭来的,仍然是战争、内战。从城市的再开发到“柔韧化”,这种使人口“流动化”的力量,其背后通常隐藏着令一大批人“难民”化的暴力。而且,这种暴力正在向亚洲各地深入、扩散,并且随时随地以各种形式与各种各样的暴力联成一气。

#### 参考书目

朝日 journal 编辑部《三里塚:反权力的最后关头 三里塚:反権力の最後の砦》,三一新书,1970年。

石川友纪《总说》,《冲绳县史七 移民》,冲绳县教育委员会,1974年。

李英和《在日韩国人・朝鲜人与参政权》,明石书店,1993年。

潮见俊隆《农村与基地的法社会学》,岩波书店,1960年。

大沼保昭《桦太弃民:战后责任的点景 サハリン弃民:戦后责任の点景》,中公新书,1992年。

冈部牧夫《渡海的日本人 海を渡った日本人》,山川出版社,2002年。

冲绳县教育委员会《冲绳县史七 移民》,冲绳县教育委员会,1974年。

小原吉苗《老源的木头故事 源さんの木の根物語》,拓植书房,1987年。

加濑勉《战后农民运动的历程与下总御料牧场解放运动 戦后农民运动の歩みと下総御料牧场解放运动》,千叶县农村组合联合会,1969年。

镰田慧《解说》,本田靖春《消灭了的村 村が消えた》,讲谈社文库,1985年。

镰田慧《六所村的记录》,讲谈社文库,1997年。

纪念志编辑委员会《三十周年纪念志》,东京冲绳县人会,1987年。

宫内厅《下总御料牧场史》,宫内厅,1974年。

熊本日日新闻社《奥姆真理教与农村的逻辑 オウム真理教とムラの论理》,朝日文库,1995年。

古关彰一《基地百里:开拓农民与百里基地斗争》,汐文社,1977年。

三里冢芝山联合机场反对同盟《打大地有回响 大地をうてば響きあり》,社会评论社,1984年。

《靠三里冢的土生活 三里塚の土に生きる》,《靠三里冢的土生活》刊行会,2000年。

东海林吉郎、菅井益郎《通史足尾矿毒事件》,新曜社,1984年。

帘内敬司《难民的战后史》,《质问历史五 重写历史的瞬间 歴史を問う5 歴史が書きかえられる时》,岩波书店,2001年。

战后开拓史编纂委员会《战后开拓史》,全国开拓农业协同组合联合会,1967年。

泉水敏雄《虚幻的养蚕 kombinat 幻の“シルクコンビナート”》,《成田市史研究》十一,1987年。

田中宏《在日外国人》,岩波新书,1995年。

千叶县战后开拓史编辑委员会《千叶县战后开拓史》,千叶县,1974年。

冢本哲人《移民的社会学考察》,《现代的 esprit》一三六,1978年。

天间征《离农》,日本放送出版协会,1980年。

户村一作《生活在斗争中 闘いに生きる》,亚纪书房,1970年。

成田机场问题专题座谈会记录集编辑委员会《成田机场问题专题座谈会记录集 成田空港问题シンポジウム记录集》,1995年。

成田机场地域共生委员会历史传承部会《机场前景:木根・天浪的战后开拓》,2001年。

西成田丰《在日朝鲜人的“世界”与“帝国”国家》，东京大学出版会，1997年。

农村问题研究会《占领下日本的农村调查报告》，1952年。

农地改革记录委员会《农地改革颠末概要》，农村调查会，1951年。

农地改革史料编纂委员会《农地改革资料集成》，农政调查会，1982年。

农林省农地局管理部人殖课《开拓事业集团开拓地人殖状况调查》，1950年。

农林省农地局《开拓的概况》，1951年。

野添宪治《开拓农民的记录》，日本放送出版协会，1976年。

野添宪治《渡海了的开拓农民 海を渡った开拓农民》，日本放送出版协会，1978年。

野田公夫《战后土地改革与现代》，《年报日本现代史》四，1998年。

田地社同人《坏死的风景：三里塚农民的生活和语言 壊死する风景：三里塚农民の生とことば》，田地社 のら社，1970年。

桥本玲子《日本农政的战后史》，青木书店，1985年。

笛木昭《战后农业机构的轨迹与展望》，富民协会，1991年。

福田克彦《三里塚的暗土 三里塚アンドソイル》，平原社，2001年。

藤田正市《奥姆真理教事件》，朝日新闻社，1995年。

船桥晴俊、长谷川公一、饭岛伸子《巨大开发地域的构想与归结：六小川原开发与核燃料设备》，东京大学出版会，1998年。

北方新社《对谈集 反对六小川原开发的论理》，北方新社，1973年。

本田靖春《消灭了的村：六小川原 农民与国家 村が消えた：むつ小川原农民と国家》，讲谈社文库，1985年。

松本健二《战后日本革命的内幕》，亚纪书房，1973年。

道场亲信《东亚的冷战与民族主义的再审 东アジアの冷戦とナショナリズムの再审》，《现代思想》第二九卷第十六期，2001年。

道场亲信《会运动论的视野进一步讨论三里塚斗争：回应〈三里塚的暗土〉三里塚闘争への社会运动论的アプローチのために：〈三里塚アンドソイル〉への応答として》，《社会学论丛》一四四，2002年。

道场亲信《〈菊与刀〉和东亚冷战》，《现代思想》第三〇卷第十二期・十四期，2002年。

山梨日日新闻社《上九一色村志》，上九一色村政府，1985年。

若规泰雄《战后遣返的记录 戦后引揚げの记录》，时事通信社，1991年。

若规泰雄、铃木让二《海外移居政策史论》，福村出版，1975年。

E. E. Ward《何谓土地改革 农地改革とは何であったのか？》，小仓武一译，农文协，1997年。

表 1: 在外日本人遣返者数(1948 年 12 月 31 日)

地 域	遣返对象总数	已遣返者	预定遣返者
中国地区	3 085 442	3 025 126	60 316
中国内地	1 500 556	1 500 556	
台 湾	479 049	479 049	
中国东北	1 105 837	1 045 521	60 316
美军地区	992 895	992 895	
菲 律 宾	132 876	132 876	
中部太平洋	130 902	130 902	
南 朝 鲜	594 340	594 340	
本土邻岛	62 389	62 389	
夏 威 夷	3 512	3 512	
琉 球	68 876	68 876	
英军地区	729 845	729 845	
香 港	19 211	19 211	
东 南 亚	710 634	710 634	
荷兰属东印度	15 478	15 478	
新 西 兰	797	797	
法属印度支那	31 992	31 992	
澳洲地区	138 662	138 662	
苏军地区	1 617 652	1 208 909	408 743
大 连	223 093	223 093	
千岛桦太	372 016	287 880	84 136
北朝鲜	322 543	322 543	
西伯利亚	700 000	375 393	324 607

厚生省人口问题研究所《现下的人口问题》上, 国民教育社, 1949 年, 58 页。

表 2: 在外日本人的遣返以及非日本人的归国(1948 年 12 月 31 日)

	遣返的日本人	归国的非日本人
1945 年	924 589	654 523
1946 年	4 178 734	498 109
1947 年	736 757	25 938
1948 年	303 624	1 656
合计	6 143 704	1 180 226

厚生省人口问题研究所《现下的人口问题》上, 国民教育社, 1949 年, 60—61 页。

归国的非日本人是指朝鲜人、台湾人以及冲绳岛人。

表 3: 外国人和非日本人所占有的农地、牧野以及未开垦的土地(1946 年 10 月 21 日)

	人数	稻田	田地	牧野	未开垦	住宅地
联合国人						
美国人	2		4.24			
日籍美人	75	23.62	9.54	0.02	0.18	0.06
美国法人	18	1.19	5.71			3.98
英国人	15	0.14	22.19		0.02	1.70
法国人	8		28.54	78.03	201.97	0.46
加拿大人	3	0.34	1.19		6.27	0.06
巴西人	5	0.82	0.47			
比利时人	1	0	0.08			
中国人	18	1.22	5.67		0.09	0.09
印度人	2		0.06			
菲律宾人	1		0.19			
苏联人	2	0.46				
中立国人						
瑞士人	2		1.49			
瑞典人	1		3.69	0.42	0.07	

	人数	稻田	田地	牧野	未开垦	住宅地
特别国人						
罗马尼亚	1		0.57			
轴心国人						
德国人	22	0.55	15.04			
德国法人	7	3.00	10.32	644.54	1235.59	0.06
非日本人						
朝鲜人	45	17.97	32.87		0.45	3.05
台湾人	5		1.20			
在外法人	9	2.22	7.82		783.69	
总 数	242	51.53	150.88	723.01	2228.33	9.46

农地改革记录委员会《农地改革颠末概要》，农政调查会，1951年，278页。



# 关于“返回祖国”

◎成田龙一 著 胡冬竹 译

## 一 “遣返”问题的构成

1945年8月15日本战败的时候,据说在海外的“日本人”其中包括军人、军属和普通平民在内共约660万人。当时日本国内(本土)的日本人口共有7000万人,这个数字几乎相当于当时日本国内总人口的一成左右。截至1946年年底共有500万以上的日本人被遣返回“日本内地”,那之后作为比较大的(分界线)一直到1958年“遣返”一直在持续。有关遣返行动中人们的体验,除了遣返援护厅(这之后的厚生省遣返援护局)《遣返援护记录》(共三册,遣返援护厅、厚生省,1950年、1955年、1963年)作为公开的记录被刊出外,至今仍不断有大量手记问世。另外,在有关战前、战后的通史中,都特别辟有关于“遣返”的专门介绍。但同时应该注意的是,在如此众多的关于遣返体验的描述中大多止于当事者体验的描写,对遣返体验进行历史性的思考并试图从分析的视点接近遣返体验的研究并不多见。除了若槻泰雄的《战后遣返的记录》(时事通信社,1991)、加藤阳子的《败者的归来》(《国际政治》第一〇九号1995)之外,很难说对有关遣返体验已经进行了充分的历史性探讨。

虽说关于“遣返”问题的种种相关思路的资料,包括当事者手记在内,已有相当部分的文献被刊出。但是,这些文献还不能说真正从史料性的角度来接近“遣返”研究。毕竟,“遣返”的体验还深深地留在当事者的心中,至今还有相当难以言表的空白。始于1981年的“中国残留日本人孤儿”的“正式来日”也提醒我们战后“遣返问题”并没有完结,并且仍以现在进行时的形式存在着。随着日本第二次世界大战战败而发生的“遣返问题”,正是人们经历

### 【1】

关于这一点,从有西伯利亚被扣留体验的高杉一郎的手记《征战归来的士兵的记忆》(岩波书店,1996)的书名,我们仿佛可以得到某种启示。在手记中,高杉描述的体验正是先有“征”(也就是被扣留的体验),再有“返”的体验。

### 【2】

特别是在“满洲”的情况下,满洲开拓史刊行会的《满洲开拓史》(满洲开拓史刊行会,1996)从“往”的角度做了叙述。此外,像长野县等自治行政单位也以“往”为单位对那段历史进行了整理。

### 【3】

关于被称之为“复员”的用语含义的变迁,请参照厚生省援护局的《遣返与援护的三十年》(厚生省,1997)。

### 【4】

关于种种“遣返”,对于当地的统治者来说都是同样的行为,即(把日本国民)遣返回国。比如,把当时在日本本土的来自朝鲜半岛、台湾、中国本土以及冲绳、西南诸岛的人遣返回原地。关于朝鲜人从日本被遣返的史实,还没有被详尽记述,几乎处于被放置的情况。在我们谈到“遣返”时,通常我们首先联想到的是“日本人”回到(日本)内地。但与之呼应的发生自日本内地的“遣返”也不可忽视。

的从大日本帝国的崩溃向新的世界秩序的迈进(=帝国的再编)的经验。在这里,我想就“遣返问题”到底是什么性质的问题,“遣返体验”是如何被记载并存留在人们的记忆当中的进行探讨。希望我在本稿的尝试能够成为对“遣返问题”历史性考察的引玉砖,并借此提供给大家“遣返问题”的考察体系。

确切地说,在“遣返”体验发生之前,应该首先引起我们注意的是(向殖民地当地)“前往”的行为。但在有关战后遣返问题的论述中,往往只对这一“往返”过程的“返”较为重视。<sup>【1】</sup>关于遣返问题的情况,不只是认识问题,叙述性资料和史料也有相当数量由当时的厚生省援护局以及(接收遣返者)日本内地的援护担当官厅等“出口”(“返”的担当场所)负责。函馆援护局《函馆遣返后援局史》(函馆援护局,1950)、佐世保遣返援护局《佐世保遣返后援局史》(上下,佐世保遣返援护局,1951)等各个援护局制作的“局史”的叙述成为把人们的遣返体验作为“返”的场所来把握的典型。另外,像台湾协会的《台湾遣返史》(台湾协会,1982)按照“遣返”区域把“遣返”描述进行分类。<sup>【2】</sup>

不同的关于“遣返”的对应词,具有不同的含义。一般我们较为常见的是在“殖民”行为的语境范畴中所使用的“遣返”。在这种情况下,“遣返”的含义为,从各个殖民地被遣返回“故乡”(=归乡)。另一种情况是相对于军人、军属的“复员”<sup>【3】</sup>的平民遣返、疏散的行为。关于“扣留”,主要包含从“满洲”和朝鲜半岛被遣返回国的意思。关于围绕“残留”“留用”等话语展开的遣返的讨论,着重点在归国的结果事实上。而通过“援护”的话语表述展开问题时所引发的是对于作为既成事实、结果(=体验)的遣返的对策、政策的问题。如上所述,遣返的话语表述具有多种含义。比如有通过“扣留”的话语描述的西伯利亚收容所体验的人,经过(西伯利亚)遣返后回到日本。在此就很难简单地把“遣返”和“扣留”的体验割裂开来。我们在考察660万人的体验时,有必要在对“遣返”的概念进行再定义、细分化、剖析的基础上重新进行思考。<sup>【4】</sup>换言之,因为有必要对“遣返”、“扣留”或者“复员”等概念进行再定义,至今为止的“遣返”“扣留”等概念的用法,通过战后被遣返回国者怎样重归日本社会可以进行区分、分类。遣返的体验,因为当事人的位置、立场、阶层、性别、年龄、前往的地区、遣返时期以及因(在各殖民地负责遣返、遣返事务的)管理国的不同而各自呈现不同情

况。<sup>【5】</sup>我们在考察遣返问题时应尽量注意到上述变数情况。

在此仅试举一例。日本政府于1945年8月14日向中国、“满洲”、“南方”的大使馆发出讯令,对“居留民”尽量采取“安抚定居”的方针。因为此讯令的发布,在“满洲”和朝鲜半岛,居民与(移动而来的)逃难难民之间,因为遣返和移动至遣返地点的经历相异,两者的体验之间存在不能用“遣返”体验来简单概括的差异。在有关遣返经历的记录中,时常可以看到在遣返过程中“日本人”同胞之间的反目,部分原因恐怕与有赖于集体行动的难民的逃难生活有关。另外,居住者的情况下,一方面有与当地居民的关系的问题,另一方面也有与(自别的地区移动而来的)逃难难民之间的同胞的矛盾。总的来说,不论是居民还是作为逃难难民的日本人与殖民地当地的居民——比如朝鲜人与中国人的关系非常不同。其中因作为逃难难民的日本人与当地居民并不拥有恒久的关系,所以他们的经历大多没有被记录下来。但是,(具有讽刺意味的是)最终,(开始被区分为)居民与逃难难民的日本人都从殖民地“撤回”到日本。

(在此,并不仅限于遣返体验,对整个战争体验都可以说具有代表性)我们注意到,记载(战争)体验的手记,通常因为执笔时期的不同而在描述着重点上有所不同。我们在粗略地观察关于遣返体验的手记的时间变化时可以发现,在1950年前后,有遣返体验的当事者们留下的手记最集中。这些是遣返体验刚刚结束的时期的执笔(=刊出),(包括本稿中所提到的)以藤原《流星依然闪烁》(日比谷出版社,1949)为首,赤尾彰子的《握着石头被追赶》(书肆,1949)和森文子的《出逃行》(开显社,1948)等,都对“遣返”体验的记忆与历史画卷产生巨大影响。<sup>【6】</sup>另外,1953年富士书苑出版了《大东亚战史秘录》(全十卷),在其中的“朝鲜篇”、“大陆篇”中,收录了(自这两个地区的)遣返手记。手记的作者为赴殖民地实施统治的殖民者,手记的内容以强调遣返体验的艰辛苦难为中心。但到了1960年代,关于遣返体验的手记渐渐变少,可以考虑到的原因是,遣返的体验者们已经在“战后”的气氛中不得不为生计忙碌。

在1970年代以后,特别是到了80年代,有关遣返体验的手记又一次激增。在70年代初,杂志《潮》(1972年7月号)组织了战后遣返的特辑;从1969年至1973年,富士书苑出版了《大

【5】

当时在海外的“日本人”,被置于根据地被划分为五个军管区(中国、苏联、英荷、澳大利亚、美国)的军队的支配之下。

【6】

从这一时期开始,已经有以“私家版”(非盈利的小范围个人出版)形式出版的遣返体验手记。包括笔者还没有拜读的村岗哲夫《白头飓风》(1995年,会宁女学校校长)、吉田伊藏《回忆的雄基》(1952年,雄基日本人避难民团委员)等数十页的资料。此外,围绕“遣返”问题,安部公房的《终道标》(真善美社,1948)等以文学作品的形式来表达同一主题的作品也不应忽视,但在本稿中未作涉及。

东亚战史》(全十卷)。通过“随军记者带给我们的报道文学的决定版”进行宣传,在此书的“朝鲜篇”(责任编辑池田佑,1973)中,收录了藤原和赤尾的手记。从这一个时期开始,“殖民地第二代”们也开始讲述他们的(遣返)记忆和体验。在80年代,作为“中国残留日本人孤儿”,在战时被遗弃在中国的“日本人”的存在被大幅地报道,以此为契机,出现了许多对遣返问题和导致这一结果的整个殖民过程进行考证的专著,其中包括井出孙六的《无尽的旅程》(岩波书店,1986),颇具代表性。像长野县开拓自兴会满洲开拓史刊行会的《长野县满洲开拓史》(三册,长野县开拓自兴会满洲开拓史刊行会,1984)一样,追溯了在“满洲”生活的许多个人的轨迹。

有关遣返内容的手记的大部分,都执笔并被刊行于80年代以后。与在此之前被刊行的手记的比率约为七比一,并且自费出版的占多数。另外,被父母牵着手被遣返的一代人的手记也被刊行,如果加上自传中作为个人历史重要部分留下的记载,数目就更为可观。

在这里,想指出两点。一、有关遣返经验的手记中多数把遣返体验作为夹在战时和战后之间的体验来描述,描绘的重点被放在遣返经历的悲惨上。二、相对于此,被流放到西伯利亚的人当中,比如石原吉郎的《望乡与海》(筑摩书房,1972)和香月泰男的绘画《西伯利亚系列》(1960—1974)都给我们抛出了思辨而实存的命题。实际上,遣返者的体验也必须面对诸如什么是“家族”等实存性的命题,有待在被留下的手记中做进一步探讨。

现在对手记的记述方式稍做探讨。如果把遣返的时间作为第一时间的話,那么与记述第一时间的第二时间之间,有必要进行个人的、家族的、社会环境的调和。从50年代开始至80年代以后,应该说得到了一定的调和。对遣返体验的记述行为本身总是处在发生遣返的时间(第一时间)与记述它的时间(第二时间)之间的紧张关系之中。当我们考察遣返体验时,同时要考虑到体验被忆起、记述的时间(第二时间)。在历史学当中,我们通常在“现在”(第三时间)和事件发生的时间(第一时间)的关系中对历史进行考察。但在此,我们也要重视体验被记述的时间(第二时间),有必要在事件发生的时间/记述的时间/“现在”这三个时间的关系中,也就是第一时间/第二时间/第三时间的宽度和关系中考察遣返体验的全

貌。<sup>【7】</sup>

这样,我们在谈到“遣返体验”时,就有各种论点浮出水面。本稿作为关于遣返体验的序章,虽然在语感上稍有差别,以上所列举的手记中,总的来说,首先(把遣返体验)作为从发生殖民行为的场所(“外地”)回到“故乡”的事件来看待,其次着眼于把与之平行的(或没有平行的)遣返体验作为“家族”的体验来描述的地方。

他们想要追究的是,“家族”的纠葛、“日本人”集团内部的倾轧、对各种关系的困惑和执著。对蕴含各个家族和故乡的故事的他们的体验的解读是本文的目的。这也可以被视作是从社会性别的视点抛出的命题。在此,之所以说可以从社会性别的视点考察遣返问题,首先是因为,在马上就要战败时,“满洲”和朝鲜半岛的男性通过“连根拔动员”被征兵到战场,“遣返”时的团队成员大多为妇女和儿童。当初,写于1950年前后的手记大都出自女性之手。原因还不至于此,遣返行为本身就与社会性别问题有很大关联。就如约翰·道尔的《拥抱失败:二战中的日本》所揭示给我们的:占领/被占领的关系,经常通过性别关系、性别隐喻被体现出来。“遣返”的过程包含着众多有关性别的体验,剔除这些,就不可能考察有关遣返的记录。

## 二 朝鲜半岛的“停战”和“遣返”

在我们着手讨论“遣返”问题时,让我们首先看看朝鲜半岛的“停战”和“遣返”,进而深入遣返体验手记的考察。之所以着眼于朝鲜半岛,是因为与遣返相关的地政学上的理由。不只是朝鲜半岛上的殖民者,“满洲”的“日本人”也有许多通过作为疏散地和避难地的朝鲜半岛被遣返回国。实际上,苏联军队在1945年8月9日攻入“满洲”后,日本人开始避难逃向朝鲜半岛。朝鲜总督府得到确切的“停战”通报是在8月14日的夜里。朝鲜半岛成为朝鲜半岛殖民者(包括朝鲜内部的疏散民)和来自“满洲”的避难民的遣返的据点,是考察“遣返”问题重要的场所。就像被扣留在西伯利亚的人们从那霍德卡、在“满洲”的人们从葫芦岛遣返,这两个地方成为遣返据点的象征一样,战败前后,人流涌向朝鲜半岛。<sup>【8】</sup>

因为日本的战败,朝鲜半岛在美国、苏联的占领下,取代此前的朝鲜总督府设施,格局被重编。在朝鲜半岛约80万余人的“日

【7】

由于超过本稿的论述范围,在此并不对三个时间轴的议论做进一步展开。作为展开议论的努力的一环,笔者在《记忆时代的历史学》(2003年4月九州历史科学研究会)中,有所汇报。

【8】

朝鲜半岛的“停战”是在各种势力的力学关系中被实现的。日本战败后,在曾经是殖民地的朝鲜半岛上,成立了“朝鲜建国准备委员会”(委员长,吕运亨)作为取代朝鲜总督府的机关立即开展了活动。从北边进驻了苏联军队,南部则为美国军队。在由美国国务院制定的“日本处理方案”被讨论的过程中,最终认定了三十八度线为美苏军事分界线。斯大林也表示了认同(日本军也通过三十八度线来划归管辖范围,平壤以北为关东军,以南为朝鲜军)苏联军队8月22日进驻咸镜南道咸兴,到达平壤时为8月24日。美军则于9月8日在仁川登陆。以上,关于朝鲜半岛的停战,主要参考了李景岷的《朝鲜现代史的歧路》(平凡社,1996年,增补版2003年)。另外也从森田芳夫的《朝鲜停战的记录》(本卷和资料编三册,严南堂书店)中得到很大参考。

【9】

穗积真六郎(原总督府局长、朝鲜商工经济会会长)于1946年6月向外务省提出的请愿的附属文件。收于森田芳夫·长田编《朝鲜停战的记录 资料编》二卷(严南堂书店,1980年。以下略记为森田资料)。

本人”的遣返过程中,北部(约30万人)与南部(约50万人)之间呈现差异。在朝鲜半岛北部,除了工厂关联的居住者之外,从“满洲”来的难民,再加上从朝鲜其他地区疏散来的难民,使平壤的人口剧增,呈混乱状。在《关于在朝鲜国人的遣返状况》<sup>【9】</sup>中,记载着北朝鲜的咸兴、元山(来自咸北),平北的各个城市、平壤、镇南浦(来自满洲)都涌进了“避难民”。这些“避难民”财产被没收,被迫开始在收容所里的生活,“生活甚为悲惨”。人们苦于传染病、营养失调,面临食粮和金钱的极度匮乏。——“日夜受到掠夺和强盗的入侵,妇女的贞操受到威胁,只能战战兢兢地度日”。至苏联军队进驻前,约有五万余人越过三八线(若槻泰雄),剩下的人们则付出诸多苦难越过三八线完成遣返。

另一方面,虽然一般认为朝鲜半岛南部的遣返主要在1945年12月左右完成(遣返援护厅《遣返援护的记录》),但因居民中不愿遣返的人不在少数,只在京城就留下了至少四五万人。但随着遣返命令被日益强化,1946年3月,接受限三周内撤离朝鲜半岛的“严正命令”(《关于在朝鲜国人的遣返状况》)(后文还会提到的),各地的日本人援助会在三月上旬被关闭,剩余者以“北部朝鲜归乡者的归乡事务”的名义继续工作,但人数减至汉城200人、釜山1000人。

在独立运动和军队进驻的情势下,朝鲜半岛各地首先以城市为单位出现了日本人结成的“日本人援助会”(因地区和时期的不同,名称稍有变化)。汉城(京城内地人援助会,后来的京城日本人援助会)、釜山(釜山日本人援助会)、木浦(木浦日本人援助会)等先后在南部结成,北部城市也开始出现。据森田资料的第二卷,京城内地人援助会于1945年8月25日制定规约,“本会由京城在住内地人组织,以内地人之间相互联络、协调以及互助为目的”(第二条)(9月24日改组为京城日本人援助会。新设“援护部”,把援护事务提到前台重要位置,后来又设立了“文化部”和“卫生部”。其后又数经改组)。援助会在协助返乡事务的同时,也以保护日本人的生活、财产为目的,为在留者与军政厅交涉。至1945年11月为止,京城日本人援助会的“主要任务”是送出居住在朝鲜南部的日本人。到了“主要任务”接近尾声时,把在朝鲜北部的“日本人”接到越过三十八度线的南边就成为工作的“中心”。

“收容”和“遣返”从北边南下的日本侨民的事务,逐渐(替代总

督府的后继部门停战事务处理本部)由援助会来承担。主要的工作为:把从北部朝鲜越过三八线到达汉城的难民分流到市内各个收容所住宿,在等待遣返列车期间,分配一定的“补助”,按遣返的顺序“分发”车票,把侨民们送上归程。

另外,在朝鲜半岛有劳动经验的矶谷季次后来的回忆录《朝鲜停战记》(未来社,1980)中,留下了有关朝鲜北部的“咸兴日本人援助会”(1945年8月27日召开发起人大会,29日成立。9月,改称咸兴日本人委员会)的证言记录。好像前府尹(知事)占据着援助会的会长位置一样,朝鲜一侧的行政机关认为“援助会是以旧官吏为主要成员的组织,存有浓重的旧国家主义性格”,结果(援助会的)代表被迫频繁更换。援助会(=日本人委员会)面临的主要工作为医疗、粮食、居住的供给等“难民的救济”,被朝鲜一侧命令的“勤劳动员编成”。“我们当前的主要工作为日本人的救济,让他们平安归国”,矶谷这样记述到。<sup>【10】</sup>在北部朝鲜,因苏联军队以及从日本、“满洲”撤回的朝鲜人需要住宅,日本人的住宅被接收,另一方面,从“满洲”和朝鲜半岛各地不断涌来(日本人)难民。因禁止越过三八线,造成朝鲜半岛北部难民的滞留。

这样,在朝鲜半岛,我们可以看到北部朝鲜和南部朝鲜的差异。进一步,居住者和难民之间也产生差异。拥有地域根基的居住者,(特别在南部朝鲜)在“停战”后也希望继续留在朝鲜半岛定居,而难民则迫不及待地盼望早日归乡。<sup>【11】</sup>大幸一郎(第三代会长,经营电器商富士商会)的《有关平壤日本人会》(《同和》188、189号,1963年7、8月,1948年4月收录访谈,森田资料第三卷)中记载:平壤日本人会在制作“日本人登录簿”时,以“满洲难民”为“避○号”、平壤的居住者为“平○号”为区别,让“每个人在胸前别上有号码的胸牌”(但立即被苏联军队制止)。另外,在森田资料第三卷中,刊有由三人执笔的《关于在平壤的满洲难民团》,其中记载:“满洲难民团被传奢侈、挥霍,没有纪律,受到平壤当地居民的攻击”(石桥美之助,平壤满洲难民团长。《同和》189、190号,1963年9、10月,1948年收录访谈)。另外,曾作为平壤日本人会常任理事的石桥还指出“日本人会与满洲难民团之间,还是存有隔阂”(同上)。从1946年初,从朝鲜北部涌入平壤的难民较多,“平壤当地居民不予理睬,难民被吸收入满洲难民团,并配给了大米”。另外,相对于希望回国的难民,“在住的日本人一侧

【10】

若槻认为,“朝鲜共产党日本人支部”作为机关报,发行了《新生》。

【11】

虽然最终因美国、苏联都发布遣返日本人的命令,居住者和难民都不得不踏上遣返之路,但二者之间仍存在很大的差异。

有对土地的执著,生计不愁,没有显示出积极的‘归国’动向”(同上)。

在前面提到的《朝鲜停战记》中,“难民”作为他者被描述为“憔悴、褴褛的难民”,具体被描画为“感觉萎缩,失去思考和行动的自发能力,甚至欲望和恐怖一样的本能也丧失殆尽”。

这是在住者勾勒的难民的样子。正是难民的他们塑造了遣返体验的原型(在实践上和记述上)。他们当中不乏拥有穿越三八线体验者,越过国境的“出逃”使他们的遣返体验达到极点。特别是刊于1950年前后的手记中,对此有着力描述。如果把体验分类的话,可以表述为,作为殖民者的生活(→暂时的收容所生活)→“停战”秩序下作为“日本人”的共同=集体生活(→在北部朝鲜的情况下,穿越三八线“出逃”)→到达南部朝鲜→返回日本“故乡”。一方面这种体验中,有与居住者和难民都息息相关的共同性,同时,也可看到因体验的焦点的不同而显现的差异。

### 三 女性们的手记——遣返体验的记述

拥有遣返体验的女性们在“归国”后,留下了各种各样的手记。在此想就女性作者写于遣返体验还活生生的1950年前后的手记进行论述。<sup>【12】</sup>这一时期的手记中,受到广泛评价的有藤原的《流星依然闪烁》。大佛次郎为之加了“序文”后,此书至今成为遣返手记的代表作,塑造了遣返者的历史画像。1949年9月,经小石荣一导演改变为电影也引起巨大反响。在本章节中,首先看一下藤原的《流星依然闪烁》在我们提到遣返的时候,实际上包含有多层含义。藤原从“收容生活”和“逃行”两方面进行了描述。

#### 一、《流星依然闪烁》的体验和记述

藤原随在长春中央观象台工作的丈夫(后来,以新田次郎的笔名成为小说家),于1943年4月来到“满洲”,带着孩子们正广(六岁)、正彦(三岁)、咲子(一个月)一起生活(正彦、咲子两个孩子出生于新京)。手记从1945年8月9日,苏联进攻“满洲”时开始写起。住在“官舍街”上的他们立即避难,藤原也意识到“作为母亲的责任”——“我是为了保护孩子才出逃的”。贯穿手记全篇的是:(1)作为母亲的角色意识和进行实践时的疲劳和不安。(2)围绕

#### 【12】

除此之外,相对于女性的手记被刊行受到好评,男性的手记,要么是当地居住者写于1950年前后,要么是幼时经过遣返体验的人写于成年后的东西。前者的情况毕竟不多。难民集团中男性较少是首先可以考虑到的原因。男性的手记以工作现场的记述为多,较难成为反映遣返问题的典型。



“集团”和“家族”的关系。(3)对“家族”和“日本人”等共同性的执著和因此而带来的争执。在此想沿着内容进行分析。

藤原与之共同行动的是妇女和儿童的“疏散团”(观象台疏散团)。像大多数的避难民团一样,这里也缺少男性。“失去所有依靠的自己”,在避难的铁道中,“昨天还以闲适、坦然的心情从自己安居乐业的官舍瓦房的二层向下望着院子的菜田”,藤原这样回顾自己当时的心情。在遣返的“事后”,也就是,尽管是在第一时间后在“日本”写下的手记,但并没有言及对作为殖民者的自己的位置的探讨。只是意识到“作为三个孩子妈妈,在货车上精疲力竭的自己”。

藤原一行在朝鲜半岛北部宣川的农学校被“收容”。首先,这段收容生活成为《流星依然闪烁》中最初的完整的体验叙述。收容生活中,禁止外出,生活的循环以孩子为中心,“每天一睁眼,立即想的就是洗尿布”。

收容所的共同生活,是伴有来自“直面死亡的恐怖感”的“不安”,也就是随时有人身危险的生活。在遣返中,这种身体的疲劳(藤原当时已经拉肚子,也饿着肚子)和人际关系的疲惫相互影响,被从各个角度加以描述。在收容所,藤原所面对的困难是怎样通过对“归国”和“丈夫”,也就是“日本”和“家族”寄予希望来渡过眼前的难关。不论是在大的国家的社会的文脉上,还是在小的家族的个人的文脉上,藤原都面临全新的情势。但并不是通过创造新的关系,而是通过维持现状进行“逃避”。对藤原来说,收容所的行动单位是“家族”。在《流星依然闪烁》中,有围绕母亲和妻子的角色=立场的插曲。例如,在收容所中与包括新田在内的男人们会合时,藤原感叹家又变成了“完整的家”。与他们的“有话说不完”的“家”相对,“失散状态的家族”真是“形影寂寞”。有夫妇和孩子的“家”是“完整”的家,正是这家使人克服苦难。

对自己家族的优先,与集团之间产生了意见的分歧。随着形势日益令人“不安”,与“南下”的人们的共同生活中,成为避难民团团团长、要站在集体立场上考虑问题的新田和优先考虑家族的藤原之间,开始有了争论。对主张“南下”的藤原,新田这样说到:

新田 后面的各个家族怎么办?

藤原 现在这时候,难道还考虑得到别人的事?

这里是新田以集体(=公),藤原以家族(=私)为优先的对立。但是这对立,被藤原引向“丈夫因为习惯性的责任感和牺牲心,是否要把我们一家五口留在这片危险的土地上”的议论方向。藤原总觉得有什么“理由”使丈夫“自己个人的自由”为了集体中其他家族而遭到“束缚”。藤原曾向新田诉说道:“你只考虑自己的事情,根本是不考虑家族的一种偏见,只是满足自己无聊的正义感和优越感。”(对于藤原来说),家族是自己的根本,在与集体共处的同时自己(=个人)正在消失。换句话说,通过使“我”等同于家族,表明自己的立场。另外,在这里并没有涉及与新田的对立其实在理论上意味着家族内部的对立。

藤原出于对“集体”的不信任感,表露了对抗和设防的姿态。在题名为《新的不安》的一节中也流露了对集体的“不安”。一团避难民被命令从农学校转移到一家独门院。在新的收容所里,藤原对疏散团(=集体)全无信赖,为了防盗,绞尽脑汁琢磨带出来的钱放在哪,这就是藤原的“新烦恼”。得知别人知道了自己藏钱的地方,藤原愕然感叹——“自己的周围真是越来越可怕”。

话说回来,这避难民的集体虽然被迫一起共同生活,但毕竟是偶然结成的集体,并不是在相互信赖的基础上走在一起的。虽然有观象台这一共同工作场所的关系,但因女性家属们平时并不互相接触,也就没有亲近的人。现在被迫在一起只是共有战败避难的事实而已,并无任何根本的共同性基础。这样,对藤原来说,避难民团并不是抵挡外部的屏障,对内部的不信任感充斥头脑,手记中很大篇幅,都是对通过集体衍生的关系性的弊病的指摘。藤原的这种姿态在避难民团中有一定的代表性。实际上,包括藤原在内的人们是被凭空抛进了集体一家族一个人的关系被重新审视的空间中。但是,我们在收容所中(第一时间)、执笔手记的时期(第二时间),都没有看到对这一问题的察觉,好像是刻意回避对“家族”和“日本人”的依赖和直面它所带来的困难。到了10月,男人们被从收容所移送他处,这更加重了这种逃避的气氛。

藤原对男人们再次被隔离开这一事实,是有着“大悟彻悟”的。在新田发出“直接回老家吧。孩子的事就拜托了”的话后,藤原依言行事。这从另一方面说,也让藤原下决心“从今天开始一定要振作起来”,也就是觉悟到自己已经是女性家长。像从新京逃出时一样,藤原再次接过家长重任,并付诸实践。在“家”不得不处于流动

状态的情况下,虽然藤原处于应对家族概念重新审视的立场上,但她并没有对家族概念和基准重新思考,而是走向一味强化家族概念的一边。与丈夫别离的悲切使她联想起家族的完全/不完全,让她觉得背负着“心”和“身”的双重困难。在手记中,频繁出现“为了孩子”的字句——“如果我是一个人,肯定乱树敌,怕要与整个团体吵个不停”。对藤原来说,避难民团中,有孩子的和没有孩子的被截然分开,并且举出姓名(虚构姓名)详细叙述。<sup>【13】</sup>人们为了保护自己的家族而不惜一切,藤原也身在其中。

同时,藤原也承认“在我们的集体中还是有种像坚韧的芯子一样的东西”。大家死命地抓住那“没什么抓头的芯子”顽强地活下来。在手记中,对像这种作为命运共同体的侧面也有所描述。尽管集体中的共同性并没有什么基础,但手记中并没有把它表现出来,而是着重记述避难民团的“家族性”。

在收容所的生活中,作为藤原的自我认同的根据之一——“日本人”这一共同性,也受到二重、三重的诘问。(1)来自集体外部的朝鲜人。(2)来自集体内部的成员。藤原实际上经历了分裂的“日本人”集团的生活,但在记述中,对于前者的诘问,采取了回避,对于后者则采取了遮掩的态度。(3)关于避难民团周边的定居在朝鲜(宣川)的日本人,在手记中,完全没有出现。

关于(1),对朝鲜人的记述,较为模糊。男人们被移送走后,“我们周围总有不三不四的男人瞎转悠。另外还有坏孩子躲在树后,一眨眼的功夫东西就没了”。但没有明确指出这些人是朝鲜人。在这里,初版和后来的文库版在记述上,有所差异。

在现在的《流星依然闪烁》的文库版(中央公论社,1976)中,增加了(初版没有的)《不抵抗主义》一节,加厚了关于朝鲜人的记述。<sup>【14】</sup>在文库版中,(a)避难民团被描述成“日本人”集团。“我们被叫做日本人,这是理所当然的事,没有谁会为它动气”,可是“我们如果叫他们朝鲜人,他们就非常生气”。(b)像刚才举的初版的描写一样,孩子们用石头砸住家的玻璃,“面相不好的男人”“没话找话的男人”等,朝鲜人被描述成尽是做些不着调的事、决不能对之掉以轻心的人。在文库版中还有“被包围在一群讨厌日本人的朝鲜人中间,遇到什么事都不奇怪”的记述。

虽然(藤原)经历了由战败所带来的日本人和朝鲜人的位置的转换,“日本人”这一共同体被重新思考,但这一切在初版和文库版

### 【13】

这种分裂的感情,好像在疏散团中被共有着。在手记中也记载着大家一起举办忘年会,一起唱歌、流泪的场景。

### 【14】

到底是从哪一版开始收入了加写的部分,还没有明确的考察。但在中野好夫等编著的《世界纪实全集 第46卷》(筑摩书房,1963)中,尽管是抄录的,但已经加入了《不抵抗主义》《草褥子》《带着孩子的女人》几个章节。但在整体章节的构成上,与初版(以及文库版)不同。

中,都没有被认真触及。基本上在记述中,藤原们是作为从“满洲”来的疏散团体,在宣川的朝鲜人中没有知己朋友。文库版中甚至有“对接近我们的朝鲜人,我们都用很戒备的眼光看着他们”的描述。

但在文库版的《颤抖的手和唇》(这也是初版中没有的一节)中,记述了一边与“屈辱”斗争一边乞讨时,被“穿着白衣服(朝鲜服装)的主妇很亲切地鼓励”的插曲。关于1950年前后和1970年前后对朝鲜人记述的差异,与其说是因为认识的转变,不如说是因为1950年前后对关于朝鲜人的描述有所顾虑。在文库版中所加进的《草褥子》中,就有在好像是朝鲜人的农家“借宿一夜”的描写。

也有几个有固定名称的朝鲜人登场。保安队的“金”与藤原的孩子们关系融洽,甚至给孩子们唱流行歌曲。<sup>【15】</sup>还有颇为明显的是,有几个在初版中没有明确姓名的朝鲜人,在文库版中恢复了姓名。

在(2)中也描写了避难民团中的对立和分裂。到了11月避难民团的一部分北上投奔“满洲”的丈夫,避难集团就此分裂。另外,各个家族的形态的差异也导致对立产生。围绕着配给和值班,也产生了不满。在这之后的手记中,主要围绕着集体内部的人际关系(特别是因为孩子而产生的争执)展开。与集团之间的不协调音是作为集团与家族的对抗对立来描写的。当时藤原所处的情况为,支撑集团的“日本人”的根本基础无法被归结在一起。

藤原被分配为副团长,负责与日本人会本部和保安队的交涉、配给和预算的工作。但记述并没有描写对外工作,而主要是描写内部的争执和不满。在《流星依然闪烁》中,只记述了避难=疏散的情况,没有涉及居住于当地的日本人与以他们为中心的日本人援助会的工作情况、苏联军队和朝鲜人的情况。当然作为孤立集团的避难民团可以举出信息不足的原因,但也还是要指出手记的视野只在集团内部,局限于集团和家族之间。作为副团长,藤原也经历了“日本人”的对立。在日本人会本部,各个团体的团长、副团长聚集在一起讨论如何筹划“归乡”的旅费、怎么跨过三八线等问题,但各个团队的步调很难协调一致。藤原因为考虑要“无论如何想法子用不太花钱的方式出逃”,所以想与某团队同行。但那个团

#### 【15】

藤原的手记的题目,来自金唱的歌词。“从学会这首歌,一直到回国我都在心里默默地唱着”。

队的副团长说“与你们这样的穷团队一起我们就麻烦了”。作为“日本人”的整体感正变得虚幻。那个团队把假的行程告诉藤原他们,然后偷偷地自顾自出发了。藤原觉得这真是“日本人露骨的利己主义”。

在避难民团内部也一样。确定了大家共同分担“拖累大家手脚的孩子”的任务,但是“没有拖累一身轻的人”想先出发,策划了“脱退组”,避难民团面临分裂。藤原宣布,与“脱退组”了结清楚,“对这些人什么也不想说”,“这一年互相扶助、患难至今的观象台疏散团就这样在眼前分作两组,没有眼泪、没有别语,只是用极尽非难、轻蔑的眼神望他们出门”。藤原自己也没有对脱退组的人行目送礼。

面对事情发生时(第一时间),往往不太能把握事态所带来的意义。手记作为“事后”(第二时间)的记述,也没有就自己的团体为何成为避难民团这一事实进行追问。(1)藤原试图通过对“家族”“日本”的支持来超越眼前发生的事实。(2)由于事态对这一意图的根据提出了疑问,使“家族”和“日本”的内部产生对立,给藤原带来了不利。(3)记述反而强化了“家族”和“日本”的概念。进一步,(4)没有把自身放在历史的进程中思考,只是陈述了环境的困难。没有把探讨的方向设定在“家族”和“日本”的外侧,使讨论变成以“家族”和“日本”为根据。在收容所这样非日常的环境中,对由“家族”和“日本”构成的关系性深感困惑,认识到以往共同体的基础的薄弱——藤原就是站在这样一种立场。至少在“事后”的记述中,应存有共同性的可能,但《流星依然闪烁》只是将这可能性束之高阁。记述只是把“家族”和“日本”之间产生的分裂进行了“事后的”修复。

## 二、《流星依然闪烁》的体验和记述(再记)

在这之后,藤原的手记变成了跨越三八线“逃行”的记录。在《流星依然闪烁》中,记录着重要的一环。遣返者的形象经常被逃行所代表。逃行的记述中也记载着“家族”和“日本”的共同性受到质疑的事实,并把这事实描写成,通过“家族”和“日本”来寻求解决,也就是记录了在逃行中,围绕着家族和日本人藤原内心的触动。在逃行中,不能被团体落下,为此要不断鼓励孩子。这也正呈现了对置身于日本人团体的愤恨和拖累大家的孩子的认识的表里关系。

徒步穿越三八线时，藤原右手抱着正彦，左手拉着正广的手，背着咲子，脖子上垂着包袱，紧随着“人群”，在黑暗中一直跋涉着。这时，藤原用“男性语言”回述到——“自己不觉得，那时从嘴里蹦出来的都是粗声粗气的男性语言”。像这样，丈夫不在的家中，藤原只能接受男性家长的职责，使自己“男性化”，也有“男性化后的心”这样的语言表述。承担家长职责者有所变化，但职责划分的线并没有改变，藤原就通过男性化后代行了家长的职责。<sup>【16】</sup>

【16】

像这样代行家长的并不只是藤原。“崎山”也对孩子们使用“男性语言”。并且在别的地方，在听见“男人的声音”的同时也听见“像男人一样的女人的声音”。

另外，这个集体是一个“群体”，在步行跋涉中不是作为团队或个人，而是作为拥有穿越三八线逃行共同性的“日本人”的团体（“日本人的群体”）被记述着。途中，在民宅中让快要冻死的孩子的冰冷的身体暖和暖和。这民宅应该是一家朝鲜人的，但在手记中，没有详细言及。其实，比起“日本人”的团体，（从朝鲜人那里）得到很大照顾，可以好好地休息。在“逃行”的记述中，只是一味地出现“日本人”这几个字，处在漩涡的正中，还是认为“日本人”比较可以依靠，所以进行“事后的”追述。实际上，像终于与“崎山”再会并握手，感到“非常的力量”所描述的那样，记述的中心并非抽象的“日本人”，而是带有固有名称的人物。实际上，从“日本人”那里受到了冷淡，从素不相识的朝鲜人那里得到援助。但是，被记述下来的是对“日本人”的依赖，没有指向遇到朝鲜人并被援助的方向。也可以考虑，没有记述具体的朝鲜人的名字，是因为在逃行途中顾不上。但在手记中，也没有相关解释。

而且，关于人与人之间关系的困难在这种情况下进一步呈现出来。甚至在知道咲子还有活下去的力量时，也觉得“这对于我们一家四口来说，并不一定就意味着幸福”，“为了正彦和正广必须牺牲咲子，道理上明摆着”。这正是对连“家族”的纽带也感到没有根据的心情的表白。<sup>【17】</sup>

【17】

关于这段记述，后面还会提到，给咲子造成了创伤。另外，在文库版添加的文字中，有望见流星就想起新田的字句，并且增加了“那时连想起丈夫的闲心也没有”一句。

同时，在手记中，强调了被美军卡车救助的情节。对苏联军队的恐惧，使藤原对美军抱有亲近感，写到“正广、正彦都得救了，被美国救了”，“自从我来到这，已经不觉得不安。相信在美军的救助下，一定能平安回到日本”。（1）光是越过三八线就已经消解了“不安”。（2）在进行这段记述时（第二时间），日本正处于被占领下，看不到对在占领行为中起中心作用的美国的敌意。对北边的对抗、从南边和美国得到的安心的感觉，与1950年前后的意识基本一致。

在藤原的意识中,没有对于为什么一定要穿越三八线、为什么一定要受这样的苦难的问题进行诘问。在此只是强调“对把自己悲惨的样子暴露在他人面前感到羞耻”,也知道有很多同样处境的人,但还是从“只有自己是最不幸的人,悲惨境遇中的自己真是卑下之至”的论点论述。不是对朝鲜人和美国人,而是对日本人的他人的视线非常在意。集团的外部和“他者”好像不存在,只是一味注意内部他人的视线并进行比较。

在这当中,藤原到了釜山,并于8月乘船被遣返回日本。关于这一行程也通过以下的描写——“日本人之间,又是个人主义横行,极度陷入对人的憎恶,互相之间从眼神就能看出厌恶,发自内心的猜疑一直腐蚀至人性最根本的部分,蛆虫般地蠕动着”,对眼前的“日本人”进行了批判。“带着孩子的悲哀”的感情,通过对“公”的一味宣扬的反抗一下流露出来。

在《流星依然闪烁》中,发生的事情以时间为轴来记述,发生的事情都被标注上日期。但在“逃行”以后,记述被简略化了。关于遣返至何时为止的问题,根据当时家族的状况、那之后所选择的道路不同等因素,可能会得出不同的结论。对于藤原来说,一直到回到日本,都是“遣返”的过程。当到达博多港时,藤原感叹“先要好好地看看日本”,从“被青松绿树覆盖着的山上”看到了“日本”。

回到日本,同时也意味着共同性的对立中新的分割线的设定(=发现),例如对内地的“日本人”“女性”的发现。在博多港等待停泊检查时,藤原从来的护士的身上(“红红的嘴唇和烫发”)感到“久违了的女人味”,“好像嗅到新日本女性”,并且从中找回“作为女人的自己”,在收容所和逃行中被压抑的女性性别意识又被重新唤起。上岸之后,看到穿着和服、系着腰带的走路的女人,“觉得不可思议”——“因为原以为在战争中败北的日本的女性都像我一样褴褛不堪”。“日本的女人”中的差异——这里也显现了笼统地使用“女性”概念的无根据性。

关于“女性”的论点,在有关(遣返的最终局面的)遣返船只的记述中就被提出。被货舱长斥为“脏女人”,极受伤害——“对于女人来说,没有比被喊成脏女人更可悲的了”“这是我有生以来经历的最残酷的声音”。<sup>【18】</sup>这是对男性性别意识的敌意的表现,也是至此为止作为女性家长的辛劳的感慨。到了目的地,作为家长的责任被解除,作为“女性”的感慨被重新全面唤醒。与男性/女性这一

【18】

这也是文库版中增添的部分。在初版的1950年前后,这样的记述也被藤原克制了。

轴线一起考虑,在此女性同时被内地/外地所分割。从这个观点来看,这里包含着从收容所生活和逃亡生活被重新整理的可能性。但这之后,藤原重新一心扑进妻子和母亲的角色,没有继续对这一问题进行新的展开。相反,在手记中提到为妻之道被长辈们称赞,因为带回了孩子,“在亲戚中肯定把我当英雄看,但没有丈夫。所以我的家族不存在”,论点被回收到强化家族的地平线上。

然后,藤原要面对“故乡”诤访。在内地,想听“被闭口不谈的遣返故事”的人大有人在。在感受到“故乡的好”的同时,也遇到“好像要做给人看一样,自顾自地流眼泪的老太婆”。在此,内地的日本人意味着被意识到的距离(=分裂)。藤原“想看看一直怀念的故乡是否一点没变”,在遣返者休息所迎来了叫我“我们家的人”的两个弟妹和双亲,手记在此处住笔。<sup>【19】</sup>

### 【19】

“听说女人家都受了大苦啦’,男人用非常厌恶的眼神盯着我。当然知道这个男人想知道的事”——至此,在《流星依然闪烁》中,几乎没有涉及性别问题,主要以孩子为叙述的轴线。在其他手记中,有所涉及。在本论文的后半部会有所解释。

遣返这一巨大的体验是伴随战败的自己位置的变化,并由此与新进入自己视野的“他者”再结关系,促使自己重新考虑至今为止的关系。从个人的层面来说,遣返的体验是直面家族、社会、国家的根本被同时诤问的时间和空间,是体会从具体的人际关系到集团存在的意义,都被重新审视的体验。但是,在1950年前后面世的手记,叙述主要集中在体验的小的状况,对避难民团中个人的评价和他们的执著被详细地描写,但也只是停留在插曲的水平上。事情的叙述的范围停留在短期,眼前发生的事情与大的文脉没有实现连动。对于自己陷于困难的批判,转向集团中的成员,顶多停留在工作现场的干部或关东军,再向前就没有了进一步的涉及。与朝鲜人和中国人的接触也没有被当作考察的对象。三八线也没有作为是在新的状况下被设置的分界线,而只是作为妨碍自己“回归”的障碍物看待。所以,不管是在遣返的过程中,还是把它记录下来时(第一时间和第二时间),比起战败与殖民者意识,还是渡过眼前的困难的意识占了先。

这种结果与《流星依然闪烁》的成立的根本——面向谁讲述有关系。在“后记”中,藤原说到,“想尽量把我经验的记录留给孩子们”,书稿的封面写着“给孩子们”。本来是想向人们传达孩子们也进行了“悲怆的努力”,才开始记日记。但日记没有连接下来,就重新以“创作”的形式写下了这个手记。藤原把《流星依然闪烁》视作小说,“我执笔写下了以我的体验为主体的小说”。经过三次改写,除自己和孩子以外都采用假的姓名,“通过丰富的原型”“记录了那



段悲惨的生活”。通过遣返体验不只是朴素地记录了时间的经过，也进行了体验的意义的考察。但毕竟是（在作品是面向孩子们而写的基础上）作为小状况中的家族的故事来叙述。

另外，其他女性的遣返手记的构造和提出的论点与《流星依然闪烁》基本相似。以收容生活和逃行体验为记述的主轴，怀念着“家族”，心向“故乡”，确认自己是“日本人”等都被记述下来。与在“满洲”新京的满洲建国大学教授哲学的丈夫（信三），三个儿子（惟彦十六岁，克彦十二岁，廸彦五岁）和女佣在“新京南郊的官舍中过着和平的日子”的森文子的《出逃行》也有相似的构成和论点：（1）对“家族”的信赖和怀疑；（2）作为“日本人”的自负和失望；（3）他者的不在和怀疑自己目的的欠缺；（4）为了达到目的而强化角色的分担，对不在者的职责代行等都被记述下来。另外，在此（5）公/私的关系被重新审视，自己在所处的状况中所应该优先的东西等被记录下来。

### 三、赤尾彰子《握着石头被追赶》的体验和记述

在其他的手记中，比起《流星依然闪烁》（以及《出逃行》），对遣返体验从性别角度有所涉及。在作者为带着孩子的母亲的情况下，有关性别的涉及就被隐在背景后，即使是言及了性别的森文子的《出逃行》也是对作为遣返的要因的性别较为慎重地回避的——“我之所以选择从新京出逃是有理由的。是因为如果军队入城的话，在毫无节制的占领兵的面前，很难保证我自身的纯洁。在这里不就此事项的性质进行详细说明，是有充分的顾虑的理由”。

与此相对，未婚的赤尾彰子的手记《握着石头被追赶》，写于1950年前后，除了“收容”和“逃行”之外，也涉及了有关性别的见闻。赤尾当时是京城第一高的四年级学生。因为父母的疏散，1945年8月9日逃向三八线以北的永郎庄。但随即通往汉城的旅客货物一律被禁止通行，包括赤尾在内的“日本人”被收容在高城小学校。作为“收容所日记”，赤尾对那里的“收容生活”，按时间顺序给予了记述。在赤尾的手记中，涉及了藤原和森所避开的性别的描述。

例如，手记中记述了为传达“今天晚上交出四个日本人慰安妇”的“命令”给高城日本人会长，苏联兵大声喧闹的情景。“死一般的沉默中，一个女孩子迈了出来，接着另一个……都垂着头，身影中，可以读出悲壮的决意。啊，那八名女孩子垂着头的姿态正是

战败的日本的悲伤的象征”——在此，赤尾的见闻和传闻被记述下来：(1)苏联兵对女性的蹂躏；(2)女性的性别在此被作为负面的要因被记述。性别，在此作为男性(=强者)对女性(=劣者=弱者)单方向的强制攻击行为被概念化。赤尾在此对女性性别只给予消极的负面的意义。另外，在此，(3)“战败”与性别关系相重叠，苏联/日本的关系与男性/女性的关系相重叠。此外，对应关系中，前项被设定为对后项进行了不尽的攻击的存在。此为“事后的”的记述，胜者与败者被以性别排成序列，“日本”的男性则在序列之外。

赤尾接着叙述，在苏联兵面前挺身而出的女性们“因为被知道不是职业慰安妇，而被放了回来”，但“什么时候，自己也可能被误认为是从事这种职业的人。而且，从事这种职业的人不够”。从事与性有瓜葛的职业当然是轻贱，对以性为“职业”的“慰安妇”，作者丝毫不掩饰自己的轻蔑。赤尾在此想把自己与性别领域绝缘。自己不是“慰安妇”，在收容和逃行的过程中，没有遭遇性的侵害。这一切才使她的记述成为可能。赤尾的记述接下来的是，“今天早上听说，昨天深夜，被夺去贞操的一个女人用刀往自己的乳房下一刺，自杀了”——通过他人体验的性暴力。对“直接或间接被强制做性服务的女人们”，“可以很轻易地否定”，“但我并没有加以批判的勇气。现在只是希望她们能不自暴自弃，不作践自己，只是这么希望”。通过这样的描写，把与性有关的女性“他者化”，使她们处于劣等地位。

对于遣返的妇女们来说，性暴力就存在于自己身旁。赤尾自己也有“午后，传来了上交扣留者中十八岁到三十岁妇女的全部名单的命令”的证言。通过“我们这些被扣押的年轻姑娘，好像是为了被捉弄才存在的……”的描写，来揭示收容生活——遣返中的围绕着性的紧张。通过“‘与其受辱不如去死’，这是我们不动的伦理”，记下了作为女性觉悟到的(自己意识到)“伦理”。在此，女性性别被视作负性要因。在遣返这一败者的体验中，女性性别作为性别关系通过强者被显衬出来，胜者的男性则展现双重的强制性。“日本人”的男性只是对之不能防御的无力的存在，甚至被认为向胜者拱手送出妇女们。

这之后，赤尾的经历比较离奇。赤尾在“扣留的看管有所减缓”，被允许去分配的人家住宿时，抓住机会进行了“男装”。“垂下来的头发，用剪子从根剪下来”，然后用推子剃光——一边说“这样

不用再担心被当作‘女人’，甚至心情一下轻松起来”，一边又有“就这么从世上一下就消失的那个淘气的女孩！”的感伤。进入10月，物价上涨，“偷着带来的钱”越来越不禁花，“还有越来越感到作为女人的危险重压”，赤尾决定与“像石头一样结实的金”的儿子向京城“出逃”。这是二人扮作行脚商人兄弟的逃行，“扮成男装，并在此基础上再变装成行脚商的朝鲜人的自己”伪装成双重的他者（强者和胜者），赤尾的意识中有些“心虚”，记述下了在高城离开父母时，“在这不能哭……我是‘男的’，而且是卖裙带菜的朝鲜人的儿子”。

在“逃行”的过程中，赤尾与金的儿子失散，又被苏联兵抓住，被送入“拘留所”，再次被“收容”。在拘留所赤尾所体验到的是，（1）“作为掉不得一滴眼泪的‘男人’，想脱掉厚重的外壳，对着谁都行，趴在地上也行，真想痛痛快快地哭！”的体验。而且，考虑到“解手”的问题，水也不能尽情地喝，伪装成男性后的不自由被记录下来。另外，赤尾也记下了（2）“日本人男性”的悲惨状况，“脏得没法看，好像一群乞丐——一个人也不差，都是日本人”。在被移送的仓库一样的收容所里，也留下“费那么大悲惨辛苦，也要回去的日本这个国家，是什么样的花园呢？”的记述，被观察的是“男性”。

赤尾“出逃”后回到高城，对自己掩藏“女性”性别有很大感慨，于是记下了由于身为女性而受难和紧张的经验手记。

通过压抑女性性别而回避危机的手记，显示了在遣返中，女性性别需要付出怎样的紧张。关于在遣返这个大漩涡中所发生的性暴力，直到现在也没有当事者的手记。像赤尾的手记所显示的那样，大都停留在被自己回避的遭遇通过他者的体验作为见闻被记录下来。赤尾自己称自己为“难民”，“再怎么像男人那样行事，我毕竟还是个弱小的少女”，在收容生活和逃行之后，赤尾这样记述道。

有关遣返的问题系其实非常庞大，在这当中，不容忽视的是性别被特定化进女性的身体，同时，这也形成了在遣返叙述中，难以公之于众的部分。性暴力只是作为降临在他人身上的灾难，而绝不是作为自己的体验来叙述。赤尾通过变装防卫了性别带来的危机，所以可以叙述包括“男装”在内的体验。赤尾的手记，两次被收进《大东亚战史》中的《朝鲜编》，从收录时的标题都是《守住纯洁》可以看出，赤尾自身非常强地意识到这一点。

关于性别问题成为论点,从战败后京城的日本人设立慰安所也可以一窥端倪。在记述对苏联兵的不信任感的文字中,有一个特征是许多都与性暴力有关。这一点在对1950年前后的手记当中,也给人较深的印象,当时正处于冷战中,对苏联的批判正日益严厉。这时,平壤满洲避难民团本部员小林贞纪(中央日韩协会《停战后平壤的死亡者与龙山墓地》,1958。森田资料第三卷所收)在有关从“满洲”到平壤的避难团体的报告中,专设了《妇女儿童被害》的项目。小林记述道:“对妇女儿童的暴行事件,相当程度上在北朝鲜被进行了宣传。但是实际上的被害程度并不像宣传的那样。”有关被苏军侵害的情况,“当时也偶然发生了两三件,但各个收容所一下子紧闭大门,极力防备”,从12月开始,宪兵开始活动,“被害情况急剧减少”,“进了第二年,妇女儿童白天也可以外出活动了”。据记载,平壤在整个期间的“受害”者大约在50名左右。

关于遣返者受到的性暴力,至今也没有来自当事者的告发。上坪隆的《死婴谱——遣返孤儿与被侵犯的女人们的记录》(现代史出版会,1979),展示了以京城帝国大学医学部的成员(泉靖一、田中正西、波多江兴辅等)为中心的二日市保养所的情况。这个保养所是“为非法妊娠堕胎的秘密医院”,由在外同胞援护会救疗部运营。二日市保养所的活动一直持续到1947年秋天,并不只是遣返过程中的小小插曲。就像“从军慰安妇”的问题,对于十五年战争和十五年战争的记忆很必要一样,二日市保养所的“强制中止妊娠”是关系到遣返历史认识根本的问题。上坪形容为“沉默的世界”——性暴力也许只是留在了受害者的胸中,但我们必须在关注到这个问题的基础上来叙述遣返问题。<sup>【20】</sup>

#### 【20】

近年,“反思遣返港·博多的集会”编辑委员会《回忆战后五十年遣返》(正篇和续篇,同集会,1995,1998)被出版。

这样,1950年前后被刊行的女性的遣返手记,成为切实体验的证言,记录了对收容生活个人的评论和因逃亡而变得紧密的“家族”的样子。与身体的疲劳一起,在“日本”和“家族”的共同性中的对抗和执著使她们深深烦恼。当自己面对这一切时,并不是把对立作为对共同性批判的手段,而是通过强化共同性来克服对立。完成共同性所要求的角色分担对她们来说是种使命感,作为通过强化自身角色意识并通过实践逾越困难的局面的记录,遣返手记呈现在我们面前。这些手记实际上是通过强化性别来克服性别被诘问的状况的手记。特别是在事态发生的正中间的选择留给“事后”叙述语言时,没有与关系和角色分担的变革相连接,使这一问

题被惯例的性别研究所回收。

对从1945年8月到第二年所发生的事态的历史性把握还很单薄,从中看不到作为开赴朝鲜半岛和“满洲”的殖民地的“日本人”对自身和自身位置的变化认识。她们的体验是(她们所属的)共同体的崩溃和在此之上与“他者”的遭遇,是处于一种验证的立场。但手记中并不见“他者”,也没有败者的意识,更看不到力求创造新的关系的意识。例如,森文子记录了在渡过鸭绿江进入朝鲜时,受到(来自朝鲜人的)冲着自己乘坐的列车投来的“嘲笑和示威”。毕竟是“战败的残酷的现实”,但森接着这样叙述:“真是一群傻瓜,又不是凭自己的力量取胜的。”尽管是战败后,在被占领的状态下写手记,但看不到对战败的认知。关于这一点,与作者对在车站看到“日本人”,感到“同胞真好!感动沁入心肺”的表述相对,使用“朝鲜人”一词也是有关联的。

但同时也不能忽视,森文子在下逃亡决心的时候的“现在一个全新诞生的”我的叙述。森意识到与被支配=庇护的“过去的我”不同,“像一匹雌豹必须护着自己的孩子活下去”的自己,主体性地承担母亲和妻子的角色。这提出了小状况中主体性关系的创造、判断和行动,但在记述中,并没有使这段体验与改变惯例关系相联动,没能推动对历史认识的改变。

这与1945—1946年的意识(第一时间)和1950年前后的意识(第二时间)相关联。围绕遣返问题被刊行的,东京都在外同胞归还促进留守家族联盟编纂的《遣返者 留守家族的生活读本》(东京都在外同胞归还促进留守家族联盟,1950)就不自觉地运用着“家族”和“日本”的概念。在卷首的《给遣返归国的各位》中,这样记述道:“遣返归国的各位在相当长的时间里,真是辛苦了。替我们日本国民在异国所受的五年多的扣留生活,根本是伴随着国内的人所难以想像的辛苦。想起这些,在不禁低首的同时,也想在此向跨越种种辛酸再次踏上祖国土地的各位表示衷心的感谢。”

1950年前后,还有许多被扣留在西伯利亚的人,藤原和森、赤尾在回忆自己的遣返体验时,眼前的议论是围绕着西伯利亚遣返的。在冷战的正中间,三八线带有象征意义,对苏联的批判很强烈。在“为了重建新的和平的日本,让我们为了建设民主日本开始强有力的前进吧”这样的召唤中,存在的根据本应被再三审视的“日本”“家族”,就这样毫发未伤的又一次跳到了他们(她们)的面

前。

作为殖民者的“日本人”在战败事态下失去“特权”，在经历像收容经验等被占领经验的逆转中，对本来因身为强势群体、在非对称关系中处于优势地位而不必特别意识的“日本人”意识，遣返者不得不以各种形式重新意识。在众多被提供的手记中，本应被视作是越境移动的遣返经验，被以表现为心向“日本”的“归乡”故事的国民性叙事所掩盖。另外各个“家族”有不同的经历，怀有不同记忆，各自行为的意义解释也不同。在这样的基础上，“家族”叙事就被强调了。在此，已经超越了家族的叙事被以家族叙事的方式描写出来。代理家长的意识被加进了遣返体验，在有关遣返的手记中，在自身的体验和体验的记述之间产生了错位。在通过手记这种“事后”的记述形式记录自身体验的“日本人”和“家族”的分裂的过程中，这一切就变成了“日本人”和“家族”的叙事。

#### 四 遣返的女人们，那之后 ——记忆的差异和沉默

##### 【21】

森文子的丈夫信三写给《出逃行》的文章《关于父·母·子的三部曲，〈通向祖国的三条路〉》中预告了作为“民族历史的悲剧的一个记录”“我们自身生命的新生的记录”，把遣返问题以“三部曲的形式公开”。续刊有惟彦的《流亡之民》和信三的《迈向新生》。

##### 【22】

石原吉郎等的西伯利亚扣留者的发言，也是1970年前后划时代的行动。

遣返的体验在“战后史”的展开过程中被记述，在定形“战后”生活的同时，遣返记忆的方式成为各自如何面对战后的表白。遣返体验以个人—家族—社会—国家的轴、体验的时间—记述的时间—现在这三个时间轴构成。所以，虽然不同“家族”面临同样的事态，但经常还是各自怀有不同的体验和记忆。藤原和森文子的情况下，夫妇之间也各自还有不同体验。<sup>【21】</sup>

另一方面，从1970年前后开始，以在遣返中还是被拉着手的孩子的人为中心，与藤原、森不同的世代的人们开始叙述遣返体验。<sup>【22】</sup>（在1950年前后没能发言的）在朝鲜半岛和“满洲”出生的第二代，比如作为一名遣返者的森崎和江开始把自己的思索公布于世。在朝鲜的大丘出生的森崎，以“在朝鲜日裔第二代”的体验为中心，展示了与第一代不同的认识，其中很多对体验的认识不是以遣返“手记”，而是以评论的形式展开对眼前日本社会的批判。比起“收容生活”和“逃行”，在殖民地的体验和遣返回国后的经历成为认识的中心，“要说起朝鲜，甚为沉重”（《两种语言·两种心》《与母亲祖国的幻想结婚》，现代思潮社，1970），记述中织出了从正面对殖民主义的思索。向“故乡”概念质疑，通过细致的作业过程对“日本”和“家族”概念进行了批判。B. 德·巴里的《两种语言·

两种心》(《思想》八六六号,1996)就从这样的观点论及森崎和江。

同时,作为同一个世代、殖民地第二代的五木宽之一直到2002年才终于开始具体地叙述从战败到遣返的体验(《命运的足音》,幻冬舍)。关于遣返,没有被写下来的、不能被写下来的、经过很长时间终于可以写下来的,是牵涉到各种局面的存在。表现为“沉默”,到现在也还是有很多东西没有被付诸文字。1950年代被藤原、森和赤尾描绘的遣返画卷,就这样经过1970年前后森崎等的登场而展开新的局面。<sup>【23】</sup>

但是第一代的女性们,执著于自己的遣返体验,一边修正自己的体验,一边继续诉说着。森文子的《出逃行》在后来1983年经国书刊行会重新发行时,加进了《那之后》的章节,把“遣返”的时间设定为至丈夫和长子遣返回来为止。增补的部分执笔于何时并不清楚,对于森来说,回到日本并不意味着遣返的结束,这一部分是在以与家族的重逢为遣返的终结的认识上写就的。<sup>【24】</sup>另外,藤原在那之后,借每次演讲的机会一遍又一遍地重复着她在已经出版的《流星依然闪烁》中的叙述。

对于在1950年前后发表遣返手记的第一代人来说,那段体验是说也说不尽的东西,手记也一直被增添内容、补加注释。在此,想继续着眼于藤原和森,试着探讨她们在遣返体验之后(=第二时间)提出的若干论点。

在森文子的《出逃行》的《那之后》一章中,森继续叙述着在日本,在丈夫不在的情况下,“自己作为一根支柱,必须把自己的家族和自己的心撑下去”,道出了继续承担作为女家长意识和角色的决心。此外,还记述了自己付出了“让丈夫和长子归来时,可以安心休息的虔诚的努力”,“还有比生为日本的女人更有生之意义的吗”的感叹。手记中还记录了丈夫和长子归来后的“笑的三重奏”,不止于自己回到“日本”的怀抱,家族的归来和重逢才是遣返的终结。<sup>【25】</sup>

对于藤原来说“战后”的生活就是不间断地改写遣返的体验,抄录《流星依然闪烁》时的加笔部分、文库版的《后记》,还有有关手记的众多随笔,都是见证。可以说即使在写成《流星依然闪烁》之后,藤原遣返体验的记述还没完成,所以一直在给予修正。当然,并看不到根本的改动,在给正文的补遗和加笔之外,还有随笔集《家族》(读卖新闻社,1987),由《家》《丈夫》《孩子》等章节构成,可

### 【23】

赤尾彰子和岩下彪在朝鲜出生,在十岁左右经历了遣返,从1950年前后刊出的手记看,与父母一代手记的构成和焦点相同。岩下1951年发表了“出逃”时期的手记(《北朝鲜出逃记》十字屋书店)之后,岩下用了很长时间把(在那之前)的殖民地的“生活”和“收容所”的体验收进《战败》(1990年代执笔)和《扣留》(1950年代),并于2000年以《少年时的战败日记》(法政大学出版社)的形式出版。其中“出逃”的部分,在这时也被改写。

### 【24】

在国书刊行会版中,附加了森信三的《后记》,记述了对丈夫的记忆和25年后的感想。

### 【25】

森信三曾一边做高等女学校的英语教师,一边在京都大学跟随西田几多郎钻研哲学,1939年赴满洲建国大学就任。文子发表了《母与子》(在封面上印有《P. T. A的朋友》的字样)另外还发表了《母亲的日记》,笔者并没有亲自查阅,但从广告的目录上看,也涉及了遣返的内容。

以看作是手记的后注。

《家族》是距《流星依然闪烁》之后 40 年发表的随笔,对遣返体验从精神到身体进行回顾。藤原说,“应该使现在幸福”,对“现在”很满足。在这里想指出三点。

第一,与丈夫新田次郎的关系。在随笔中频繁出现的“被留下的家族”一词,是表示对新田的“等待”,从手记问世以来没有改变。藤原在写成《流星依然闪烁》之后,因忙于抚养子女而曾有一段时间搁笔。对于藤原来说,遣返体验并没有改变家庭角色分担,归来的新田还是作为家长,家庭的事则由作为母亲/主妇的藤原来承担。

新田也把自己作为家长来定位,在《没有写成小说的自传》(新潮社,1976)中记述到,自己之所以很长时间以来没有辞退气象厅长的职务,是因为有对小说家的生活的“不安”,(作为专业小说家)“也许一家人会流浪街头”。新田在解释写小说的“动机”时说,因为受到藤原的《流星依然闪烁》成为畅销书的“刺激”,“做出了斩钉截铁的回答”,写小说是“笔的副业”,只靠公务员的工资“养活妻子儿女”非常吃力。<sup>【26】</sup>

第二,因为藤原和新田之间存在遣返体验的差异,新田没有(对藤原)回顾在西伯利亚的生活——“缄守沉默,恐怕还是因为身心俱创,想着就让人心酸”。“战后”的生活,因为藤原身体的病弱和经济的困窘一直上不了轨道,藤原和新田这对夫妇各自有不同经历,并且成为创伤。夫妇各自拥有不同的体验和记忆,而且互相之间处于并不知晓的状态,不同的体验和体验时间就造成了夫妇要面对各自的“战后”的残酷现实。藤原不断地把遣返的体验付诸笔端,而新田则很难下笔,但对于遣返体验的切身感受却是相同的。

新田作为山岳小说家而知名,有关遣返体验只停留在《望乡》(文艺春秋新社,1965)中记述的水平上,没有更多地发表。在该书的《后记》中记到,该书“写了又停,停了又写”,是历经 20 年的作品。此外,关于延吉俘虏收容所,“因为太惨烈,怎么也不能付诸笔端”。

第三,在《家族》中,记载了藤原访问北朝鲜(朝鲜民主主义共和国)的情况。重访北朝鲜的藤原这样追述,“在那个国家里,我留下了太多的足迹”。那个教堂和日本人墓地可能“现在还是老样

#### 【26】

因为《流星依然闪烁》的版税和电影改编版权,藤原的收入一下子变成新田的 10 倍、甚至 20 倍时,新田“经常很唾弃地”(冲着藤原)说“根本就没想过要靠你挣钱”。(藤原《我的丈夫 新田次郎》新潮社,1981)。



子”，洗过尿布的小河“水声依然温柔”。乡愁和望乡的心情先占了上风——“现在还是老样子”是一种让时间冻结的形容。在“战后”的时间中生存下来的藤原的内部，在朝鲜半岛经历的时间已经停止并被凝固了。

（被收入《家族》的）《北朝鲜纪行》是《访问‘流星’的足迹》的副标题。重访北朝鲜是“慰灵之旅、谢恩之旅，也就是巡礼之旅”，藤原这样对负责接待的北朝鲜人说道，也感到留在北朝鲜的人们心中的“对日本长期的压抑统治的怨恨”“深深创伤”。在访问墓地的遗迹（朝鲜战争时被毁）时，藤原“哭倒在红土地上”，“四十年前的回忆使我心胸欲碎”。叙述变成了一种追述体验的意识。

藤原记述下来的是过去的一切“不知去向”“荡然无存”，不可否认的是藤原还是没有脱离感伤的姿态，只是作为被卸下负担的一方，提出单方面的“和解”的要求。她试图招呼相识的朝鲜人的名字，但还是把他们作为“他者”来认识，潜意识里希望倾听作为他者的他们的声音。在《家族》中，对重访的记述只是沿用了手记的位相。

对于藤原来说，遣返体验意味着创伤，作为创伤的遣返描述同样支配着“家族”。三个时间，记忆的相异，改写呈现不同状况。遣返时三岁的藤原正彦在近著《祖国即国语》（讲谈社，2003）中收录的随笔里，提到《流星依然闪烁》。重访“满洲”时，作为对逃行的追忆，从父母（新田和藤原）手里接过写有二人赠言的《流星依然闪烁》。但是，书中并没有正彦对藤原的埋怨。

与此相对，咲子的情况下，虽然本身对遣返的体验没有记忆，但却因《流星依然闪烁》而形成了精神创伤。藤原咲子在《给父亲的恋文》（山溪谷社，2001）中记述到，关于《流星依然闪烁》听说过很多东西，但真正第一次读到时，还是受到极大的冲击。读到《流星依然闪烁》中“咲子还活着”一行时，“有好一阵失声不语”。并且“虽然极力想理解战时母亲的行动，但那一行字从来没有在我的眼前消失过”。最终，在12岁时，这种“绝望感”演变成“对母亲的不信任感，选择了死”。万幸咲子被救，留住一命。在此，我也想试着提出三个论点。

首先，使咲子从（《流星依然闪烁》的）冲击中恢复过来的，是新田版的“流星依然闪烁”。新田在1947年遣返之后（也就是说，比藤原要早）写下自己的体验——（以藤原广的笔名）名为《山羊》的

【27】

这一部分，与藤原的证言(记忆)有出入。藤原在《我的丈夫 新田次郎》中记述到，新田在(新田看到的)遣返者名簿中没有找到像藤原的名字，以为家族成员全部成了不归之人，然后一个人回到了老家。夫妇俩的记忆有出入。

7 页的作品。这作为新田的证言颇令人感到意味深长。主人公“三郎”在到达博多港后，立即与信州的家取得联系，妻子孩子得到了“平安归来”的联络。<sup>【27】</sup>在那当中，“三郎”特别对“女孩子”一直挂念，咲子因此而得救。

第二，对“纤细白浊的带子”的“一种幻觉”折磨着咲子。“纤细白浊的带子”是(装咲子的背囊)的带子。那时，咲子就是从带子结扣的缝隙向外望着天空，呼吸着。因为哭是被不被允许的，所以后来发展成“对发声的恐惧”，咲子这样自我分析着。正像所描写的，遣返体验给咲子留下了严重的精神创伤。

第三，咲子记述道，“嘴上不说，家族的所有成员都把《流星依然闪烁》埋在心里，静静地守望着母亲和母亲周围的一切”，由此也可以看出遣返所带来的巨大创伤。

遣返时还不满一岁的咲子对发生的事还没有记忆，但一与母亲的意见出现分歧时，就对藤原揭出遣返体验涌上极大的反感。因为遣返与母亲产生争执，与母亲产生争执时又被提出来的遣返体验让自己感到焦躁不安，咲子对这一切毫不掩饰。但，围绕这一体验的对立也正是对遣返体验新的解释的开始，重新思考“家族”的开始。构筑与父母一代不同的“遣返”记忆和历史画卷，同样从这里开始。

# 欲望/忘却“美国”的日本战后

——“基地”与“消费”文化的错综关系

◎吉见俊哉 著 李文茹 译

## 一 构成美国化的诸次元

战后日本的美国化看似达到最高点的 1980 年代初期,名为《美国文化》的百科全书式丛书一套三册,在石川弘义、藤竹晓、小野耕世监修下,由三省堂出版问世。此书将二次大战后到 70 年代为止的日本战后文化史分成三个时期,再从各种角度探讨“美式文化”如何被植入日本的风俗文化中。

第一期被称为“美国爱恨期”,从 1945 年日本战败后到 1960 年签订安保条约(译注:日美安全保障条约)为止。在这个时期,原先对“美国”所抱有的不安情绪转变为崇拜,在政治上人们认同反对美军基地进驻的反美抗争行动,但是从日常生活的感觉来看,这是个以美国为典范的时期。《美国文化》书里列举“泡泡糖”、“英文会话”、“读者文摘”、“爵士”、“夏威夷衬衫”、“白兰地”、“泰山”、“尼龙丝袜”、“摔跤”、“西部片”、“迪斯尼”、“大力水手”、“山野摇滚”、“超人”、“呼拉圈”等等带有浓厚美国味道的商品、媒体以及流行趋势为例。

60 年代的第二期被称为“美国浸透期”。在高度经济成长下,美式生活型态渗透到一般日本人的生活当中。相较于 50 年代,这时期日本与“美国”距离更近了。日本国内象征“美国”的东西有:“可口可乐”、“家庭剧”、“超级市场”、“厨房革命”、“迷你裙”、“牛仔裤”、“美国民谣”、“摇滚乐”、“嬉皮”等,都还相当具有美国色彩。

但到了 70 年代的第三期,由“步行者天国”、“户外生活”、“收视率竞争”、“灵异电影”、“减肥”、“休闲鞋”、“拒抽二手烟权利”等例子可知,这时期已经不易找到一、二期那种明显象征美国化的表

象。在这个时期,日本国内发展到与美国面临相同问题的阶段,因此,羡慕于海洋另一端的“美国”时期已成过去式,“美国”不再是欲望的对象,而是世界最新动态的情报发源地。(石川,1981)

从某方面来看,这套书可说是南博等人从60年代开始,针对“大正文化”、“昭和文 化”所做的共同研究之延伸。南博等人从大众情感结构层次,重新诠释日俄战争后的大众文化史,所探讨的时期到二次大战前为止。因此,我们必须借由《美国文化》这套书,承接讨论作为“美国文化”的日本战后文化之问题。《美国文化》并不只是单纯地将战后日本的美 国化,当成在日本在美国军事、政治、经济支配之下,被强迫接受的文化现象,而是将其解释为美国文化与战后日本人的心情欲望相结合之后,重新建构出来的产物。也就是说,“美国”利用其无形的影响力,顺利进入因战败冲击而产生集体情感空白的日本社会。日本透过整个战后史,以对美国的欲望及反感为媒介,重新建立自己国家的认同。

在肯定《美国文化》以上观点的重要性之同时,我们也必须注意到,以大众情感变迁的观点来探讨战后日本美国主义的研究,将焦点局限于狭义的风俗文化,因而有其不够完备之处。最明显的例子是,在书中连“天皇”、“麦克阿瑟”、“检查制度”、“基地”、“暴力”、“冲绳”等项目都没有出现。整体而言,在《美国文化》这套书里,“文化”的概念被视为与“政治”、“军事”无关,受到去政治化,“美国”被一味地强调成战后日本人迫切追求的富裕及解放的象征。但是,像这样将不均衡的权力关系与支配的问题放在讨论范围外,不也就是忽视了因为对“美国”的欲望而引发的意识形态或权力的问题了吗?

举例来说,日本战后的音乐文化,是透过美军基地对日本乐手的雇用所培育出来的,日本乐手与基地美军的接触产生了决定性的影响。关于这点,在《美国文化》中并未有充分的考察。书中仅提到美国一流的爵士手何时到日本,他们是如何地被日本歌迷疯狂包围,最后爵士乐是如何地奠定于日本音乐文化中。这种单从音乐文化史的观点所进行的分析,仅是单独探讨铁丝网外的美国文化,却忽略掉基地里发生的一切。

书中的解说的确也有些具启发式的叙述。例如负责“夏威夷衬衫”项目的笔者指出,起源于20年代夏威夷殖民地时期的夏威夷衬衫会风靡于美军占领下的日本,可能是接受殖民地认同意识

而产生的作用。这类分析应有更深且更多方面的探讨,但此书只有在个别的论点中点到而已。

依我看来,若要彻底地以日常生活中鲜活的文化经验及感情构造为依据,将现代日本中的“美国”当成是从“夏威夷衬衫”、“迪斯尼”,到“基地”、“暴力”等诸层次的复合现象来分析,至少要将存在于下列三个层次中的“美式文化”,从各自的历史状况中厘清。

第一个层次是“象征世界强权的美国”。让众人的关心集中在这个层次的典型讨论为:文化帝国主义批判之议论。之前许勒(Herbert I. Schiller)曾主张,战后世界里的美国霸权,为经济方面及资讯方面全球性支配力量之相辅相成关系所支撑。代替从前的“铁血”政策,“经济学及电子学的结婚”才是实现以美国作为顶点的新帝国主义政策。自由贸易不外乎是,将强国的经济渗透到弱国并进行主导之装置,同样的,全球性资讯流通就像是一个频道,让对美国生活样式的欲望以及美式价值观,深入贫困脆弱的社会内部,使得该社会或国家的自律性发展变得困难。“从美国发出的交流(communication)提示了一幅生活模式的影像。这是个制造物如山一般堆积的情景,这些制造物被私人摆设或被个人购买、消费”。(Schiller, 1969)

已有很多研究指出,这种将增殖于世界各地的美国主义局限为帝国主义在资讯与经济方面的单向输出之论点,在文化人类学及文化研究领域受到了什么样的批评(Tomlinson, 日译 1993)。但在这里我想强调的是,即使 60 年代许勒稍嫌草率的帝国主义论已过时,但我们绝对无法否定以下事实:世界各地在文化上的美国化,依旧与以美利坚合众国为中心的压倒性军事及经济主导权深切相关,且不断地再生产。因此,现在我们需要的是,以异于一般文化帝国主义论的理论,来解释“象征世界强权的美国”。

特别是,我们必须将美国军事支配权(基地)及经济领导权(市场)的扭曲关系,放在文化的跨国流通关系上重新考察。虽说不能单纯地将输出于全球的美式文化,与美国的世界军事领导权同一而视,但二次世界大战后,遍布世界各地的美军基地与美式文化的全球化之间,确实有密切不可分而扭曲的结合关系。

第二层次是“象征消费近代之美国”。大约 20 年代之后“美国”会在世界各地成为拥有强大文化渗透力的原因,并不只是靠美国强有力的经济与军事主导权而已。“美国”在“物质的近代”之直

接性及大众性特质方面,具有完全异于先前欧洲帝国主义的吸引力。在美国,平等主义、对幸福的追求、自由主义等近代观念,皆表现在以竞争的市场经济为媒介而形成的大量生产模式中,“美国是唯一有办法透过商品宣传‘自由’、‘平等’观念的国家。总之,将消费包装成一种文化,甚至将其当作一国的象征”。(佐伯,1993)

透过上述之方法,“美国”将全世界的人当成“消费主体”而重新编制。这是一种欲望装置,在这之中人们开始过着被无数物质包围的生活。布希亚(Jean Baudrillard)说,在现代消费社会中,从洗衣机、冰箱到肉类、水果罐头,物质“将我们引诱向一连串多样的动机,再以更复杂的超物质形式,彼此互相定义”,而美国变成对这物质的意义/主体的连锁之全球展开过程中的一个依据点。(德里亚尔,日译 1979)

第三层次与集大成于大量生产及消费的民生主义的“美国”不同,而是“象征混种的通俗性(banality)之美国”的层次。这是脱离家电用品、自用客车、古典好莱坞电影所呈现的美式生活模式所规范的流行文化层次。就像是爵士乐或摇滚乐团、摔跤、拳击、舞台秀中可看到的、表演式的异种性之层次。

事实上,从 19 世纪中叶的阿诺德(Matthew Arnold)到约一百年后的阿多诺(Theodor W. Adorno)为止,“美国”一直被当成是野蛮的象征,一种破坏西欧近代精英主义价值的低下通俗。例如,1930 年代英国就有学派担心,美式大众读物与杂志、小报新闻、好莱坞电影以及舞厅的盛行,会导致传统西欧新教文化传统力量丧失,人们沦落到充满刺激的恶俗快乐主义中。类似的批评不仅出现在阿多诺之文化产业论里,也盛行于左翼知识分子当中。

但从另一方面来看,这种“低俗的通俗性”正是将世界各地广泛的大众导向“美国”之原动力。也就是说,“西洋”属于推动“文明化”的精英知识,相对地,对“美国”文化的受容,总是“由下往上”的大众通俗性一马当先。这与美国曾是欧洲的“殖民地”,美国的文化形成是在移民圈当中完成有关,显现出“美国”从某角度来看,其内部早已蕴含着超越“西洋/近代”架构之要素。

这三个构成美国化的层次不仅彼此互相复杂交错,同时也是构成今日全球化的层次。再更清楚地说,“美国”本身就是全球化的衍生物,透过美国历史发展轨道来看,它拥有既是“帝国”又是“殖民地”之双重性,而此双重性一直支撑象征全球化的特权空间

之地位。事实上,美国化的大众性,不仅结合资本主义的大量生产方式,也结合了离散性移动的经验。美国既然将移动性当成自己存在基础,可见它从一开始就内含了某种全球性特质。

透过这种打从根底带有移动性、异质性的社会构成,连结美国社会整体的规范性层次得以展开。整个 20 世纪遍布世界各地的美国化威力,与其说与其文化内容有关,不如说是由文化形式而来。即使人们可以找到种种东西,代替“美国”光彩的象征,但依旧无法抗拒使这些象征得以成立的相互关系之形式及规范性守则。

麦可·哈德(Michael Hardt)和安东尼奥·纳格利(Antonio Negri)在最近的著作中指出,超越这种美国本身含有的国民国家制度之权力层次,或许可用“帝国”的观点来重新探讨。哈德一再强调,这里所谓的“帝国”与 19 世纪帝国主义有着关键性的差异。19 世纪的帝国主义拥有双层构造,一面是将殖民地纳入支配—从属关系,另一方面是将殖民地不断地从宗主国国民国家体制中排除。相对之下,以原本就是殖民地的美国为基础而发展的“帝国”,并非以国民国家这个封闭的领域为前提而出发,而是透过在开放的体系中强制执行一定的规则而加以扩张。这可以从合众国宪法或威尔森主义追溯起,但尤其重要的是,在罗斯福新政之后,各种国际机关超越了国民国家单位先后成立。(Hardt & Negri, 2000)

古矢旬表示,透过对欧洲而言既是“边境”又是“圣地”之双重性所形成的 19 世纪美国主义,在 19 世纪末到第一次世界大战为止的这段转变期,早已认知孤立主义行不通,“边境”的可能性也将消失,为了超越“欧洲化”危机,20 世纪的美国主义变得更具有参与、教化形式积极的特质(古矢,1998)。美国主义的典型当然是福特主义(Fordism)。前面所提到的物质的民主主义、世界强权、后殖民地主义式的混种性等,这些都是在美国主义的转换过程中被孕育而出的。

## 二 美国化与 20 世纪空间

为了分析日本或东亚当中“美国”错综复杂的构造,我们不能只是将美国化期间设定于第二次大战之后,至少必须回溯到第一次世界大战后、第二次大战前的时期。在讨论战前日本中“美国”的存在时,常会将日本国内的亲美/反美情绪,描绘成日美政治及

军事关系变化之投影。例如，加藤秀俊和龟井俊介所编辑的《日本与美国》，就是从文学作品或评论来探讨日美双方对彼此的印象（加藤 & 龟井，1991）。泽田次郎于《近代日本人的美国观》中分析《少年俱乐部》杂志里所描绘的美国之印象，提到当美国在华盛顿会议中提议把美英日三方的主力舰比例改为 5 : 5 : 3，隔年的《少年俱乐部》便开始连载宫绮一雨的《日美未来战》；另外，1924 年受到美国排日移民法成立的冲击，该杂志开始连载许多点燃“对美的复仇心”之反美稿件，以及预感日美之间发生战争的作品。（泽田，1999）

以上的分析类型，是把观点限定于“日本”、“美国”两个以国民国家为单位的他者印象当中。这类把政治军事层次跟文化社会意识层次直线连接在一起的观点，是不够完善的。即使在战前，在讨论关于“美国”的时候，就已经有必要注意到超越国民国家范围的全球性表象之政治了。

事实上，从昭和初期开始，“美国”不单只是在小说或评论中被描述的“对手国”，而是早已成为我们日本人日常生活的一部分。正因如此，在 1929 年出版的《美国》中，室伏高信说到：现今“未经美国化的日本何在？要是脱离美国，日本是否还存在？非美式的生活还存在于我们的哪里？我可以断言，美国不只是世界，现在的日本除了美国之外，什么都不是。”（室伏，1929）

同年，新居格也说，现在世界正进入“各国色彩及味道、声响等迅速融入国际性的世纪”，美国主义席卷了这个“鸡尾酒时代”的混合世界。在日本，爵士乐俘虏了年轻人的心，好莱坞电影流入国内，从发型到化妆到服饰，年轻人开始模仿电影里的世界。在这种时代潮流下，最富都会风的生活方式就是：平常通勤到美式大楼中，星期日的早上看棒球赛或开车兜风，晚上在舞厅或电影院度过。此外新居也指出，流行于风俗习惯上的美式主义，与盛行于思想方面的俄罗斯主义同时并进。（新居，1929）

像这类关于“美国”的论调或大众意识，1930 年代自不在话下，即使在 40 年代，也就是日美开战后，也并未完全消失。举例来说，1942 年在《文学界》杂志举行“超越近代”座谈，如何定位美国主义成了座谈会后半段的主题之一。座谈会上，津村秀夫强调，在菲律宾、马来西亚、爪哇、尼泊尔等地区，美国电影的进口占了电影业全体 75% 左右。第一次世界大战后风靡亚洲的与其说是英国



的影响,不如说是美国化。即使在日本,无论是战前或是战争时期,许多不同立场的评论家发表美国论,月刊杂志也多次发行相关特辑,在这时期里“美国”一直都被视为都会型生活方式的前端。

即使在战前时期的美国化当中,军事、经济领导权或消费生活形态、混种性的大众文化等三个层次,也都交错于大东京或大大阪等大都会社会环境中。虽然消费形态方面,特别重要的首推森本厚吉等人所推行的生活改善运动中美国化所发挥的效用,但这不在我讨论的范围中。接下来我想讨论的是,日本战前时期较不被重视的第三层次。(译注:象征混种性的通俗性之美国)

举例来说,大正时期(译注:1921—1925)的东京非常流行浅草歌剧。这种对表演的狂热,是因庶民间早已具有“接受音乐剧的资质”才会发生的现象。实际上,浅草歌剧的先驱,应该是松旭齐天胜剧团舞台秀表演,此剧团的成功归功于他们到美国各地巡回演出时,大胆地采用美式演出方式,而练就快节奏的秀场式舞台技巧。浅草歌剧也是如此,与其说是欧洲歌剧的翻案,不如说是日本艺人将从美国引进的百老汇加以变形并大众化。浅草歌剧最初的大明星高木德子,远赴百老汇全盛时期的美国学习歌唱、跳舞及默剧,磨炼其本身舞台舞者才华,她试图与伊庭孝联手创兴的“歌舞剧,不是欧洲风格的豪华歌剧,而是接近于美国风格的音乐剧”。正因浅草歌剧具有这种混种性特质,所以很快地就受到大众热烈接受。这种混种性的舞台剧嗜好,一直延续到东京大地震后榎木健一(译注:1904—1970,喜剧明星)活跃的“浅草水族馆剧场”剧团。大笹吉雄认为,“不论是浅草歌剧或是歌舞秀,这些都是都市型文化,背后存在着‘美国’的影子。日本文化中存有的美国风,若单从舞台表演来看,可说是从浅草开始的”。(大笹,1986)

在这时期东亚地区里,美国化不只渗透到日本内部。尤其在上海、汉城等都市,与东京或大阪的现代主义同时代的“美国”,也开始渗透到日常的文化风景当中。以汉城为例,汉城市是殖民地时期朝鲜内部唯一发展成直接与现代主义联系的空间。汉城的现代主义,虽有不少是经由东京传来,但其中也包含了无法还原于日韩关系之要素。在朝鲜电影业方面,好莱坞电影于1920年代,占进口电影90%左右,30年代占了60%—80%,直接传达了“美国”的印象。对汉城的年轻人来说,好莱坞电影不单是一种娱乐,同时也被视为“现代的教科书”来接受。在这样的影响下,汉城的年轻

女孩们走路的方式起了很大转变,摩登女郎模仿荧幕中女星的发型、化妆、服装、说话方式甚至姿势,再加上基督教传道士影响,对韩国追求时髦的人来说,异于日本帝国虚伪的近代,“美国”是代表“富饶”、“自由”的近代表象。(Yoo,2000)

战争期间广泛捕捉人们意识的“美国”,并不等同于一次世界大战后实际上输入各国的美国文化,而是在东亚文脉中被重新制造出来的一种想像中的依据。例如,清水几一郎指出,合众国的美国主义是指贯穿美国人生活文化的基本精神,不限于享乐或消费方面。相对的,日本的美利坚主义只有在享乐或消费方面特别地突显。在美国国内,美国主义是一种公共精神的表现,而在日本,是与个人或家庭有密切关系,被理解成是私人领域方面之现象。(清水,1943)

特别在性别认同的观点中,凝缩表现 1920 年代后半期之后的美国主义是“时髦女郎”一词所指的女性身体形象。当时“时髦女郎”被当成是时代的象征,频繁出现于杂志、小说、广告、电影、流行歌当中,并且是带有浓厚商品化色彩的女性身体形象。如作家古崎润一郎巧妙地集中于“像玛丽比格佛特”的奈绪美身上的特质一样,从 20 年代的“美国”中浮现出的“近代”之商品性,在摩登女郎的娼妇形象中找到了自画像。

### 三 “占领军”与东京空间

接下来的问题是,经历过 1945 年的日本战败与殖民地解放、美军的远东支配等之后,二次大战前流传下来的美国主义产生了什么样的构造转变?例如,让我们思考美军基地与战后日本年轻人文化相互结合的问题。在这里我想谈论的,不只是以战后不久由美军基地流入日本年轻人当中的爵士乐为首的流行文化。无论是流行音乐、运动或流行服饰,直接受基地影响的文化确实是存在。关于这些至今为止已被多方面探讨,但这里我所关心的是,与美军直接影响背道而驰之下建构出来的“美国”。也就是说,回顾战后日本流行文化史,我们可以发现,在来自美军基地的直接压力减弱,也就是基地露骨的暴力性不易被发现之后,热烈追求以迂回方式和这样的基地文化互相结合的美利坚主义的年轻人文化,反而渐渐地扩展开来。

关于这一点,我们可以透过大众音乐从战后的爵士乐、蓝调、山野摇滚的流行,发展到现代流行歌曲的过程来看,也可以借由漫画或卡通文化来思考。但这里,我想要把同样的问题放在都市空间的层次来探讨。也就是说,一方面冲绳、立川、横须贺等场所,直接承受着基地的暴力;另一方面,东京的六本木、原宿、银座等街道,与“美国”有着密切关系。虽说后者的风俗文化通常不被视为与美军基地的影响相关,但事实上,若是不将该地区过去曾经存在的美军设施之关系也一起列入讨论,那就无法理解为何从战后开始,对于东京的年轻人来说,六本木、原宿、银座等地区会变成特别的场所。

例如,六本木一带在战前为麻布步兵三连队、步兵一连队,麻布连队区司令部,第一师团司令部,赤坂宪兵队本部,近卫步兵三连队,陆军大学校等军事设施聚集的“军队街”。当时街上有许多贩卖军用品的商店,而且早晚都可听到从兵营传出的喇叭声,但东京大空袭使得街上在损坏惨重的情况下接受战败。战后,这些日本军队设施多被美军接管,六本木一带开始出现美军司令部、军营、军方人员住宅等,连被称做将校军官们的“专属”(only)情妇的女性也开始住了进来。这些军方设施一直到1960年左右才归还日本,因此到50年代为止,六本木都还明显地残留美军的阴影。虽说如此,这一带并没有可以容纳大量军人的军营或飞机场,因此,和横田、立川、横须贺等地的状况不同的是,“象征暴力的美国”之形象受到淡化。50年代到1960年之间,被称为“六本木族”的年轻人聚集在这些地方。之后,六本木聚集了影视关系者、山野摇滚歌手及其相关人物,慢慢浮现出延续至今的、六本木时髦又富有殖民地风味的不夜城形象。

原宿的情形也是如此,战后这条街道发展成“年轻人的街道”,与“华盛顿别墅”有密不可分的关系。华盛顿别墅的建设开始于战争结束后不久。当周围除了遭受战火燎原的焦土、帐篷和黑市之外空无一物的时候,突然海市蜃楼般地冒出了下级军官专用住宅区和医院、学校、消防队、教会、百货公司、剧场、网球场、高尔夫球场等设备完善的“富饶美国”。占地277 000坪之大的建筑群的出现,让原是“代代木练兵场”街道的这一区形象为之一变。到了50年代,儿童乐园(kiddy land,1950年)及东方商店街(oriental bazaar,1954年)等将校家属专用商店开始林立街头,象征这条街气

氛的建筑物中央住宅(central apartment)也动工兴建。小林信彦回想 60 年代初住在原宿时的经验表示,“在集合住宅(mansion)这个日式英语普及之前,中央公寓是东京最豪华的公寓”。这里的居民大多是“贸易商、美军关系业者,对于‘一般日本仔’来说,就像是云端上的人一般”(小林,1984)。当时,原宿是个“外人止步”气氛残留的基地街道。不久后美国驻军减少,居住者也从美军变成摄影师、设计家、广告人等走在流行尖端、从事片假名商品买卖(译注:因为国外最新资讯都被翻译成片假名外来语)的人们。

另一方面,占领期的银座“主要的高楼被接收为进驻军设施,阪神大楼、和光、黑泽大楼、松屋等都变为 PX(post exchange 译注:军中福利社)、酒吧、宿舍等,所到之处都飞扬着星条旗,就像美国的街道一样。银座松屋的 PX 中挤满了陆海空军,还有被称为 marine 的美军海兵队以及联合国军将士等,所以非常热闹,其入口处聚集了叫卖东西的战灾孤儿,还有在拉客的擦皮鞋男孩”(原田,1994)。银座确实从战前开始,就已经被叙述如下:“君临今日银座的是美国主义。首先看看那些踩在人行道上的男女。他们的打扮、他们的姿态,除了从美国电影模仿而来的东西还有什么”的状态(安藤,1931),但是,占领期银座的“美国化”,更直接地整个置换成为美国本身,也就是名符其实的美国租界化。实际上,被占领下的银座,街头街道一一被取名为“新百老汇”、“X 街”、“Y 街”、“Z 街”、“大使馆路”、“圣彼得街”、“普克街”等,从地名开始,完全被转移到新殖民地主义的风光之中。

关于这点有必要特别提到的是,战争结束后不久,由内务省组成的特殊慰安设施协会(RAA)之各项“慰安”措施。负责战后事务处理的东久迩内阁,早在战败三日后的 8 月 18 日,就已在内阁会议决定,作为“预防占领军士兵对我国妇女犯罪之对策”,电报通令全国募集以进驻美军为对象的,经政府保证的慰安妇。战争期间日军对日本国外女性有组织地进行性暴力,这次进驻的联合军也会如法炮制于日本女性身上,这想法使得日本的领导阶级陷于“战栗恐怖”(John W. Dower 之用词)中,因而拟定这样的对策。当时任职大藏省(译注:财政部)主税局长之位,让银行点头承认 RAA 动员慰安妇的活动资金融资的人,就是后来担任首相的池田隼人。政府为了在 8 月 28 日之前让各项设施开始营业,贴出了“作为处理战后之国家紧急设施的一部分,征求新日本女性率先协

助参加驻留军慰安的大事业/年龄十八岁以上二十五岁以下/供食住被服”的广告。当时,有许多在战后破损严重的城市里生活贫困的女性,来应征这项由政府出面募集的慰安妇工作,而她们大多数都没有卖春经验。就这样,从8月15日宣布败战开始不到两个礼拜,光是东京就有1360人的战后慰安妇,由政府及警察手中诞生。

在这种情况下,占领军重要措施林立的银座,成为各种形态的慰安妇措施集中设立之场所。例如,“在伊东屋、千疋屋等十个地方兴建了啤酒屋、舞厅、酒吧等。七丁目转角处的银座惠比寿啤酒屋,在9月12日开张。这啤酒屋是由银座松阪屋地下三层楼赶工改建而成,拥有400个名义上为舞娘的慰安妇,是政府出资的占领军公娼措施。警视厅(译注:警政总局)称呼这些为了营业而公开招募的女性为‘特别挺身队员’,占领军则称她们为‘有组织的卖春妇’。……根据RAA在全盛时期约有七万人,解散时有五万五千人,她们在失业后沦为以美军为对象的阻街女郎”(和平博物馆筹设会,1993)。这个位于松阪屋地下室的舞厅,不纯粹以卖春为目的,但作为以美军为对象的慰安妇设施,相当有名。另外在银座还有七丁目的东宝啤酒屋,八丁目的千疋屋,耕一路的舞厅、酒吧,三丁目的舞厅伊东屋,并木通的绿绿馆等,很多以进驻军为对象的慰安设施集中在此。

从当时以银座为题材的流行歌来看,例如1946年战败不久后大卖的《东京卖花娘》这首歌中,“爵士乐乐声中 闪烁的舞厅灯光/卖花喔 来买花喔/美国兵的 帅气外套的/身影 甜蜜的风”,直接表现出当时银座的风景;1949年很受欢迎的《银座康康女郎》中唱着,“那可爱的康康娘/穿着红色衬衫 踩着凉鞋/是等待谁啊,在银座的街头/望著时钟 不安地微笑/这就是银座的 康康娘”;50年的《恋爱滋味的口香糖》里诉说着,“口香糖/嚼着口香糖的 嘴角/恋爱的微风 呼喊/那姑娘往哪去 红色的鞋/繁华的银座的 阿拉伯舞曲”。综合来说,虽然指示对象渐渐地被间接化,但依然可从灰烬中的都市空间里性的象征背后,清晰读取到“占领军的影子”。

此外,在战后的银座一带历经象征性历史的,就是东京宝塚剧场。1934年小林一三在日比谷设立东京宝塚剧场,作为宝塚歌剧团正式进入东京的据点。东京宝塚剧场的曲目中,删除了关西公演中受欢迎的歌舞伎舞台秀等日本曲目,纯粹上演“直接从西洋输入”的曲目(渡边,1999)。战争期间剧场被日本陆军接收,战后则

成为占领军的慰安歌舞秀剧场,被置在美军管理下。连剧场名称也被改为“阿尼拜尔剧场”,舞台的各部门部署美军,其他日本的工作人员身边也都有战前在美国学过爵士乐或舞蹈的人跟随指导。剧场除了上演日本演员的歌舞剧之外,还有上演从美国到日本、菲律宾、韩国的基地慰问的美国舞者或电影明星所表演的秀。淡古法子、高峰秀子、美空云雀等人,也曾在这演出过,此外这个剧场也被当成审查会,决定到基地巡回演唱的爵士乐手或艺人的酬劳。

这个时代在美军基地或慰安设施中的表演,和其他日本人的生活完全没交集,但相较之下待遇非常优渥,所以很多年轻歌手纷纷聚集在这个突然出现的市场。最为著名的例子是美空云雀;此外伊东百合从六岁开始就被父亲背着到基地唱歌;江利智慧美也从小学四年级就以美军为对象开始了歌唱生涯;松尾和子十五岁时就在北富士基地登台;连森光子也靠着学到的爵士乐,过巡回的演唱生活。当时,东京车站丸之内北口聚集了数百名乐手,每天在美军卡车前举行乐团乐手的“招标拍卖会”。在这种众多人聚集的状况下,出现了从中引介艺人之中介业,渐渐发展成“演艺公司”,支配了电视时代里的大众娱乐表演。(桑原,1981)

那么,1940年代后半期,诸项美军设施,在东京内部形成了一个什么样的文化地形?这时期,光是东京、神奈川、埼玉等首都圈附近就有近15万人的美军,基地数量也超过60个,每个基地都设置了将校俱乐部、下士官俱乐部、军队俱乐部、家属俱乐部等按照阶级区分的慰安设施。若参考1948年由GHQ(General Headquarters,译注:联合国总司令部)刊行的《GHQ东京占领图》(City Map Central Tokyo),便可大略掌握当时东京的美军设施分布。如前面所述,当时GHQ中枢部主要设施集中于丸之内到银座、日比谷一带。在其周围,筑地明石町一带、神谷町或六本木一带等,也都散布有美军设施,而浜松町也有仓库或PX相关设施。另外在住宅区方面,多聚集于原宿的华盛顿别墅附近,其他还有麻布、白金台、上大崎,郊外地区方面则聚集在田园调布以及豪华大厦(grand heights)所在的练马田柄町附近。

很明显地,美军设施并没有均匀分布在东京全区,而是以银座、日比谷周围为中心,聚集在从神谷町到六本木、广尾一带,以及原宿、代代木周围。当然,美军住宅的分布有一定程度是和高级住宅地分布重叠。但在东京的西边、北边,如目白、小石川、四谷、市

之谷等方面,几乎都没有美军住宅,而集中于港区和涉谷区方面。原因之一可能是因为港区、涉谷区这些地方,相较之下是在战灾时没有被完全烧光的地区。到了70年代,这些地方也就成了东京年轻人主导的时髦消费文化据点。

从音乐到都市空间,受到美军基地文化作用影响的,决不只是战后日本之特殊现象。至少包含日本、冲绳、韩国、台湾、菲律宾等,受到驻远东美军支配的地区以互相连贯的方式进行;此外,在德国、奥地利、法国等西欧诸国,也可以找到某种程度共通的部分。

譬如说,姜信子鲜明地描绘出在朝鲜战争后,韩国摇滚文化和美军基地互相结合逐渐形成的关系。根据他的描述,有个在朝鲜战争中失去双亲及兄弟姊妹的青年,“在南大门市场买了一个美军通讯用收音机来听 AFKN(在韩美军广播),而且在尼得葩百货公司附近买了吉他教本独自练习”,不久后抱着吉他露宿徬徨在汉城街头,历经吉他教室教师之职后,成了美八军秀场的音乐家。这就是被称为韩国摇滚界教父的申重铉之诞生。在50年代的韩国,“唯一能让音乐家靠音乐生存的场所是八军秀。在全盛时期,八军秀共有264个表演舞台。在韩国一年总出口额约100万美金左右的这个时代,八军秀表演者们一年所赚的总演出额就可达到120万美金”。(姜,1998)

这里我们发现,韩国摇滚文化的形成,与占领期间日本以美军基地为基础创造出战后歌手及演奏家的过程,以及冲绳于60年代越南战争时期以基地和音乐家的关系为基础,创造出冲绳摇滚的过程,是非常类似的。

根据上述各个美军远东支配区之共通性,接下来我想讨论的是,在日本那些曾有美军设施的地区,开始出现年轻人流行文化时,两者之间所产生的某种记忆断层。关于1950年代末期于六本木登场的“六本木族”,或是在以“银座”为题材的流行歌歌词中之微妙变化,在前面我已经讨论过。小说当中,如石原慎太郎的《太阳的季节》,虽然书中主角龙哉和英子是在银座认识的,但“银座”这个字眼被慎重地避开,反倒是二丁目、五丁目、并木通等街道的片段,撷取部分出来描写。

另一方面,1958年在银座,由东宝映画株式会社经营的日本剧场与前述阿尼拜尔剧场共同举办西部嘉年华会,山下敬二郎、平尾昌章、米奇·寇蒂斯(Mickey Curtis)等人皆曾参与演出。这项

活动非常受到欢迎,以猫王为精神象征,点燃了山野摇滚热潮。但这阵热潮和占领军之间的关系不像以往那么明显。50年代中期以前的爵士乐是先以美军为对象而成立的音乐,相对地,从山野摇滚以后一直到连接到60年代小型乐团的这个阶段,是以日本年轻人为主的听众。以山野摇滚作为开端,以渡边经纪公司及平尾昌章为典型代表,渐渐形成60年代之后电视映射中的演艺世界,而“美国”这个媒介项目也变为间接性的东西了。

#### 四 两个分裂的“美国”

我们不能忘记,从太阳族、六本木族到原宿族等一一诞生,日本剧场西部嘉年华及山野摇滚风行的50年代后半段,同时也是激进的反基地抗争时期。1953年,石川县内滩村反美军炮弹试射场抗争急速展开;在东京,反世田谷基地的区民大会,举行了东京都首次的反基地游行;1955年,反对立川基地飞行场扩张的东京砂川町居民们开始所谓的“砂川斗争”运动;隔年10月,为了阻止强制性测量而静坐抗议的农民、支援工会成员、学生等与警察发生冲突,演变成一千多人受伤的事件。在这同时,冲绳发生了大规模的“全岛斗争”。这是当地居民对于美军对当地女性居民施暴与杀害的案件层出不穷以及占领军方针无视当地居民意见,长久的积怨爆发出来所造成的。

也就是说,在50年代后半期的日本,开始出现了两种“美国”。第一种“美国”是,尽管是在美军基地或慰安设施中孕育而成,但渐渐地暴力关系变为不明显,开始成为一种象征,被大众热烈消费。另一种“美国”代表了名符其实的“暴力”,也就是反美抗争目标的基地所象征的“美国”。但这些事实上只是同一个“美国”的不同面向而已。也就是说,像银座这样RAA的慰安妇设施林立,有段时期成为“美国租界”的城市自不在话下,徘徊着六本木族的六本木,以将华盛顿别墅为背景的原宿等,战后这些地方成为流行地象征的深层里,隐含了与美军基地的关系。从这角度来看,我们可以发现银座、六本木、原宿、福生(横田)、横须贺以及冲绳胡屋市(译注:现在的冲绳市,位于冲绳岛中部,美军基地占地广大)等地之间,确实存在着一种文化地政学的共通平面。

但是,若把日本迈向高度经济成长的50年代后半期当作一个



界线,我们会发现,银座、六本木、原宿的“美国”,与福生、横须贺、GOZA的“美国”之间断层愈来愈大,两种“美国”各自形成似乎从一开始就互不相同的现实状况。前者的“美国”,被理解成从一开始就停留在消费文化层面;后者的“美国”的基地公害、美军的性暴力、卖春问题等,与文化层面切开来看,成为众所瞩目的对象。也就是说,两种美国之间被打入一根遗忘的楔子,想在历史的多重性当中,理解“湘南男孩”(译注:代表第一种美国)和“横须贺女人”(译注:代表第二种美国)两者之间的秘密关联性,变得不容易。

而且,这两种美国的分离及各自独立,与日美安保体制下日本“本土”(译者注:冲绳以外的日本国土)和“冲绳”的分离与责任分担相互呼应。1948年冷战体制变得明显化后,美国彻底更改对日本的占领政策,推动日本成为东亚西侧阵营的核心势力。对于这时期的美国来说,有必要完成以下两个任务:一个是在东亚建设制止社会主义入侵的军事防波堤,另一个是,安定战后日本经济,使日本成为支撑亚洲经济市场系统之中心。但是若让日本负担过重的军事责任,就会产生延缓日本经济复苏的危险性。这点正是杜鲁门(Harry S. Truman)和艾森豪威尔(Dwight David Eisenhower)都极力避免的。为了解决这项进退两难的问题,最后决定军事责任由冲绳集中负担,日本本岛则专心负责经济复苏。

举例来说,这项责任分摊政策,显现在日本本岛和冲绳的货币汇率设定上。在日本本岛,依据达钜方针(Dodge's line)的金融政策(译者注:二次大战后,为了促进日本战后经济独立及安定,由达钜〔J. M. Dodge〕提议的金融政策,减低了日本战后通货膨胀,并促进企业经营合理化、囤积资本),1949年设定“一美元=三百六十圆日币”的“低值日圆”兑换行情。这个兑换汇率,是日美双方为了让日本“百分之八十的总输出额可有盈余”,使日本经济快速复苏而设定的。另一方面,对美国而言,冲绳的管理目标不在于经济复苏,而在于美国基地建设及维持秩序安定。因此,美国对冲绳采取了以下的政策:动员劳动者、建设业者、服务业于基地建设中赚钱,并用这些资金输入大量物资,以促进地区经济循环。基于利用促进输入来提供生活物资的想法,1950年4月,相异于日本本岛,冲绳的货币兑换率被设定高达“一美元=一百二十B円”(译注:B円为当时的冲绳货币)的“高值B円”汇率。

50年代之后,日本本岛以输出产业为中心的经济构造,和冲

绳仰赖基地发展建设之经济构造,互为表里渐渐被确定下来。也就是说,冲绳被诱导成“制造业不振,相反的,以贩卖输入物资为主的第三次产业异常的高”之从属性产业构造,而日本本岛输出产业顺利成长,渐渐迈向大众消费的社会,但事实上,日本和冲绳的经济情况不过是一体两面。(牧野,1996)

若将 50 年代之后在日本的两个“美国”的迂回关系,和同时代韩国的“美国”的迂回关系相对照来看,就会显示出更清楚的轮廓。李锺元研究美国艾森豪威尔政权时期,韩、美、日三国之间的军事政策和经济政策之国际迂回关系,他极具说服力地指出:50 年代的日本和韩国在美国的亚洲政策下,被安排了某种分工体制。也就是说,为了同时满足大幅降低财政赤字以及维持全球性霸权这两个互相抵触的目标,艾森豪威尔政权把亚洲重视经济发展及军事优先的两个任务,前者交给日本(本岛),后者交给韩国、台湾、菲律宾等国家,试图兼顾经济与军事两者。到了 50 年代,“亚洲政策整体上愈加强调军事优先,因为美国的对日政策转向为重视经济发展,部分地影响到美国对韩国等其他亚洲‘前哨国家’强化军事优先的政策,因而限制了这些国家的经济发展”。(李,1996)

这项经济、军事分工体制,并非从头到尾都是固定不变。初期的艾森豪威尔政权期望日本不只是在经济方面,连军事方面也能发展成为远东地区的中心。李锺元所提示的 1954 年统合参谋本部纪录显现出当时美国认为,日本应该在保障亚洲安全中扮演核心角色,所以恢复日本的军事力量被视为“在远东地区的反共力量立场建构中,具有根本的重要性”。事实上,早在 1953 年时,以统合参谋本部为中心的美国军方主导者,在远东情势恶化的背景之下,曾提出希望重新在日本建立大规模的军备。(李,1996)

将日本建构成军事中心的构想,一方面由于日本国内的反基地和平运动高涨,另一方面受到担忧“帝国日本”再度复活的亚洲各国抗议,而未付诸实行。最后,日本的军事要素被边缘化,而以经济为优先的中枢化计划被大力推行。受到这个的影响,再加上以对抗中国及北韓的军事力量为根据,试图维系独裁政权的蒋介石及李承晚的政治战略,韩国和台湾被迫负担远超过该国经济能力的兵力。

在这情况下,大约以 50 年代为界线,在亚洲远东地区,韩国、台湾、冲绳担负起对抗社会主义圈的军事基地责任,而日本本岛则

成为专门负责经济发展的中心。如大家所知,1955年也就是五五年体制(译注:自民党维持安定多数席次,社会党等在野党确保1/3以上席次的政党安定体制)和高度经济成长开始的一年,在日本本岛的日本人,从皇太子结婚(译注:1960年)和家电风潮、神武景气(译注:1960年代后半到1970年代前半,为期57个月)、东京奥运(译注:1964年),到大阪万国博览会(译注:1970年)等,渐渐沸腾起高度经济成长的梦想。

从这文脉来看,从50年代后半期,在日本的“美国”开始带有某种构造上的变化和遮蔽的结构。正如我在另一篇论文中提到的,这个构造性转变就是,直接以“美国”作为典范的美国主义,转换成国民的消费生活被强调,以更个人化的方式渗透到日常意识中的美国主义(吉见,1991)。就像我在论文开头举例的,从“可口可乐”、“迪斯尼”到“家电”、“麦当劳”,“美国”脱离了军事霸权构造,变成看似单纯的经济、文化现象,这样的“美国”就是在这段时期奠下基础的。

同时50年代后半期之后,中南半岛政治情势恶化,冲绳的美军基地愈显重要。但相对的,在日本本土的首都圈或都市里,美军基地的存在越来越不显眼。1953年,日本国内有机场44座、演习场79座、港湾设施30个、兵舍220座、集体住宅设施51座等,所有美军设施加起来共有733个,总面积为30371万坪,到处都有庞大的美军设施。美军基地的总面积约和大阪府相同,基地成为每个人日常现实生活的一部分。但是,日本的美军基地从50年代后半期到60年代渐渐地减少,到1968年变为飞行场7座、演习场16个、港湾设施9个、兵舍4座、住宅设施17座。在军队人数方面,从1952年的26万人到1955年的15万人,1957年的77000人,1960年的46000人,逐渐减少。在这过程中,驻日美军主力军队变成以为空军、海军为主力,陆军的比重大为减少。一直到60年代末期,首都圈的横田、立川、横须贺、座间、昭霞等地尚还留着基地,但不再是所到之处都有美军设施的状态。在横田、厚木、立川这三个主要的机场以及朝霞、座间的军营、横须贺的海军基地等的主要设施里,“基地文化”变成被限定封锁在铁丝网内侧。

就这样,50年代末之后,日本本岛的“美国”,从与基地、暴力直接接触的经验和记忆切离开来,和冲绳、韩国及台湾等远东诸国里“美国”的现实情形开始往截然不同的方向发展。也就是说,“美

国”被简化成一种形象后被消费,对大多数的人发挥了诱惑力。从1940年代后半期到50年代初为止,“美国”对于各个日本人来说代表着不同的意义。对有些人来说美国是“解放者”,但是对于另外一些人来说,美国是“征服者”,是欲望的对象,同时也是可怕的存在,是富裕也是颓废的象征。根据不同阶级、世代、性别、地区、个人因缘际会等差异,存在着无数不同的“美国”。这是因为,“美国”与其说是一个印象,不如说是日常生活中每个人所遭遇的现实,作为具体的美军及种种制度变化的直接体验,而存在于人们身边。

50年代后期之后,“象征暴力的美国”在日本本土渐渐地从多数人直接的日常景象中远离,被视为“部分地区”的问题,随着这种时代改变,“美国”被简化为单一形象,比从前更强烈地统一捕抓人们的心。事实上,从这时期里的广告中“美国”被描绘的方式可知,到50年代初期为止,大家嘴里挂着“美国”两字,不过是代表一种抽象的目标,但以50年代中期为界线,过着美式生活的日本人家庭,特别是“主妇”,应扮演什么样的角色,渐渐被明确地指出。当“美国”这个名词只是个单纯的“理想”时,人们可以赋予它多样化的意义。但在50年代后半期之后,日常生活里与“美国”的直接接触渐渐失去具体性,成反比地,“美国”的形象越来越具体,被塑造成日本人本身的角色扮演及身份认同。日本战后的“美国”被间接化、媒体化、象征化之后,反倒成为由内侧将日常生活意识与自我认同强而有力地重新组合的、超越的“层级”。

关于这点,可以说是呈现出约翰·陶尔(John W. Dower)所提出的“天皇制民主主义”尚未完全说明的另一个文化层面。众所皆知,陶尔在《拥抱战败:二次世界大战后的日本》中,以非常有说服力的方式论证了近代天皇制与美国占领军支配,这两个权力构造的连续变化。尤其是,裕仁天皇的战争责任追究如何透过美日“和谈”而被回避掉? 麦克阿瑟等人是以何种理论为前提,在初期阶段就开始计划将天皇从帝国的中心,转换成日本“民主化”的道具? 而日本的领导阶层又是如何巧妙地“紧紧抓住”占领军的这些计划? 关于这些问题,我们受教于他很多。然而,这本书在关于日本民众对“美国”所抱持的日常生活意识的力学方面,虽然花了很多篇幅探讨,但似乎未能道出一套明晰的批判论点。的确,陶尔强调了日本人对于占领军的多样性反应。但他未能有效地指出,人

们不一而足的欲望及厌恶,如何与占领政策及冷战时期美国的军事、经济霸权,以复合的方式结合。因此,他未能具体说明,到底为何占领前期日本对“美国”的多种反应,最后会演变成单一的美国主义/国族主义。

综合上述之议论,我们也许可以说,1950年代以后,就连一般日本人在日常生活中所抱有的自我认同意识里,也渐渐地萌发出“日常意识的天皇制”(栗原彬)。就像裕仁天皇迅速脱掉大元帅的军服,穿上匆忙赶制的西装,饰演象征和平与民主主义的角色一样,日本广大的民众,也随即把美式生活的基本样式,当成是自己的“三种神器”(译注:战前被用来证明天皇皇室正統的三种传说中的宝器),将皇太子一家的“恋爱”、“育儿”与自己的未来重叠想像,并在东京奥运会场上对着“太阳旗”欢呼,将“战后”当成往事。日本就是这种情况下,建立了“从下而上的”(这样的表现其实有点不正确)天皇制民主主义。以“美国”为媒介所产生的流行欲望,能够与日本国族主义互相结合,也是因为从50年代开始,两个“美国”的分化,越来越变得理所当然。

到70年代末期,两种“美国”分开发展的结果已显现出来。加藤典洋在《美国之影》中,注意到对于村上龙在1975年写的《接近非常透明的蓝色》,以及田中康夫在1980年所写的《不自觉的,水晶》这两本书,江藤淳给予完全不同的评价。根据加藤的说法,在众多评论家对于后者所持的反对意见多于前者的状况下,江藤反倒是赞赏后者,并对前者做全盘否定,原因在于这两者对于“美国”的态度之微妙差异。也就是说,对于村上龙的小说,江藤气愤的是,村上虽然将美国与日本的关系,以占领者和被占领者的关系来表现,却让人感觉到毫无掩饰的反美意识。与其相较,江藤给予田中康夫的小说好评,是因为田中的小说已经接纳了美国这个茫漠存在,进而描写美国,“就像空气一样透明无色,将我们包围起来而不被发现,即我们每天呼吸、生活在其中的生活感觉”。在战后的日本,“美国”规定了所有言论的可能性界线,连国族主义都只能透过依附美国而生存,这就是江藤的基本想法。(加藤,1985)

基于上述观点,我们应该可以把村上和田中的小说,当作是同一构造的一体两面吧。就像《不自觉的,水晶》里虚渺的消费世界一样,从“美国暴力”被切断离开,同时以“美国的影子”为媒介重新建构而成的“日本”,在不久之后,连作为象征的“美国”之存在都不

断地被冲淡,建造出纳入各种差异、迅速扩张的消费世界。

然而,与这同时代的冲绳、韩国和台湾等邻近地区,却持续面临着已被日本本岛丢到一旁的另一个“美国”,特别是冲绳。当日本本岛的兵力及美军基地以 50 年代中期为界线,开始朝向重整缩减时,相反地,冲绳却被定位成支撑美军在亚洲整体战略的“太平洋的基石”,海兵队等众多原本在日本本岛的美军,都移到冲绳,军用地被强制扩大开来。当然,从 1965 年的全岛抗争开始,反对美军基地的运动就已逐渐高涨,土地征收与美军暴力、美军发布“外出禁令”(off-limits,译注:禁止军人及家属外出。被用来报复冲绳居民的反美抗争,严重影响基地附近以美军为顾客的行业生计)等,这些都成了日常生活里纷争的现场。在这种背景下,冲绳的都市及音乐文化,和同时代的日本本岛朝向极为不同的方向发展。

举例来说,从 60 年代后半期开始,随着越战战事扩大,远东最大的美军基地嘉手纳的兵力迅速增强,而基地前面的胡屋街道,也呈现出充满杀气的繁荣气氛。“所有的 A Sign(译注:美军营业许可)酒吧都拼命地想尽办法赚取美军皮包中的钞票,争先恐后地对美军劝酒、卖春、举办舞台秀,并雇用摇滚乐团演出”。随着这股热潮,就连目前为止,“包括只能在文化中心举办电吉他大会玩票的业余乐团,很多摇滚乐团都突然窜起”(冲绳国际大学石原小组,1994)。在 70 年代,“紫”、“紧急出动”(Condition Green)等团体都表现得非常活跃,在其底层有着胡屋这条街,觊觎从美军基地流出的钞票的人潮,远从北边的奄美大岛(译注:位于冲绳北部,行政区属鹿儿岛县)到南边的菲律宾,纷纷地涌进胡屋街上。平井玄指出,冲绳的摇滚歌手大多数是“在冲绳被占领不久后出生的混血儿(Creole 或 Mulato),以及从先岛诸岛(译注:包含八重山诸岛和宫古诸岛的冲绳离岛)或奄美大岛迁移到胡屋的第二代”,当时他们“几乎没有意识到大和(译注:YAMATO,指日本本岛)乐团的存在”。他们的音乐“不像同时期的大和摇滚乐手们所创作的音乐,虽有着‘琳琅满目的点子’,却倾向于日本社会内部的表象体系。相对地,冲绳摇滚乐有股顽强冲向外界之力量”。因为冲绳摇滚乐手首先要面对的主要听众,是基地的美军,所以他们有可能去意识到美国国内的流行音乐或菲律宾的乐团之存在,却与日本国内音乐状况处于截然不同的世界。(平井,1998)

## 五 结 尾

最后,我要谈谈战后日本社会中的“美国”分离及结合问题,在性这个层次所具有的意义。多少受到人格特质影响,麦克阿瑟在战败后不久的日本社会里,彻底扮演象征男性家长的角色。稍微夸张点比喻的话,麦克阿瑟好比在日本人丧失自我认同而感到虚脱的文化想像的剧场中,演出同一时期好莱坞电影里,贾利·古柏(Gary Cooper)所扮演的那种男性家长角色。

无须赘言的是,麦克阿瑟的这项演技继承了另一个权威表演:那就是直到1945年8月15日为止,裕仁天皇一边尽量让日本民众无法直接目睹自己的存在,一边演出“现人神”(译注:以人的姿态出现在世间的神)的家父长权威。关于裕仁天皇的表演与麦克阿瑟的表演之相同性,在陶尔的书中已有详尽的分析,在此不再重复。我想强调的是,麦克阿瑟扮演的角色,比起裕仁天皇,更具有“男性性质”的内涵意义(connotation)。在经历过战败的日本人的想像当中,与他们自己在战争时对其他亚洲人所做的一切颠倒过来,麦克阿瑟所代表的“美国”,被视为凌辱“日本”的暴力的男性性质。

倒过来说,在面对“美国”这个暴力且独裁的家父长时,“日本”迅速地被去势,被“女性化”。如大家所知,将这个去势过程呈现在万人面前的,是1975年9月27日麦克阿瑟与裕仁天皇会谈的报纸照片。正如已出现的许多解读,将年长而态度悠闲的麦克阿瑟元帅旁边,穿着燕尾服神情紧张的裕仁天皇捕捉于镜头下的这张照片,浓缩表现了占领体制下“日本”与“美国”的关系。除了这张象征性的照片,战后“美国”与“日本”之间的性别角色,从前述日本政府为了美军而自发性地中介招募慰安妇开始,到以银座为题材的流行歌歌词及夏威夷衬衫的流行,显露在各式各样日常生活的景象当中。

这种文化表象上“美国”与“日本”的两性关系,蕴含着某种倒错模式。因为,至少在战前为止的电影、小说或广告等大众文化表象的世界里,美国主义常与“女性的”印象结合在一起。在小说中,最意识性地描绘出这种两性关系的,是古崎润一郎的《痴人之爱》。男主角让治对女主角奈绪美的倒错性被支配关系,已经将1920年

代日本对“美国”的从属关系巧妙地表现出来。在广告或电影中，“美国”与摩登女孩的表象相结合之比率，也比摩登男孩要高得多。就算在大众的日常意识里，男性的主体性也一定要和国族主义结合，因为那和象征“现人神=大元帅”的“天皇陛下”的男性性质是相通的。再加上在这里同性恋的男性性质已被排除，使得20年代之后泛滥于日本大都市的美式大众文化，必须是“女性的”而不是“男性的”。这类“美国=女性”的表象，即使在战后也没有消失。但是，既然占领者的“美国”无疑地代表了男性的主体，所以到了战后，就变成日本必须要被女性化。

结果，从1945年到50年代中期，“美国”一边呈现出压倒性的家父长男性性质，一方面结合了物质消费的“女性”形象，而深深地渗透到战后日本人的日常生活意识中。在这种情况下，“天皇”及“日本”的国族主义式的男性性质，受到否定并被抹煞掉。但是，经过前述50年代中期之后两个“美国”截然的分歧，虽然“天皇”仍保持被去势的状态，但“日本”还是再度建构起作为男性主体的自我形象。关于这点的具体表现，浮现于日本民众意识迈向东京奥运的60年代初期。例如由广告表象中来看，从这时期开始，“日本的技术能力”成为新的国族认同之彰显，而被热烈地谈论。战后，日本的国族性家父长男性性质被重新建造时，“天皇”已无法成为这种意识形态力学的终极支撑点。反而在60年代之后，借着打出“通行世界”的技术或经济的形象，与男性家父长结合的国族认同，靠着被称为“经济动物”(Economic Animal, 译注：讽刺日本人的经济优先主义)的日本男性，从麦克阿瑟元帅手中抢回。

此外，在同时代状况下，表面上“天皇”的家父长性格依旧被否定，天皇全家融合美国主义而成为战后式消费的典范。大声宣言皇室这项新功能的，是在1959年皇太子成婚热潮里。关于这点，我在曾经在别篇论文中以媒体天皇制论的角度详细探讨，在此不再赘论(吉见,1993)。但从天皇成为融合美国主义的消费典范这个观点，我们可以指出，作为一种权力“层级”的“天皇”所扮演的性别角色，从到战争时为止的“男性的”角色，转换到“女性的”角色。战后日本的国族主义，从狭义的天皇制被切离开来，而以“技术”和“经济”作为想像上的基准轴，进而达到新殖民地主义式的海外进出。另一方面，时而代表新的美式生活形态，时而成为“传统”的典范的天皇一家，和抹去基地及暴力形象而成为富饶象征的“美国”，



两者在同时代的亚洲状况切离开来的状况之下,互相融合,而形成了消费社会式的自我认知剧场。总之,战后全球支配体制中,象征“男性角色”与“女性角色”的性别认同式划分,正是透过各种方式进行重新分配。

### 引用书目

- Carlson, Robert A. 1987. *The Americanization Syndrome*. London: Croom Helm.
- Hardt, Michael & Antonio, Negri. 2000. *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hebdige, Dick. 1988. *Hiding in the Light*. London: Routledge.
- Kroes, Rob. 1996. *If You've seen one, You've seen the Mall: Europeans and American Mass Culture*. Urbana: University of Illinois Press.
- Kuisel, Richard F. 1993. *Seducing the French: The Dilemma of Americanization*. Berkeley: University of California Press.
- Melling, Phil, and Jon Roper. 1996. *Americanization and the Transformation of World Cultures*. The Edwin Mellen Press.
- Pommerin, Reiner. 1995. *The American Impact on Postwar Germany*. Berghahn Books.
- Rollin, Roger. 1989. *The Americanization of the Global Village*. Bowling Green State University Popular Press.
- Schiller, Herbert I. 1969. *Mass Communications and American Empire*. Boulder: Westview P.
- Tobin, Joseph J. 1992. *Re-made in Japan*. New Haven: Yale University Press.
- Wagnleitner, Reinhold. 1994. *Coca-Colonization and the Cold War*. University of North Carolina Press.
- Webster, Duncan. 1988. *Looka Yonder!* London: Routledge.
- Willet, Ralph. 1989, *The Americanization of Germany, 1945—*

1949. London: Routledge.
- Yoo, Sun—Young. 2000. “Em — Bodiment of American Modernity onto the Colonial Body. ” paper in the Inter—Asia Cultural Studies Conference in Fukuoka.
- 安藤更生 (1977) 《銀座細見》, 中公文庫。
- 石川弘毅、藤竹暁、小野耕世等監修 (1981) “アメリカン? カルチャー” 全 3 卷, 三省堂。
- 大笹吉雄 (1986) 《日本現代演劇史》 大正、昭和初期編, 白水社。
- 沖縄国際大学石原ゼミナー編 (1994) “戦后コザにおける民衆生活と音楽文化”, 榕樹書林。
- 加藤洋典 (1985) “アメリカの影”, 河出書房新社。
- 加藤秀俊、亀井俊介編 (1991) “日本とアメリカ”, 日本学术振興会。
- 姜信子 (1998) “日韓音楽ノート”, 岩波新書。
- 神崎清 (1954) “戦后日本の売春問題”, 社会書房。
- 桑原稻敏 (1981) “进驻軍と戦后芸能”, “別冊新評 戦后日本芸能志”, 新評社。
- 小林信彦 (1984) “私設東京繁昌記”, 中央公論社。
- 佐伯啓思 (1993) “アメリカニズムの終焉”, TBSブリタニカ。
- 佐藤毅 (1982) “モダニズムとアメリカ化?”, 南博編“日本モダニズムの研究”, ブレーン出版所収。
- 澤田次郎 (1999) “近代日本人のアメリカ観”, 庆应义塾大学出版会。
- 清水几太郎 (1943) “敌としてのアメリカニズム”, 中央公論 4 月号, 所収。
- 袖井林二郎 (1985) “拝啓マッカーサー元帥様”, 大月書店。
- ダワー、ジョン (2001) “敗北を抱きしめて” 上下, 三浦陽一、高杉忠明訳, 岩波書店。
- 鶴見俊輔 (1956) “日本知識人のアメリカ像”, 中央公論 7 月号, 所収。
- 鶴見良行 (1956) “基地周辺のひとびと”, 中央公論 7 月号, 所収。
- トムリンソン? ジョン (1993) “文化帝国主义”, 片岡信訳, 青土社。
- 新居格 (1929) “アメリカニズムとルシアニズムの交流”, 中央

公论 6 月号, 所収。

原田弘 (1994) “MPのジープから見た占领下の東京”, 草思社。

平井 (1998) “コザの長い影”, “音の力 < 沖縄 > コザ沸騰篇”, インパクト出版会。

平和博物館を創る会編 (1993) “銀座と戦争”, 平和のアトリエ。

福島铸郎 (1987) “GHQ 東京占领地図”, 雄松堂出版。

古矢旬 (1998) “アメリカニズム: その歴史的起源と展开”, 东京大学社会科学研究所編“二〇世纪システム 1 构想と形成”, 东京大学出版会, 所収。

ボードリヤール? ジャン (1979) “消费社会の神话と构造” 今村仁、塚原史訳, 纪伊国屋书店。

ホルクハイマー、マックス+アドルノ、テオドール、W (1990) “启蒙の弁证法” 徳永恂訳、岩波书店。

牧野浩隆 (1996) “最高 沖縄経済”, 沖縄タイムス社。

水原孝 (1988) “私の銀座昭和史”, 《我的銀座昭和史》, 泰流社。

室伏高信 (1929) “アメリカ”, 先进社。

吉见俊哉 (1992) “シミュラークルの楽園”, 田木浩二、内田隆三編 “零度の修辞学”, リブレポート, 所収。

吉见俊哉 (1993) “メディア天皇制の射程”, “世界” 7 月号, 所収。

ミラス、ダグラス (1981) “原子力的な日光の中での阳なたぼっこ”, “思想の科学” 加地永都子焼く, 6 月号, 所収。

李鍾元 (1996) “东アジア冷戦と韩米日関係”, 东京大学出版会。

渡边裕 (1999) “宝塚歌剧の変容と日本近代”, 新书馆。

## 论汤显祖剧作与剧论中之情、理、势

◎王璩玲

### 【1】

参见陈竹：《明清言情剧作学史稿》（武汉：华中师范大学出版社，1991年），页5—40。

### 【2】

参见拙著：《明清传奇名作中主题意识之深化与其结构设计》，《中国文哲研究集刊》第7期（1995年9月），页245—394；《晚明清初戏曲审美意识中情理观之转化及其意义》，《中国文哲研究集刊》第19期（2001年9月），页183—250。

### 【3】

Anagogy 原属宗教术语，意指对于圣经中神秘意义的解释（“天喻”）。加拿大文论家弗莱（Northrop Frye）在其《批评的剖析》（Anatomy of Criticism）一书中曾将 anagogical phase 使用为有关作品“整体意义”之一种诠释途径。参见 Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (Princeton: Princeton University Press, 1957), pp. 115—128.

### 一 汤显祖“情、理、势”论之美学意涵及与戏剧创作之关联

明中叶以后，文人以“个人存在”为价值核心之“主体意识”逐步深化。这股新思潮影响及于文艺领域，因而产生了以“情”为核心的“主情”观，将个人主观之“存在意识”与个体性的“真实情感”，视为文学创作之根源与作品模拟的内容。<sup>【1】</sup>明代此种文艺理念的发展最显著的表征，就理论思想而言，系肇始于徐渭（1521—1593）、李贽（1527—1602）等鼓动风气之领导者；而就文艺创作来说，则有公安三袁、冯梦龙（1574—1646）等；戏曲部分，则以汤显祖（1550—1616）的“临川四梦”最受人瞩目。大体而言，明代这股“主情”的文艺思潮席卷文坛，文人大都开始意识到文学本身所特有的艺术价值，而独立的文学主体意识的觉醒，在戏剧创作方面也促使了传奇作家们提升了戏曲主题意识的自觉与深化，改变了传统诗学对于戏曲理论影响的程度。<sup>【2】</sup>其中以汤显祖为最具推动力量的晚明剧作家，在作品的“总解”（anagogy）<sup>【3】</sup>层次上，把人的“存在确认”提升到了存在主义的高度；将人作为“独立个体”所拥有之自我决定意志，视为一种超越社会价值理性的根本力量。他们所提倡的以人的“主体性自我”为核心的创作理论，不仅影响了戏曲对于审美趣味的追求，也造就了此一时期戏曲艺术对“人情”与“人事”之存在样态极为深细的观察，从而对艺术生活的“感性娱悦”与智慧生活的“理性思维”之结合，有了另一种体味。

此处所言汤显祖在剧论与创作实践上的创新所产生的巨大效应，深刻地促进了晚明文学自我意识的觉醒，对于文学观念与审美形态的变革具有重大而深远的影响。然而此一影响之研究，由于

涉及较为复杂的思想史议题以及较为多面相的文学批评方法,所以在关键的要点上,论者所得仍属有限。以往学界对汤显祖的研究,多半仍只侧重于诠释汤氏对于“情”、“理”议题讨论的可能的美学意义,或将之导引至一种一般性的社会思潮解析;较少能将汤氏作为一个严肃的剧作家与剧论家所曾对“戏剧创作本质”之反省,作出较为深刻的分析。本文所以将汤氏讨论“情”“理”对峙时所言及之“势”字特为标出,以作为重新检视有关汤氏之剧作艺术与剧论理论之一种尝试,即是欲在较高的理论层次上,将汤氏的重要性予以确认。

汤氏之提出“势”字,与“情”、“理”并论,见于其所作《弋说序》,其言曰:

今昔异时,行于其时者三:理尔,势尔,情尔。以此乘天下之吉凶,决万物之成毁。作者以效其为,而言者以立其辨,皆是物也。事固有理至而势违,势合而情反,情在而理亡,故虽自古名世建立,常有精微要眇不可告语人者。史氏虽材,常随其通博奇诡之趣,言所欲言,是故记而不伦,论而少衷。何也?当其时,三者不获并露而周施。况后时而言,溢此遗彼,固然矣。嗟夫!是非者理也,重轻者势也,爱恶者情也,三者无穷,言亦无穷。<sup>【4】</sup>

在这段文中,汤氏将天下之事的的发展,分析为由“理”、“势”与“情”三者所构成。在这里,“情”指的是人的主体动能以及人的情感、意志与欲望之表现;而“理”,则是指社会的“规范性”制度之形成与其所依据的原则。这两者的对立存在,是所有讨论“人”的存在议题时皆会触及的指涉方面。特点在于“势”。在这里,汤氏明显是参用了史家论史时的分析方法,故有“史氏虽材”云云之谓。因就史家来说,“势”是指历史发展中基于种种“偶然的”与“必然的”因素所造成的发展上的“殊异性”。这种“殊异性”,汤氏称之为“重、轻”。史家于“时”(今、昔)的发展中,点明了其中之“势”,如太史公之所为,正是史家对于人世间“情”、“理”的专业观察眼光。故史家特有一种史家的“叙事”之笔。而汤氏也就是在这种同为“叙事”之事的立场上,比较了“史学的”与“文学的”,乃至“哲学的”三种“为言”之体的不同。

【4】

汤显祖著,徐朔方笺校:《弋说序》,《汤显祖全集》(北京:北京古籍出版社,1999年),第2册,页1646—1647。

依汤氏的说法,哲学的“立言”,由于仅能从事理的常态上说,以“理”立言,故凡合于“理”而不合于“势”,合于“势”而不合于“情”,合于“情”而有时又不合于“理”的种种,皆不能在泛论的形式下有完整的说明,故说“常有精微要眇不可告语人者”。至于史家,由于其记事只能依有限的目击或传言史料加以组织,“情”、“理”、“势”三者之在当时,本即无法一目了然,何况修史者皆是事非亲历;事后追摩揣想,当然会有所“溢”、“遗”。这本是事之所无可如何者。所以概括而言,“情”、“理”、“势”三者之合一,应是本质论述上之一种“合一”;就“理解”与“言说”的角度来说,我们对于“情”、“理”、“势”的推求、叙述与诠释,永远有无穷的“差异”可能。在这里,汤氏并未明白地提出“剧作家”的叙事形态加以说明。但他心目中剧作家与史家、义理家“立言方式”的对比,却在此一引文之后的文句中可以见出,他说道:

子乃以二百则弋彼异时事,别白抉摘,透漏滴博而无余;乃至一事而要遮前后故实为其征,曲折隐见,极波澜之致;简者数语,诘然委尽,无复费词。或逆而探,或顺而揄,或却而批,或全而劄,横发沉入,英藻殊义。病夫为之解颐,况乎处世能言之士者乎!【5】

【5】

同前注。

在这里,他将沈氏勾稽前人所传之事的作为,加以一种叙事学的分析:第一个层次是“事实”的部分。所谓“别白抉摘,透漏滴博而无余”,是要将“事”发展所依的“势”之可见的部分考察而出,这便是“征”。至于“曲折隐见”,则是考者因考“势”而自得的一种“动态意象”,这是第二层。至于“极波澜之致”,则是将考者所得的此种“动态意象”,以一种“作者”的态度将之描摹于特殊的“语言结构”(verbal structure)之中。在这一层次中,所谓“简者数语,诘然委尽”,或所谓“或逆而探,或顺而揄,或却而批,或全而劄”,皆是以一种私人性的修辞性语言布局,企图达到“动人”的阅读效果,而其间当然存在“作为者”的一种由于艺术展演而生发的特殊性,故说之为乃是“横发沉入,英藻殊义”。而我们若是从“病夫为之解颐”的角度加以延伸而予评价,则此一种能言之士在其当身的“能言”表现,非为考史,非为立言,岂非亦是两者之外的另一种可能与另一种价值乎?

汤氏的“处世能言”企图，由于在描摹的对象事物上与史家或义理家不同，所以就事而言，其中“情”、“理”、“势”三者之关系亦有差异。也就是说，“立言者”由于必须就“普遍性原则”立说，因而难于辨析“理”、“势”所引生的规范性意义之外的“理”的可调节义涵。而记史者则又因必须在“当其时，三者不获并露而周施”的有限历史观察条件上，忍受可能招致“记而不伦，论而少衷”的批判。这些在可以“横发沉入”的叙述文学家来说，只要他“因文布局”的艺术目的可以达致，一切涉及“情”、“理”、“势”三者之分合，皆可自由地以“逆”、“顺”、“批”、“鬻”的方式加以艺术地构思。这种文学可因“虚构性的正当”而获得“情”、“理”、“势”三者“并露周施”之特殊条件，正是汤氏作为一严肃的剧作家与剧论家，在探讨有关戏剧创作本质与其艺术性建构时重要的省思对象。

但是在此我们必要追究的是，所谓“横发沉入”，究竟是“势”道引着“情”、“理”，还是“情”、“理”的深入可以令一杰出的叙述作家自然创造出一种“势”的推演。这必然会是创作论上一极为重要的议题。<sup>【6】</sup>而一个可能的解决之道，是将此议题推向有关“事势之构成本质为何”之探讨。

基本上，所谓“势”，是中国人观看“事态”的一种眼光。而就多数情况而言，历史家探讨历史现象，常是在事情终结后才能获得一比较稳定之诠释的诠释地位。因为历史中的必然与偶然，若无一可以以史学方法设定的视域(horizon)，所谓“势”之轻重，便无法估量。不过如以叙述文类中的虚构性文学的写作角度来看，如何面对事态中“势”之构成？则态度显然不同。对于结构文本的叙述者或剧作家而言，叙述文本或剧作文本中多数的结构成分之置入，是透过“技巧”的概念而建立的，所以它们所能引起的作用，虽非作者在创作时即可充分预期，但在观念上，整体的组织仍是可以视之为“预构”的。因此在诗学讨论中，它们也是可以分项处理无论此种讨论或分析是否真正有效。在这里，我们看到了一个属于“作者”的创作视域。

不过，对于叙述者或剧作家而言，这些可预测成分在交会处理后所创造出来的整体性动态变化，仍是未可确知的；尤其是以“情节”的组合为主的戏剧来说，更是如此。戏剧的创作中所可掌握的成分，由于必须以演员在舞台上的即时演出加以呈现，其间所增入的时、空及属于演员的“人”的因素皆是将剧本的演出放置于一不

#### 【6】

“势”字之由指涉存在事物的某种存在状态与其发展趋向，转而使用为艺术论中说明艺术作品的某种结构性布局，以及它所带动产生的审美召唤，在论述之主轴上，必然发生重大的转折。故两种类型之用语于理解时必须细分。至于同属艺术论之范围，论诗、论文、论画、论剧，由于艺术媒介与艺术形式的不同，或者论者特殊之着眼，其意指亦皆可能有所差异。汤氏此处所讨论，系专就“叙事文类”中某一特定的取义而说，与《文心雕龙》所谓“定势”，乃至唐王昌龄、释皎然、释齐己、宋释惠洪，或清代王夫之、王士禛、沈德潜、方东树、施补华、刘大櫟、包世臣等人于诗论、文论中所言之“势”字，所指皆不相同。

全然可知的整体趋势与效果之中,作者必须以自身之想像能力在此整体趋势的走向中判断出一种“可能的样态”,这就是戏剧整体审美中的“势”。而由于这种“可能的样态”,是建立在作者的“预设想像”与观赏者可以不断尝试加以解读的“审美可能”的交集之中,我们对于它的判断与感受,必然将受人对于“人性之共同基础”与人对于“人事之共同经验”之理解所制约,并且这种判断与感受也将是一可以不断探讨的历程。所以我们可以说,在实事的发展中,行动者以自身之情感与意志决定行动,而事态之进展则受可制约的事理与不可制约的“偶然”所激荡。而在戏剧的发展中,演员以剧本设定的角色身份及其性格呈现行动;至于事态之进展,则由观众以自身对于人世间“情”“理”之体味来予以感受。

优秀的剧作家把某个戏剧成分与此成分作用的方式设计出来,当他把它结构成一种戏剧情节的进程与具有感染力的戏剧情境,让观众感受到不同戏剧成分间的交互作用时,便能呈现出戏剧整体发展的一种趋向。而为了在剧作中营造某种“势”,剧作家不仅必须从读者/观众的角度去感受,他亦应具备有“化身为行动者”的力量,因为读者/观众必须以某种方式进入人物的“即时情境”,人物的语言或动作才能被感觉出来,而语言与动作也在这一刻才产生了美学的效果。观众/读者能融入的是“情境”,而融入到某一点时所领会的剧作整体性意义与趋向则就是“势”;而也唯有读者/观众能融入剧作的“势”中,达到较高层次的审美体验。历史家无法事先测知历史走向,只能在事后作一种解读与诠释。剧作家则比读者先知道了剧作中整体情节的“势”,因为他由创作意念开始,就营造出某种戏剧情境,在此过程中,任何新成分的加入均须探测其影响情境的“可能性”。而为了展现某种可能性,剧作家须不断地以观众/读者的立场,回到开始时的情境,并进入随时间进程与情节发展而不断变化的“新情境”之中,并且他也必须在过程中导引观众,顺着剧情发展去领会整个剧作的情理脉络与其动态形势。这就是“情”、“理”、“势”三者 in 戏剧中的结合关系。

就中国明代戏剧的发展来说,不同于元杂剧与戏文,明传奇之情节结构特色,本在讲究剧情线索的脉络完整与戏剧场面的情境呈现,亦即着重所谓“脉”与“神”。所谓“脉”,是指结合素材、体现创作主旨而贯穿全剧的内在情理逻辑,它以或然律或可然律为基本原则,以真实性与整一性为基本特征。它是思想内容转化为艺



术形式的主导力量,是支配作品外在结构的中心枢纽,是作为剧中之“势”所依托的下层基础。关于戏曲结构中的“脉”,明初贾仲明(1343?—1422?)在评论元杂剧的结构时曾使用过一个概念,即“意脉”,颇值深思。贾氏云:

《魔合罗》一段题张鼎,运节目意脉精。<sup>【7】</sup>

文中所谓“意脉”之含义为何?陆辅之《词旨》云:“制词须布置停匀,血脉贯穿,过片不可断意,如常山之蛇,救首救尾”<sup>【8】</sup>,可以参照。此“意脉”之“意”,若就剧而言,应兼包着“情”与“理”,不过它不是剧中人物之情感、意志的直接呈现,而是作者为剧中人物在剧情范围内种种“可能性呈现”所设定的一个发展方向。元杂剧的形成,由于深受诸宫调的影响,使其“曲牌联套”之结构体制逐渐增强,而“意脉”也就因此有了某种艺术性的发展。当然由于元剧重曲,且由一个角色主唱,所唱之曲又偏向抒情,因此元剧的“意脉”所能产生贯穿全剧始终的作用,其实大半为“情”的延续性。贾仲明此处将“意脉”与“运节目”联系起来,用以称道元杂剧的戏曲结构,其实是有他的新见在其中。因贾仲明所说的“运节目”,是指的安排情节,这与“意脉”之为一种体现在戏剧情节中具有贯穿全剧始末之逻辑作用,其实是有差别的,因此两者并论便显得有一种眼光。他在元剧中,特为挑出《魔合罗》一段,作为展示贯通剧情前后脉络的样本,正是一将前人所曾有之“好”张大为一种主张的作法。

比较而言,元杂剧多为撷取某一事件的片断或粗陈某一事件的梗概,戏文之“脉”往往体现的是故事发展的随顺性,而传奇则是有意识地破坏这种随顺性。所谓“运节目意脉精”,到了传奇明显有了更丰富的“戏剧性”发展。

传奇一面延续了戏文点、线式的戏剧结构模式,另一面汲取了元杂剧组合式结构的排场优点,而在事件发展之中,则增添了多样化的“场面”设计,刻意地造成剧情发展上的波澜曲折。这些特殊营造的“场面”,其所表现的,不仅是人物的行动,且是人物行动所依据的心理背景。作者必须让行动者所经受的心理压力,既是私密的,同时也是“可理解的”。而所谓“可理解的”,即是透过连续性场面设计所营造的“势”所提供。汤氏前文中所赞赏的“逆”、“顺”、“批”、“鬻”,在这里成了各种“主要场面”与“过渡性场面”交错为用

### 【7】

见〔元〕钟嗣成著,〔明〕贾仲明订补:《录鬼簿》(天一阁本),《中国古典戏曲论著集成》,第2册,页199。“意脉”这一概念,首见于宋张炎《词源·制曲》:“作慢词看是甚题目,先择曲名,然后命意;命意既了,思量头如何起,尾如何结,方始选韵,而后述曲。最是过片不要断了曲意,须要承上接下。如姜白石词云:曲曲屏山,夜凉独自甚情绪,于过片则云:西风又吹暗雨。此则曲之意脉不断矣。”见〔宋〕张炎著,蔡桢疏证:《词源疏证》(北京:中国书店,1985年),卷下,页18。

### 【8】

同前注。

的技巧。

大体来说,过渡性场面的作用,在某种意义上可以看作是为重点场面出现所作的一种势面上的预备性“蓄积”;而重点场面的出现,则是这种戏剧情势的必然兴作。人物的思想性格、意志情操在此得以充分的展露,作家对人物的创造、对人性的探知也在此得以深刻的表现。传奇作家往往运用多种手段对这些重点场面予以强化,以景衬情、以事抒情、以物寄情,尽力创造一种由形到神、由事到情、神形兼备、情韵尽致的审美效果。换言之,即是致力于“戏剧情境”的营造,以期使情节发展能产生一种足以蓄积的延续张力。这种由情出神,因事精理,反变生势的布局成为剧作家认真对待的一套思维。

从戏曲美学的层面来说,剧作家撰剧,以情、理论述为基础而构思如何呈现世间“情”、“理”交会的种种样态时,他所呈现的,是一种首尾贯串的整体性动态思维。但剧作不同于哲学的演绎,也不是哲学的实践,戏剧最吸引人也是最棘手之处,就在于它是情节性的,是一种戏剧化情节与情境的时间性呈现。汤显祖以剧作“写情”,其中所牵涉的情、理、势问题,其实是提出一个如何使戏剧产生“戏剧性”的根源问题——当“情”与“理”交会时,无论是“以理格情”、“以情抗理”抑或“以情通理”,其作为人心的一种可能呈现,事态发展有其某种必然性与偶然性的趋向,这就是一种“势”。剧作家应如何掌握这个“势”,似乎是创作的未可知部分,却也是剧作的魅力所在。然则剧作家为何要懂得营造此一“势”字?不同于历史家观察史事能掌握其“势”,所凭借的是一种直观的洞识能力,剧作家对于“势”的理解,其实是对于创作之“艺术性作为”的理解。因剧作不是模拟事实,而是一种艺术性的创造与虚构。剧作家写戏,最难的是提供出情节整体发展的种种“可能”。一个具有真正创造力的剧作家,必须具备此种美学构思能力,也就是,剧作家必须以某种方式去掌握隐含在作品中的最具决定性的一种“势”的发展。而依本文作者所见,汤显祖对于此一方面,不仅在理解上具有一种清晰的理论性思维,亦且在实地的剧本作为上,也具有极大的实践动能与创造力,可以加以剖明。

## 二 缘境起情，因情作境——汤显祖论艺术情境之构成与转化

简要地说，“主情”思潮表现在对于戏曲艺术的反省上，是在剧论与创作实践上，强化并发展了文学创作的主体精神与情感意蕴，要求戏曲创作通过作家的主体感情、审美理想的对象化，肯定自我的内在本质，并逐渐认识到“情境”作为呈显个体“主体性表现”的艺术建构意义。此即汤显祖所谓“缘境起情，因情作境”<sup>【9】</sup>之意。在这中间，剧作家企图将“生活情境”转化为“艺术情境”，需要某种艺术性的设计。也是在这种需求下，明代剧论有一种由以往直抒式“言情”说迈向另一种“写情”论的发展。盖“情”既是戏剧艺术的出发点与原动力，而“情”与“事”、“理”的结合又是“情”的样态表现的潜存势能，故就戏剧艺术所要表现的内涵与目标言，如何“写情”自然也就成了戏剧创作论上的一个首要问题。这种“写情”，一方面强调的是“委曲尽致”，状态写物；另一方面，由于它探讨到了“情”的最高可能，所以在戏剧的一种特殊表现中，亦可以将“情”的本质内涵，经由剧作整体的艺术传达，将之象征化。也就是说，在戏剧情节的设置中，剧作家为求表显“情性”的主旨，可以以“作幻”的方式，使剧情脱离寻常事物发生机率上的实存约限，演出事实上不易真实存在的剧情，而却又不减损其所写之情的真实感。汤显祖所谓“情之至”，“死”而“可复生”者，即是宣达此种“主题不朽”与“艺无定体”的概念。

“写情”说之正式确立，与汤显祖之关系极为密切。<sup>【10】</sup>事实上，承继李贽“以真心写真情”的艺术表现原则，汤氏将“情”看作是包括戏剧创作在内的文学创作的根本动力。汤显祖写剧，以“梦”字题名，曾谓：

因情成梦，因梦成戏。<sup>【11】</sup>

本句中，“情”是主旨，“梦”是由情节结构的特定内容方式及其展演所寓含的可能的意义系统。在这里汤氏以一种多层次的象征手法提示了他极为伟大的创作企图。至于“戏”，则是说明整体艺术作为所欲建立的形式目标，及他所期待的审美效果。至于他在表述平生作为时所自称的“为情作使，劬于伎剧”<sup>【12】</sup>，则是宣示一种艺

### 【9】

汤显祖著，徐朔方笺校：《临川县古永安寺复寺田记》，《汤显祖全集》，第2册，页1185。

### 【10】

有关“写情”说于明代之发展，参见拙著：《晚明清初戏曲审美意识中情理观之转化及其意义》，《中国文哲研究集刊》19期（2001年9月），页183—250。

### 【11】

汤显祖著，徐朔方笺校：《复甘义麓》，《汤显祖全集》，第2册，页1464。

### 【12】

汤显祖著，徐朔方笺校：《续楼贤莲社求友文》，《汤显祖全集》，第2册，页1221。

术家全部精神的投入。

汤氏于剧中不仅以“梦”写“情”，且在其毕生的努力上将“四梦”之作形成一系列，显示他所提示的“写情”的意义层级，具有哲学上的含义。缘此之故，我们不仅要从戏剧的内容方面去认识汤氏所谓“情”之意涵，而且还应从戏剧文学创作的动因方面去把握这个“情”的人性特质。汤显祖在“人世”的层次上，认为人生而有之的“情”，是“人的世界”之生成根源与动力，也是使人具有“意义真实”之最要因素，可以创造人世间的“有情天下”<sup>【13】</sup>。而文艺创作的任务就在于表现人的真情，表现人的内在本质。因此，“情”是所有文艺创作的始动因子。汤氏在《宜黄县戏神清源师庙记》一文中指出：

人生而有情。思欢怒愁，感于幽微，流乎啸歌，形诸动摇。或一往而尽，或积日而不能自休。盖自凤凰鸟兽以至巴渝夷鬼，无不能舞能歌，以灵机自相转活，而况吾人。奇哉清源师，演古先神圣八能千唱之节，而为此道。初止囊弄参鹞，后稍为末泥三姑旦等杂剧传奇。长者折至半百，短者折才四耳。生天生地生鬼生神，极人物之万途，攒古今之千变。一勾栏之上，几色目之中，无不纾徐焕眩，顿挫徘徊。恍然如见千秋之人，发梦中之事。<sup>【14】</sup>

【13】

“有情天下”出沈际飞评汤显祖语，详下引文及其说法之分析。

【14】

汤显祖著，徐朔方笺校：《宜黄县戏神清源师庙记》，《汤显祖全集》，第2册，页1188。

创作主体乃“生而有情”，具备着“思”、“欢”、“怒”、“愁”等种种变化，且由于受到外在事物与氛围的触发，这些情感皆可见于啸歌动摇之中，如此便创造出了艺术。戏剧的歌咏舞蹈、声容动作，都出于情感抒发的需要，从原始歌舞到技艺表演，从囊弄参鹞到杂剧传奇皆然。戏剧的本质在于体现人种种“灵机转活”下呈显的世情样态，而戏剧掌握世界的方式，即是通过制造幻象来再现人世，而且此戏剧世界比现实的世界更广阔、神奇而多变。而“情”，则是沟通这个舞台幻象与人世客观存在的现实本相之间的介质。因为，感情的同一使虚的艺术幻象世界与现实的生活世界融合为一，使“戏境”与“真境”达到同一。

当然，虽则“四梦”在企图上具有作者一贯的努力方向，依“戏”而言，“四梦”在内容与结构上仍是各自独立的。这显示在“因情成梦”的艺术构思上，关键的支配因素绝不能仅只是“哲学的”而非

“艺术的”。汤显祖明确地认定了戏剧艺术有一种既依托“时”“空”，又超越“时”“空”的本质。作家既要能透过单部戏时空的虚拟变化，反映戏剧情境中种种成分的动态变化与对比，又要能以戏剧艺术特有的高度概括力将世事的“态势”之变，透过“纡徐焕眩，顿挫徘徊”的戏剧效果，激发人的感慨与一种直观的领悟，将舞台上的“极殊攢变”之态，转化成令人忘我的“真情”之境，而与此“千秋之人，梦中之事”同其虚灵。

戏剧演出这种既属“虚拟”而又能见出“真实”的特质，汤显祖称之为戏剧之“道”。此“道”的精义就在于以“情”沟通虚拟的舞台表演与真实的生活存在，使两者在意蕴上相通。当然我们在这里要问的是：戏剧形式之比照现实，本身既已存在“借虚说实”的共同特性，为何汤氏仍要刻意地以“纪梦”的方式，增强戏剧在时空处理上的可变性，而许之作为一种“生天、生地，生鬼、生神”的奇诡之能？

这是因汤氏不仅认为情感在艺术创作过程中对于创作主体必须产生支配、驱使的作用，“情之诉”<sup>【15】</sup>，更有其难。这一点可以以其剧作《牡丹亭》为典型例证。汤氏《牡丹亭·题词》云：

天下女子有情，宁如杜丽娘者乎！梦其人即病，病即弥连，至手画形容，传于世而后死。死三年矣，复能溟莫中求得其所梦者而生。如丽娘者，乃可谓之有情人耳。情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也。梦中之情，何必非真？天下岂少梦中之人耶？必因荐枕而成亲，待挂冠而为密者，皆形骸之论也。……嗟夫！人世之事，非人世所可尽。自非通人，恒以理相耳！第云理之所必无，安知情之所必有邪！<sup>【16】</sup>

文中所说“情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可与死，死而不可复生者，皆非情之至也”一段，将“情”之意义层次提升至寻常的事态之上，直逼所谓“不知所起”的源头处，破“形”、破“理”，而以之论“真”。可见在汤氏心中，人世间一切情理形势，似真亦幻，虽幻亦真；但能出梦，即能因幻得真，否则即真亦幻。如此体“情”，越出事理，不以“理之所必无”者疑于“情之所必有”，然后作者可起，放手脱缰，而即“死”“生”之情变，亦为所驾御矣！

【15】

《牡丹亭》开场标目【蝶恋花】词云：“忙处抛人闲处住，百计思量，没个为欢处。白日消磨肠断句，世间只有情难诉。”参见汤显祖著，徐朔方笺校：《牡丹亭》，《汤显祖全集》，第3册，页2067。“情诉”二字用此。

【16】

汤显祖著，徐朔方笺校：《〈牡丹亭记〉题词》，《汤显祖全集》，第2册，页1153。

汤氏这种以“生天、生地，生鬼、生神”之奇诡之能造“势”的作法，在当时可谓惊动一时。与汤氏同代的潘之恒(1556—1622?)论汤氏“写情”曾云：

夫情之所之，不知其所始，不知其所终，不知其所离，不知其所合，在若有若无、若远若近、若存若亡之间。其斯为情之所必至而不知其所以然；不知其所以然，而后有所不可尽，而死生、生死之无足怪也。<sup>【17】</sup>

【17】

〔明〕潘之恒：《情痴》，《鸾啸小品》，隗芾、吴毓华编：《古典戏曲美学资料集》（北京：文化艺术出版社，1992年），页134—135。

对于戏剧来说，情之“所之”、“所始”、“所终”、“所离”、“所合”，皆必须由人物设定，此本是模拟对象的自然限制，如今作者却可以脱实就虚，将作者心中所感“情”之绵绵不绝不知终始者，借“死生、生死”之迷离，达之于诙诡譎怪之间，真所谓“作手”之开人眼目，故潘氏有此赞语。

潘氏顺汤氏之意，谓情乃“不知所起”，“不知其所终”，但在哲学的含义上，此种语句应如何解读？稍后的王思任(1574—1646)曾云：

若士以为情不可以论理，死不足以尽情，百千情事，一死而止，则情莫有深于阿丽者矣。<sup>【18】</sup>

【18】

〔明〕王思任：《批点玉茗堂〈牡丹亭〉叙》，《汤显祖全集》，第4册，页2572—2573。

所谓“情不可以论理”，是将“情”与“理”在本质上分开。而这种分法，是相对于俗见中“形骸之论”而说。也就是，情之受理规范或阻碍，其实是因社会共有的“事态之势”所造成。就人的俗世生活来说，说到极处，亦终有些部分跨越不得。但我们若超脱一步，纯以“心”论，则“情”之真，本来自在，生、死尚不足以撼之，何况事势？于是由心演剧，去形骸、破真假，诡“庄周”、“蝴蝶”而一之，由是而以“梦”为剧焉。

“情”的激越是超越人生的人性价值的表现，汤显祖在此明白地宣扬了戏曲中可以以“事”之虚幻传达“情”之真实的主张，遂衍成如《牡丹亭》一剧“因情成梦，因梦成戏”的创格；而其中所谓“梦中之情”之“情”与“形骸之论”之“形”，对比出戏剧在“叙述层次”上可以有的多重性。事实上，汤显祖正是以“梦”这种特殊的方式使生死两界有了“意象”上的沟通。而“梦”的虚幻性、想像性与其作

为潜意识释放的自我实现性,恰好使作家得以完成对主人公所追求之“价值”与此一“追求”本身之象征性/虚拟性实现的双重建构。不仅如此,通过对“梦中之情”的肯定来否定“形骸之论”,从其批判“必因荐枕而成亲,待挂冠而为密者,皆形骸之论”处不难发现,“梦中之情”具有超越“形骸”的纯粹精神性质。而如此一来,汤显祖所提倡的不能以形骸之理相格的“至情”,就包含了批判世俗情欲的道德色彩了。

汤显祖的剧论不仅在美学上有极大意义,此一意义且可以推扩发展成一套他的人生哲学。明人沈际飞(生卒年不详)评汤剧曾说:

惟情至,可以造立世界,惟情尽,可以不坏虚空。而要非情至之人,未堪语乎情尽也。世人觉中假,故不情,淳于梦中真,故钟情。既觉而犹恋恋因缘,依依眷属,一往信心,了无退转,此立雪断臂上根,决不教眼光落地。即槐国蝼蚁,各有深情,同生切利,岂偶然哉!彼夫俨然人也,而君父、男女、民物,闲悠悠如梦,不如淳于,并不如蚁矣,并不可归于蝼蚁之乡矣。<sup>【19】</sup>

所谓“惟情至,可以造立世界,惟情尽,可以不坏虚空”,此一种论述若就哲学上来说,似乎必须依“唯心”论的假设立说。这固然可以讨论,但我们若将它仅就美学方面的意义加以处理,则这种“唯情”论亦是一种“站稳脚跟”的作法。也就是说,在“价值”的处理上,义务性的价值与情感性的价值,究竟两者是否必有“联结上”的必然性?“意义”的表现,在其最终究的产生根源上应以何者为依归?沈氏将汤显祖的剧论推向此一思维方向,对于汤氏以“梦”说“梦”的视域,多少亦有他的细心观察处,值得注意。然而对于汤显祖这样一位伟大的剧作家来说,情之“真”或“假”必定需要在事势的表现上有所呈显,也就是说,真情虽可借“假”以成其“真”,但虚构性的事态之中仍必须具有某种“可信为真”之真实性,否则“假”亦无得而借。以下将进一步以其剧作之实际展演,作为说明之依凭。

【19】

[明]沈际飞:《题〈南柯梦〉》,《汤显祖全集》,第4册,页2570。

### 三 化情归性——以情至造立世界之《牡丹亭》

#### 【20】

王思任：《批点玉茗堂〈牡丹亭〉叙》引，《汤显祖全集》，第4册，页2572。

汤显祖曾自谓：“一生‘四梦’，得意处唯在《牡丹》。”<sup>【20】</sup>无论就艺术成就，或影响深度来看，《牡丹亭》都代表着汤显祖剧作的最高成就。然而在《牡丹亭》写作之前，汤显祖曾先写了“四梦”的第一部《紫钗记》。且这部《紫钗记》（完稿于万历二十三年，1595）是依据他早年所写的《紫箫记》改作，其间间隔了约十六年。《紫钗记》的最大特点，在于系以“紫钗”作为中心线索，“插钗”、“堕钗”、“谋钗”、“收钗”，最后“钗圆”，一切矛盾纠葛、情节生发与情感抒发皆集中于此一钗上，紫钗有如织机之梭贯串全剧。至于剧中穿插梦境，则写得较为简单，只在表明一“痴”字，为情节的最终结局预作铺垫。这显示汤显祖在剧情的处理上，事态之关索是用一明确的象征物作为“事缘”的预示。这是以静态之物为动态之“势”作提掇。至于以“梦”表痴，则是以坚定之情作为最终圆满之果的“正因”。而最终成全两人的“黄衫客”，则是典型的替主人公排除障碍的助手。故汤显祖在《紫钗记·题词》中自云：

霍小玉能作有情痴，黄衫客能作无名豪。余人微各有致。

第如李生者，何足道哉。<sup>【21】</sup>

#### 【21】

汤显祖著，徐朔方笺校：《〈紫钗记〉题词》，《汤显祖全集》，第2册，页1157。

而剧终汤显祖将小说中的悲剧结构改为团圆结局，加以一段收尾的唱词，中云：

【一撮棹】离和合，叹此情须问天。是多才，非薄幸枉埋冤。须记取，花灯后牡丹前。钗头燕，鞋儿梦酒家钱。堪留恋，情世界业姻缘。尽人间诸眷属，看到两团圆。<sup>【22】</sup>

#### 【22】

汤显祖著，徐朔方笺校：《宣恩》，《紫钗记》，《汤显祖全集》，第3册，页2057。

我们在这里可以清楚看出，汤显祖此时尚是“情世界、业姻缘”的现世观点，与尔后不同。一切转变皆自《牡丹亭》开始。

《牡丹亭》这部汤显祖的代表剧作，系完成于万历二十六年（1598）秋。剧中杜丽娘因梦成思，思极而死，死而复生。在这里，《牡丹亭》的“主脑”，不是一个现实生活的事件，而是一种心灵上的情、理冲突，是非现实的、想像的、观念形态的，但却又是激烈的、具



有支配力的。

虽则汤显祖在《牡丹亭》中所演绎的理念认知,是围绕着“情、理冲突”的这个中心思想精心安排事件与结构全剧,但不同于一般“主情”论者常有的“任情”主张,汤显祖将“情”、“理”关系放置于“势”的架构之中。也就是说,就常情来看,“情”之受规范于“理”,与其说是“情”自身的节调,不如说是“情”受制于“势”。因此情真而不得不屈从于势者,必至“情在而理亡”;情不真者,其屈从于势,则必为“势合而情反”<sup>【23】</sup>。汤显祖之决心要在“理之所无”之形势中,造出“梦其人即病,病即弥连,至手画形容,传于世而后死。死三年矣,复能溟莫中求得其所梦者而生”之情节,正是要在人人心中将一切“条件”打消,问出一个“什么叫真情?”的问题。诚如洪昇评《牡丹亭》所指出的:

肯綮在死生之际。《记》中《惊梦》、《寻梦》、《诊祟》、《写真》、《悼殇》五折,自生而之死;《游魂》、《幽覲》、《欢挠》、《冥誓》、《回生》五折,自死而之生;其中搜抉灵根,能使赫蹄为大块,逾糜为造化,不律为真宰,撰精魂而通变之。<sup>【24】</sup>

可见必要破除生、死,然后“理”乃情之理,“势”乃情之势,“情”、“理”、“势”三者可以“并露而周施”。

《牡丹亭》的结构设计,既是以汤氏“情之真与至”为构思之基础,以情与理之“不协而协”为其中中心线索,故全剧有了“旨意”上自成脉络的发展。全剧五十五出,除首出《家门》之外,可以分为三组情节结构段落:从第二出《言怀》到第二十出《闹殇》,写杜丽娘“自生而之死”;从第二十一出《谒遇》到第三十五出《回生》,写杜丽娘的“自死而之生”;从第三十六出《婚走》到第五十五出《圆驾》,则写“回生落实”。全剧以此三组情节段落为主干,以“情”与“理”的观念冲突作为全剧的动作主线,主要人物贯穿始终。这其中,杜丽娘由人间(实)转至阴间(虚)再回到人间(实),或是由现实转至理想再回到现实,依次转换的三个场景,既是杜丽娘人生追求的完整的情感历程,也展现了汤显祖为剧中的情、理交锋所设计的“事势”之跌宕与起伏。

吴吴山三妇评本《批语》曾经指出《惊梦》一出是《牡丹亭》全剧中第一关目,<sup>【25】</sup>这是因《牡丹亭》剧中杜丽娘与柳梦梅的“同梦”,

【23】

“势合而情反”、“情在而理亡”两句皆见前引《弋说序》;详注4。

【24】

见洪昇之女洪之则所题《〈还魂记〉跋》,收入《吴吴山三妇合评牡丹亭还魂记》(上海图书馆藏清芬阁藏板,同治庚午[九年]重刊),页3a。

【25】

汤显祖:《三妇合评本牡丹亭·圆驾》批语,卷下,页94。

是全剧所以能超脱、空灵的原因。杜、柳在梦中的相识、相爱与幽欢,乃是剧作总体构思中的关键。若无此转手,则种种奇情异态皆无从落笔。洪昇之所以认为《牡丹亭》的“肯綮在死生之际”,即是以以为杜丽娘的由生至死,由死而生,必从“同梦”引起:柳生在梦中见到杜丽娘,杜丽娘在梦中与柳生幽会;继而写出杜女为情而死,在幽冥间寻找柳生,柳生则“拾画”、“叫画”,并与画中的杜女“幽媾”;最后由人鬼相恋到回生结合。若无同梦,则姻缘不生。有了这一丝贯串,王思任评语所谓“无不从筋节窍髓,以探其七情生动之微”<sup>【26】</sup>,方始得以下针。

【26】

王思任:《批点玉茗堂〈牡丹亭〉叙》引;《汤显祖全集》,第4册,页2572。

《牡丹亭》全剧从《惊梦》到《寻梦》,从《写真》到《闹殇》始终贯串着主角人物内心翻腾的冲突,这冲突并非现实冲突,而是杜丽娘内心情感与理性所接受的价值间的对立,而她的死则代表着人以一种奇异的方式,将外在尘世的纠葛一扫而尽。从剧情发展之“势”来看,“一梦而亡”的剧情,奇异而浪漫,蕴含着人作为偶然的**存在者的悲剧性**;但接续而来的“死而复生”,却又透露着人“不随亡以俱尽”的永恒性存在价值。

我们可以假设,倘若《牡丹亭》一剧仅在《闹殇》一幕作结,则梦想为梦想,现实为现实,现实是实而梦想为虚;妙在作者腾空幻化生死,将死后的杜丽娘,沿情“实写”,遂将梦想变“实”,而比映出人生“无情则空”之理。在往后的情节中,由于丽娘已是死后之身,现实考虑皆可全盘放下,故作者亦可单就“情根”处敷写。此时之冥府,虽是鬼域,但妙在却是“有情”世界,凡丽娘于世间所不敢言,到此皆可直言不讳;凡丽娘于世间所不能实现的梦想,亦皆若可以通冥而实现。“阴间”在此对应下,由于没有了世间事势的考虑,反倒可凸显出性情的本质。因此,《冥判》一出在结构上是杜丽娘由死到生发展过程的基础。当然,写“冥间有情”虽是对比了世间之无情,鬼域毕竟并非人境(《欢挠》第三十),故情节发展最终仍需要安排丽娘“还魂”,将得之于彼者,实之于此。此处作者拔出一境,重回旧地作合,将“虚”“实”复归为一。《吴吴山三妇合评本》评此云:

【27】

《吴吴山三妇合评牡丹亭还魂记·悼殇》批语,页61。

回生甚难,丽娘竟作此想,说来只是情至。<sup>【27】</sup>

一人情至,死而可以不死,不唯不死,亦可以复生,显示出作者真信世间之可以成为“有情”的世界。丽娘之动人不唯在其“情痴”,且在

其“痴而不舍”，即使一旦死为鬼魂，仍然不忘世间旧情。此即是既可以死，亦可以生。故在第三十二出《冥誓》中，丽娘曾如此唱道：

前日为柳郎而死，今日为柳郎而生。<sup>【28】</sup>

生、死本是主体存在的基础，有此主体，然后有一切客体与之相对。然却在人经历了挚爱之后，将此存在的意义，全然托之一念。而却出奇地因此乃使昨日死者今日生，从此一念坚贞不渝。

《牡丹亭》全剧从《写真》、《闹殇》直到《幽媾》、《回生》等，真可谓“惊心动魄，巧妙叠出”，几乎至于“无境不新”的地步。<sup>【29】</sup>汤显祖《调象庵集序》曾云：

万物当气厚才猛之时，奇迫怪窘，不获急与时会，则必溃而有所出，遁而有所之。常务以快其情结。过当而后止，久而徐以平。其势然也。是故冲孔动楫而有厉风，破隘蹈决而有潼河。已而其音泠泠，其流纡纡。气往而旋，才距而安。亦人情之大致也。<sup>【30】</sup>

汤氏此段论著，虽非就《牡丹亭》而发，但却有助于对该剧之“情”与创作方法的理解。盖《牡丹亭》中最为激动人心的场次莫过于《惊梦》、《寻梦》两出，在这两出中，人物的情感有一种慑人的力量——正如引文中所谓“气厚才猛”、“溃而有所出”。过此而后，经《写真》、《闹殇》直至《幽媾》，皆是顺势而为，而杜丽娘则是一心不变，正如王思任所言：

杜丽娘隽过言鸟，触似羚羊，月可沉，天可瘦，泉台可瞑，獠牙判发可狎而处，而“梅”、“柳”二字，一灵咬住，必不肯使劫灰烧失。<sup>【31】</sup>

正因杜丽娘对柳梦梅始终保有一往情深、“一灵咬住”的痴情，所以“势”不可挡。诚如沈际飞在《牡丹亭·题词》中所言：“当其意得，一往追之，快意而止。”<sup>【32】</sup>所谓“意得”，即是得乎情之血脉，而“一往追之”则是依理而得势。至于“快意而止”，既是作者创造力的奔泄，也必会是观者/读者同有的感受。

【28】

汤显祖著，徐朔方笺校：《冥誓》，《牡丹亭》，《汤显祖全集》，第3册，页2180。

【29】

〔清〕刘世珩：《玉茗堂〈还魂记〉跋》，蔡毅编：《中国古典戏曲序跋汇编》（济南：齐鲁书社，1989年），第2册，页1258。

【30】

汤显祖著，徐朔方笺校：《调象庵集序》，《汤显祖全集》，第2册，页1098。

【31】

王思任：《批点玉茗堂〈牡丹亭〉叙》引，《汤显祖全集》，第4册，页2572。

【32】

沈际飞：《〈牡丹亭〉题词》，《汤显祖全集》，第4册，页2569。

汤剧中“情”与“理”的对立，由于是透过主角内心的转折来体现，故在心理学的分析上，等于是将潜意识与意识的对应以具象化的方式，建立成跨越时空限隔的立体结构。且作者充分地发挥了戏曲长于抒情的特性，以增强这种表现形式的艺术效果。在这里，我们观察到了“象征系统”的引诱作用，也就是当观者/读者接触到“生”“死”、“梦”“觉”的对比意象时，这种虚构之“势”产生了一种触发深层理念的奇异效果，出于事相之外。作者透过《惊梦》(第十)、《寻梦》(第十二)、《写真》(第十四)、《闹殇》(第二十)、《幽媾》(第二十八)、《冥誓》(第三十二)等出重场戏，将观者/读者带离了“现实世界的感受”。

然而在丽娘因情成梦，因梦致病，最后为情而死的历程中，她的内心实际仍是残余着事相上的矛盾与冲突，这种矛盾必须在后半部借着杜宝、杜母、陈最良、石道姑、胡判官以及未出场的皇帝所组成的整个“人情事势”托映出来。而在《回生》(第三十五)之前，这项矛盾只在整体气氛上有所打点，必至《回生》之后，才在杜、柳结为夫妇后的现实命运里被呈现出来。这显示作者在处理所谓“意象面”与“现实面”时，运用了“复调”的手法。而经过了《冥誓》到《回生》的过程，杜丽娘历经千辛万苦，终于由死复生，她所追求的目标已大体实现，她所郁积的情感也已发泄殆尽，这时剧作的气势便自然到了“久而徐以平”的样态。在此情况下，人物追求“至情”所能展现的似乎已大致完成，戏基本上可以“收煞”了。在此作者采用了一种平静的手法，将冲突去除，而以所谓“鬼可虚情，人须实礼”<sup>【33】</sup>作结。这种作法，显示出作者所期待于观者/读者的乃是一“成熟的智慧态度”。

至于杜丽娘回生以后，就剧中情理的交锋而言，仍有此处所谓未歇之“余势”，作者仍须把这段“情有而理必无”的姻缘放回世间的网络中来展现，他还期待要看到杜、柳二人为社会礼法所认可的最后结局，于是便大力铺陈从《婚走》至《圆驾》的二十出关目。其中作者勾画了一连串曲曲折折的故事情节，这些热闹的事件，是汤氏有意将杜、柳放置于与杜宝之间的冲突中，只不过在彼处现实冲突的“势”尚未成熟。事实上，杜、柳与杜宝的面对面冲突，须迟至结尾部分方始出现。所以其焦点不是在郎才女貌的爱恋与嫌贫爱富的观念的矛盾，亦不在父母之命与自主意志之争，而是在这对“至情”爱侣的奇妙结合最终是否能为世道所承认的一点上。双方最后由皇

【33】

汤显祖著，徐朔方笺校：《婚走》，《牡丹亭》，《汤显祖全集》，第3册，页2196。

帝恩赐,奉旨团圆,全剧在由“虚”落“实”的象征性高潮下落幕。在全剧的后半部分中,汤氏安排了世俗性的磨难与社会期待性的喜庆团圆,这其实是要展现浴火重生后真情的“轻易”。这种“轻易”已经使人永远地脱离了形骸上的悲、喜所能产生的“引动”之力了。

#### 四 化梦还觉——《南柯记》与《邯郸记》之“梦了”与“情了”

距离《牡丹亭》之后不到两年,亦即万历二十八年(1600),汤显祖撰成了《南柯记》;次年(1601),则又写成了《邯郸记》,此二剧习称“后二梦”。

《南柯记》与《邯郸记》二剧的密集出现,显示显祖在以“梦”为重要结构因素的创作上,热衷不衰,且应有某些方面的差异。

关于二梦中的《南柯梦》,沈际飞有一说云:

夫蚁,时术也,封户也,雉堞具也,甲冑从也,黄黑斗也,君臣列也,此昔人之言,非临川氏之梦也。蚁而馆甥也,谣颂也,碑思也,象警也,佞佛也,此世俗之事,临川氏之说也,临川有慨于不及情之人,而乐说乎至微至细之蚁;又有慨于溺情之人,而托喻乎醉醒醒醉之淳于生。淳于未醒,无情也。惟情至,可以造立世界,惟情尽,可以不坏虚空。而要非情至之人,未堪语乎情尽也。世人觉中假,故不情;淳于梦中真,故钟情,既觉而犹恋恋因缘,依依眷属,一往信心,了无退转,此立雪断臂上根,绝不教眼光落地。即槐国蝼蚁各有深情,同生切利,岂偶然哉!彼夫俨然人也,而君父、男女、民物间悠悠如梦,不如淳于,并不如蚁矣,并不可归于蝼蚁之乡矣。《贤愚经》云:“长者须达为佛起立精舍,见地中蚊子。舍利佛言,此蚊子经今九十一劫,受一种身,不得解脱。”是殆不情之蚁乎?斯临川言外意也。<sup>【34】</sup>

沈氏由“昔人之言”说到“临川之梦”、“临川之说”,又由“临川之梦”、“临川之说”说到“临川之旨”。其中“惟情至,可以造立世界”一段已见前引,而近人吴梅本于此而为之推演,则说:

四梦中惟此最为高贵,盖临川有慨于不及情之人,而借至

#### 【34】

沈际飞:《题〈南柯梦〉》,《汤显祖全集》,第4册,页2570。

微至细之蚁，为一切有情物说法；又有慨于溺情之人，而托喻乎落魄沈醉之淳于生，以寄其感喟；淳于未醒，无情而之有情也；淳于既醒，有情而之无情也。此临川填词之旨也。<sup>【35】</sup>

【35】

吴梅：《〈南柯记〉跋》，蔡毅编：《中国古典戏曲序跋汇编》，第2册，页1271。

沈氏之评，将此剧“托喻”之象，说为两者：一为“不及情之人”，以蚁喻之；一为“溺情之人”，以淳于生喻之。至于“托喻”之事，则以前文所论及的“情至可以造立世界”之说当之。大体立论的基调，仍是以所得乎《牡丹亭》为主，亦即“世假而情可真”。吴梅则暗用沈氏之说而稍变之，以“为一切有情物说法”与“寄其感喟”二语作为《南柯梦》之复合题旨，显示他认为《南柯梦》之言情，较之前作又有了哲学意义上的提升，且达到了作者终极的企图，故谓之“最为高贵”。唯吴氏这种以“复合式”为论的论法，初见虽似乎有理，但细究之，则不然。因《南柯记》本取材于唐代李公佐之传奇小说《南柯太守传》。汤显祖在创作时虽多改编增饰，但却同样地继承了原故事的框架。梦入蚁国，乃是旧案固有。以“蚁”为梦境，一方面是以小写大，以贱表尊，如沈氏所言；另一方面，则是因蚁具社会性，蚁封可以化现为国，引人趣味。凡此皆应仍在汤氏本人所谓“怪怪奇奇，莫可名状”<sup>【36】</sup>之取择动机中，不必然是因蚁乃无情之物，故必欲借之以刺世间无情之人。作者在开卷时即标明，此剧的演出，在于让人“看取无情虫蚁，也关情”<sup>【37】</sup>，而作者在《南柯记·题词》中也说：

【36】

汤显祖著，徐朔方笺校：《合奇序》，《汤显祖全集》，第2册，页1138。

【37】

汤显祖著，徐朔方笺校：《提世》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2285。

【38】

汤显祖著，徐朔方笺校：《〈南柯梦记〉题词》，《汤显祖全集》，第2册，页1156。

【39】

汤显祖著，徐朔方笺校：《情尽》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2435。

嗟夫！人之视蚁，细碎营营，去不知所为，行不知所往，意之皆为居食事耳。见其怒而酣斗，岂不决然而笑曰：“何为者耶！”天上有人焉，其视下而笑也，亦若是而已矣。……世人妄以眷属富贵影像执为吾想，不知虚空中一大穴也。倏来而去，有何家之可到哉！……世传活万蚁可及第，何得度多蚁生天而不作佛？梦了为觉，情了为佛，境有广狭，力有强劣而已！<sup>【38】</sup>

可见以蚁为喻，正是欲作“齐物”观，而篇末作者之借淳于棼之口作结云：“一点情千场影戏，做的来无明无记”<sup>【39】</sup>，也是点明全剧虽以“情”为主轴，重点在于“出”、“入”，不在贵、贱。此种平视众生皆属“有情”，皆受“情”障，唯“觉”者出梦的论点，本是取用佛家之说，故

云“做的来无明无记”。吴氏定要将“蚁”之为喻，与“淳于”划分，则一事之中横生间隔，恐非作者以“影戏”自比之义。至于此一人与一出，出而复入，则更应有其极深之义涵在内，且必也是一种极高的戏剧手法之呈现，并非区区“寄其感喟”而已。

《南柯》之梦之所不同于《牡丹亭》之梦的，在于《牡丹亭》杜、柳之梦，意在“示真”，而《南柯》淳于之梦则专为“说幻”。这在论“情”的思维上便深进了一层，不过这只是说的“主题”，我们应注意的是它在艺术手法上所起的相应变化。就关键点来说，最重要的改变是：作者将剧中的叙述焦点，由“人物的”转向“议题的”。<sup>【40】</sup>淳于棼所代表的，只是芸芸众生中的偶然一例，而非作者心中的理想之一人。

正因《南柯》剧中“主人公”的地位明显下降，淳于棼不再是英雄的典范，所以作者在剧情开始《情著》一出，写淳于棼入梦前，是烦闷失意的，“名不成，婚不就”<sup>【41】</sup>，“每日间睡昏昏长则是酒”<sup>【42】</sup>，终日混沌，虽若无“情”的烦恼，但只是“情之无合”。待要到他遭逢几个蚊子所变幻的女子带来“情”的消息，然后产生变化。在孝感寺，淳于棼初见金凤钗与通犀玉盒，即“痴情妄起”，任凭契玄禅师如何点化也点他不醒。紧接着淳于棼入梦，所谓“一往之情，则为所摄”<sup>【43】</sup>，真是“梦生于情”，“情为梦因”。入梦后，淳于棼与公主瑶芳合卺成婚，受招而为驸马。至此，淳于棼心仪的“爱情”，无端而起，无端而遂。不仅如此，在他“情遂”的同时，淳于棼的仕途亦是一帆风顺，尤其是他出任南柯太守期间，他竭尽心力，在任二十年，把一个偏远的边疆治理成了盛世景象。剧中也描写了淳于棼的种种政绩，以展现他作为爱民之吏的形象。其中《风谣》一折，极尽描绘，如所谓“征徭薄，米谷多，官民易亲风景和”；“行乡约，制雅歌，家尊五伦人四科”；“多风化，无暴苛，婚姻以时歌《伐柯》”；“平税课，不起科，商人离家来安乐窝”；“青山浓翠，绿水渊环。草树光辉，鸟兽肥润。但有人家所在，园池整洁，檐宇森齐，何止苟美苟完，且是兴仁兴让”<sup>【44】</sup>。种种“得意”，盖得人间所未曾有。

至于《卧辙》一出，则着力描写淳于棼之深得民心，同样具有很高的理想色彩。中国历来士人的最大心愿，可谓皆在此幻境中一一实现。而当淳于棼离任告别时，百姓“塞路的人千万”，“倒卧车前泪阑班手攀阑”。他还谆谆告勉新任的黄堂道：“休看得一官等闲，也须知百姓艰难。”并对泣卧于车前再三挽留的众父老说：“二

【40】

亦即谓：在虚构方式上，《南柯》一剧已不是 Northrop Frye 书中所指“描写英雄及其社会的内向虚构作品 (internal fiction)”，而是属于勾画作者与其社会之间关系的“外向虚构作品 (external fiction)”形态。参见 Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 52.

【41】

汤显祖著，徐朔方笺校：《就征》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2315。

【42】

汤显祖著，徐朔方笺校：《侠概》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2289。

【43】

汤显祖著，徐朔方笺校：《〈南柯梦记〉题词》，《汤显祖全集》，第2册，页1156。

【44】

汤显祖著，徐朔方笺校：《风谣》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2355—2356。

【45】

汤显祖著，徐朔方笺校：《卧辙》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2391—2394。

【46】

汤显祖著，徐朔方笺校：《生态》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2405。

【47】

汤显祖著，徐朔方笺校：《遣生》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2416。

【48】

汤显祖著，徐朔方笺校：《情尽》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2430。

【49】

同前注，页2433。

【50】

同前注，页2434。

【51】

汤显祖著，徐朔方笺校：《情尽》，《南柯记》，《汤显祖全集》，第4册，页2435。

十年消受你百姓加茶饭，则愿的你雨顺风调我长在眼。”<sup>【45】</sup>殷切之情，溢于言表。

戏写至此，淳于棼由一个百无聊赖之人，只因一项无可猜测的机运，凭“势”而得到一切。然而一势之兴，一势之颓，曾几何时，瑶台惊变，公主遽逝，他奉召回朝，却因“君王国母宠爱转深，入殿穿宫，言无不听”，而逐渐堕落、腐化。权倾一时的淳于棼，“权门贵戚，无不趋迎，乐以忘忧，夜而继日”<sup>【46】</sup>，甚至还与姑嫂乱伦，荒淫度日。结果乐极生悲，使他既面临了悲痛的“情断”，也使他顿失依傍，于是他先拘司室，后遭罢黜返乡。至此，淳于棼终于从功名利禄的迷恋中觉醒，认清“俺家在人间”<sup>【47】</sup>，不再留恋蚁穴宦场，决然出梦。

梦醒之后，淳于棼唯一仍然萦系不去的，是他梦中所曾拥有的情爱，在他梦醒后虽已缘断却并未“情尽”。觉后的淳于棼，可以说是情更痴、情更浓。因此作者又借《转情》与《情尽》两出搬演了“写情”的另一个高潮。淳于棼为求再见妻子瑶芳，斋戒七七四十九日，“焚烧十指连心痛”<sup>【48】</sup>，重入梦境，且在与爱妻重逢时表白：“我常想你的恩情不尽，还要与你重做夫妻。我日夜情如醉，相思再不衰。……”<sup>【49】</sup>而在最后分离时，他竟忘情地拖住瑶芳的裙襟哭诉着：“我入地里还寻觅，你升天肯放伊？我扯着你留仙裙带儿拖到里，少不得蚁上天时我则央及蚁。”<sup>【50】</sup>这番话居然与杜丽娘“生之”“死之”之情相似，颇为感人。所差别的是，淳于棼在经历了由“梦觉”到“情尽”的两个阶段思想变化之后，第二次梦觉，终于使他万念俱灰，而在契玄禅师的点化下，破除了他的“情障”，幡然悔悟地唱道：

人间君臣眷属，蝼蚁何殊？一切苦乐兴衰，南柯无二。等为梦境，何处生天？小生一向痴迷也。<sup>【51】</sup>

至此非唯“情尽”，亦已是“情觉”。前文所引汤氏《题词》所谓“梦了为觉，情了为佛”，在此有了清楚的表白。

事实上，从《南柯记》的总体架构来看，剧情在纵向展开过程中给我们提供了议题式的“色”与“空”之对比，而在横向的开展上，则是“情”“欲”在“势”的促动下的一种“非自律”状态。这种“非自律”状态，盖即是“色”之所以终极为“空”之故。然而这种“空”义，



它所摧毁的,不仅是“占有”的真实性,它也将“理”的绝对性一体打破,使“理”成为相对于“情”、“势”条件的一种相对价值。

《南柯记》具象地概括了由于“我执”而导致之俗世人生的烦恼,而以“人之视蚁”与“神之视人”相比照,提高了人评论“自身”的视域。而淳于棼两次梦觉,则具有不同层次的象征意义。

第一次梦觉,所破的,是“欲”;第二次梦觉,所破的,则是“情”,所谓“情觉索情,情不可得”<sup>【52】</sup>，“洗荡情尘,销归空有”<sup>【53】</sup>。两次梦醒就是由“情障”到“情觉”,由“情执”到“情悟”;转“情识”为“性体”,转“情累”为“性契”,超脱一切而归于“无情”之境。亦即所谓:“梦了”之义为“觉”,“情了”之义为“佛”。<sup>【54】</sup>

佛教教义,以“梦幻泡影”比喻人生,而以梦醒为“觉”,此一觉悟是宗教意义的觉悟。盖从佛教教义上看,俗世人生中的烦恼与价值,虽亦有根源上的差异,却仍都是同一层次的物事。在这一世俗层次中,一切价值与烦恼,都是虚幻的,所以以“梦”为比喻。佛法对治“虚幻”,必须人从俗世人生一切价值与烦恼中超脱出来,包括能产生障碍的情执。汤氏在《牡丹亭》一剧中强调一种生死、死生皆所不渝的“真情”,虽说是“超脱形骸”,但本质上仍是深植于个体性需求之“爱”,与佛教教义中之“慈”义不同。故其结局乃是由“虚”返“实”,如前文所说。今则一切看破,不再生“执”。这两部戏的“哲学投射”(philosophical projection),显然有极大差异。前文所提及沈际飞所谓“唯情可以造世界”的说法,对于《南柯记》所展现的价值观,并不适用。

至于《邯郸记》,则是汤显祖晚年创作的最后一部剧作。<sup>【55】</sup>全剧取材于唐人沈既济之《枕中记》,在其原初之本,亦是以“梦”之“觉前”与“觉后”之进出为其结构的基本形态。《枕中记》紧扣“人生之适犹如梦寐”这一主题,以邸舍“蒸黄粱”这一细节作为线索,全文只叙一梦,梦即框架,先写卢生苟叹,次写梦中荣悴悲欢,最后梦醒点题感悟,将梦境与现实结合,创造了“假实证幻,余韵悠然”的效果。

汤显祖之将《枕中记》改编为《邯郸记》,不仅承袭了“梦”在这一作品中的“骨架”作用,以梦境的描写作为全剧的主干,且亦是在“梦前”、“梦境”、“梦后”的框架中完成了主题表达。所不同的是,汤显祖将小说“士子悟梦”的结构,改成了类似“神仙度脱”的结构。<sup>【56】</sup>小说中的主要情节是梦境,最终结果是士子感悟,但不曾拜

【52】

[明]陈继儒:《批点〈牡丹亭〉序》,《汤显祖全集》,第4册,页2574。

【53】

[清]钱谦益:《汤显祖传》,《汤显祖全集》,第4册,页2586。

【54】

汤显祖著,徐朔方笺校:《〈南柯梦记〉题词》,《汤显祖全集》,第2册,页1157。

【55】

该剧作于万历二十九年(1601)。

【56】

容世诚曾综合前人说法,归纳出“度脱剧”所应包括的几种要素,即“度人者与被度者(戏剧人物)、度人的行动(戏剧动作)、悟道、成仙或获得永恒的生命(结果)”。关于“度脱剧”的定义、主题内容与艺术特色,参见青木正儿著,隋树森译:《元人杂剧概说》(香港:中华书局,1977年),页26—27;容世诚:《度脱剧的原型分析——启悟理论的应用》,《戏曲人类学初探》(台北:麦田出版社,1997年),页225—227;刘水云:《浅谈元杂剧“神仙道化剧”中“度脱剧”之梦幻》,《南京大学学报》(社会科学版)1997年第2期,页118—121;李丰楙:《神化与滴凡:元代度脱剧的主题及其时代意义》,收入李丰楙主编:《文学、文化与世变》(台北:中央研究院中国文哲研究所,2002年),页237—272。

【57】

汤显祖著,徐朔方笺校:《生寤》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第4册,页2558。

【58】

同前注。

【59】

汤显祖著,徐朔方笺校:《合仙》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第3册,页2563。

【60】

汤显祖著,徐朔方笺校:《入梦》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第4册,页2456。

【61】

同前注,页2458。

【62】

汤显祖著,徐朔方笺校:《外补》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第4册,页2477。

【63】

容世诚在其有关“度脱剧原型分析”的研究中,以 Mircea Eliade 的“启悟”(initiation)理论来分析“度脱剧”的深层结构。他指出,“死亡——再生”(death—rebirth)是启悟仪式里一极为重要的意念。一般的“启悟”过程都包含有“死亡”与“再生”的象征符号,死亡是再生前的一个必经经历,唯有通过死亡的阶段,才可获得新的生命,进入生存的另一境界。参见容世诚:《度脱剧的原型分析——启悟理论的应用》,《戏曲人类学初探》,页223—257。

【64】

汤显祖著,徐朔方笺校:《合仙》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第4册,页2565。

【65】

汤显祖著,徐朔方笺校:《合仙》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第4册,页2563。

【66】

汤显祖著,徐朔方笺校:《生寤》,《邯郸记》,《汤显祖全集》,第4册,页2557。

【67】

同前注,页2558。

师出家,神仙也只是示人以醒悟之道,并不直接现身化度。而在《邯郸记》中吕洞宾成为一个主导卢生境遇的精神导师(initiator),而卢生则成为他所度脱/启道的对象。吕洞宾运用了道教法术,使鸡、狗等成为卢生之子,青驴成为卢生之妻,具体证成了所谓君、臣、王、宰“都是妄想游魂,参成世界”<sup>【57】</sup>的说法,以此展开这部度脱剧的全部梦幻剧情。最终卢生省悟了“宠辱之数,得丧之理,生死之情”<sup>【58】</sup>,将“五十年人我是非”<sup>【59】</sup>一一忏悔,遂拜吕仙为师,且经度脱成为所谓“扫花散仙”。

《邯郸记》全剧共三十出,其中有二十六出写梦,其他几出亦多是围绕“梦”而展开,或为人梦作铺垫。本剧写吕洞宾在邯郸赵州桥北一个小饭铺中点度卢生。卢生是出身于旧日山东卢氏的寒士,虽早有“建功树名,出将入相,列鼎而食,选声而听,使宗族茂盛而家用肥饶”<sup>【60】</sup>的想望,却始终宿志难酬。针对他的痴迷,吕洞宾以磁枕使他人梦,梦中卢生果然得意,遍历了结婚、应试、治河、征西、蒙冤、贬谪、拜相、封公、病亡等,一辈子宦海浮沉,五十年人我是非。尤其不可思议的是,入梦后,闯入崔府私宅的卢生,竟因情愿“私休”,而为“世代荣华”<sup>【61】</sup>的崔氏小姐坐堂招为夫婿。婚后,卢生一心想望皇榜标名,于是在崔氏鼓励下进京赴考,买通关节,“将金货广交朝贵,竦动了君王,在落卷中翻出做个第一”<sup>【62】</sup>,居然一举高中状元,当上了翰林学士。荣归时节,他伪造诰命,为夫人偷取“五花诰命”封赠,未料事发败露,被贬谪为陕州知州,负责开河凿石。他对河工原本一窍不通,却不得不勉为其难地操办,用盐蒸醋煮的荒唐办法,居然破石开河,克奏奇功。后又被差往边关应敌,他虽深恐“兵凶战危”,但也只得壮胆上阵,竟然又侥幸得胜,立下边功。总之,宦途升迁有如风云变幻:忽而受宠,忽而遭贬,忽而勒石纪勋,忽而遭判死罪,忽而流放边关,忽而位极人臣,历尽了世态炎凉,尝遍了人情冷暖。最后卢生高龄而死,一梦醒来,黄粱未熟。<sup>【63】</sup>结果是“富贵场中走一尘,只落得高人笑哂”<sup>【64】</sup>,他终于明白自己“一生耽搁了个情字”<sup>【65】</sup>,面对自己梦中所经历的种种之事,不禁深深喟叹:“忽突帐,六十年光景,熟不得半箸黄粱!”<sup>【66】</sup>直至吕洞宾以片语提点他:“都是妄想游魂,参成世界!”他才恍然:

人生眷属,亦由是耳,岂有真实相乎?其间宠辱之数,得丧之理,生死之情,尽知之矣!<sup>【67】</sup>

于是尽扫功名富贵之念，从乾坤逆旅中挣脱出来，拜吕洞宾为师，以求证道。剧末，吕洞宾为了让痴情未尽的卢生彻底醒悟，还请出了八仙。卢生被八仙轮流数落一番，最后张果老说道：“且住，卢生被众仙真数落，这一会他敢醒也？”卢生却说：“老师父，你弟子痴愚，还怕今日遇仙也是梦哩。虽然妄蚤醒，还怕真难认。”<sup>【68】</sup>令人失笑。于是众人合唱数曲，而以“度却卢生这一人，把人情世故都高谈尽，则要你世上人梦回时心自忖”<sup>【69】</sup>云云作结。

在《邯郸记》中所展现的卢生由布衣而登青紫，历宦海而几浮沉，终拜相而享福寿的梦中经历里，最令人惊异的是，作者对于剧中主要角色卢生的“反讽”描写。卢生不仅欠缺任何比较高尚的品质，而且他在整个过程中腐化的状态与速度，可谓集世间丑态之大成。他只要一步入仕途，就会身不由己地逢迎拍马、钻营贿赂、营私舞弊、倾轧构陷，他好大喜功、穷奢极欲的程度也是令人瞠目结舌。而我们如果从梦境中卢生五十年经历来分析，其一切之变其实皆是伴随着“势”而起伏。梦境以得佳配与中状元为开端，先一步而来的，是“荣”的试炼：卢生初因宇文融泄私愤，谪放外任，后开河有功，又受皇帝褒奖；嗣则因宇文融施计，迫卢生挂印征战，乃又立开边之功，得以封侯拜相。种种奇遇，接踵而来。后一步而来的，是“辱”的试炼：卢生因位尊崇隆，为宇文融忌恨，飞语诬陷，荣极辱至，几至云阳法场问斩，随则改窜海南，妻奴子逐。“荣”、“辱”尽受后，卢生乃竟又冤屈得雪，还朝为相，富贵复极，于是乃以采战之术祈求长生，终至纵欲而卒。

卢生宦海沉浮的一生，瞬息万变，翻云覆雨，集官场现形之大成，其中颇不乏明代权门朝起暮落的缩影。<sup>【70】</sup>对于这些描绘，除了现实生活的观察，或许也还隐含着作者更深一层的人生体悟与哲学思考。卢生一生，沉浮荣辱，本非皆不得已，但他缺乏抽象意义的价值感，故在“势”的波动中，他只有追逐，只能浮沉。“荣”“辱”对他来说，都是引发他造作更多恶业的机会，使他越发没有反省的可能。

在这里，我们注意到的是，尽管卢生不断造作恶业，他并没有招致任何一次毁灭性的恶果，他仍然在不可操控的环境中因为机会而获得翻身。他的最后结局，只是一种愚蠢的失败。而最最可笑的是，当所有的仙人期望度化他时，他竟只理解“种种虚幻，都因是梦；若非是梦，即不虚幻”的浅理，因而才有既拜了师，“还怕今日

【68】

同前注，页 2564 — 1565。

【69】

汤显祖著，徐朔方笺校：《合仙》，《邯郸记》，《汤显祖全集》，第4册，页2566。

【70】

吴梅曾评《邯郸梦记》云：“《记》中备述人世险诈之情，是明季官场习气，足以考镜万历年间仕途之况，勿粗鲁读过。”（吴梅：《〈邯郸记〉跋》，收入蔡毅编著：《中国古典戏曲序跋汇编》，第2册，页1267）其实《记》中所见何止“习气”，如张居正贵为首辅大臣，权倾一时，然身后极为凄凉，即是时人所目睹。

遇仙也只是梦”的可笑言语。

汤氏在《邯郸梦记·题词》中曾说：

独叹《枕中》生于世法影中，沉酣奔吃，以至于死，一哭而醒。梦死可醒，真死何及。……至乃山河影路，万古历然，未应悉成梦具。曰，既云影迹，何容历然？岸谷沧桑，亦岂常醒之物耶。第概云如梦，则醒复何存。所知者，知梦游醒，必非枕孔中所能辩耳。<sup>【71】</sup>

【71】

汤显祖著，徐朔方笺校：《〈邯郸梦记〉题词》，《汤显祖全集》，第2册，页1155。

在这里，我们看到了作者的悲凉：所谓“梦死可醒，真死何及”，“梦死”是一世，“真死”是万劫。“梦死可醒”，是佛法之度化，但人乡愿之性养成，有如卢生，则“遇仙”之缘亦仅如梦外之梦，将无复醒时。汤氏在尾曲中所说的“度却卢生这一人，把人情世故都高谈尽，则要你世上人梦回时心自忖”，正是有一种以“讽”为“惩”的意思。

关于《邯郸记》之写作技巧，沈际飞曾有一番讨论。他说：

邯郸生忽而香水堂、曲江池，忽而陕州城、祁连山，忽而云阳市、鬼门道、翠华楼，极悲、极欢、极离、极合，无之非枕也，状头可夺，司户可答，梦中之炎凉也。凿邾行谍，置牛起城，梦中之经济也。君奭丧元，诸番赐锦，梦中之治乱也。远窜以酬悉那，死谗以报宇文，梦中之轮迴也。临川公能以笔毫墨渾，绘梦境为真境，绘驿使、番儿、织女辈之真境为卢生梦境。临川之笔梦花矣。<sup>【72】</sup>

【72】

沈际飞：《题〈邯郸梦〉》，《汤显祖全集》，第4册，页2570—2571。

事实上，《南柯记》与《邯郸记》都采用了“梦境”与“现实”双重并列的时间结构形式。《南柯记》的梦境表现了淳于棼蚁国二十年的君臣际遇、儿女姻缘、边关战守、宦海浮沉，而在现实的经历中，不过是溜二、沙三濯足的时间。《邯郸记》的现实时间，是卢生的匆匆一梦，而梦境中卢生则度过了六十年的荣辱生涯。所以，当作者将双重时间合一，主人公从梦中醒来之时，都是感慨万千。但在《南柯记》中主人公淳于棼虽只是芸芸众生中一凡人，但他之为凡人是一种 average 的平凡，他有人性的脆弱，也有某些 decent character，或说理想。这种角色相当于“低模仿”(low mimetic)<sup>【73】</sup> 虚构形态中所设定的主人公。《邯郸记》中的卢生则不然，他是“反讽”类型

【73】

Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, p. 34.

中所设定的主要角色。他的表现令人有时觉得可悲,有时觉得可笑。所以汤氏在“势”的设计上,刻意地将人生遭遇的种种极端之例,一一在他身上显现,以呈现一种“荒诞”感,并借由这种“荒诞”感来凸显命运的“无常”与人所可能达到的“颠倒之甚”。沈氏在说解《邯郸记》旨意时,虽有未透,如上所说,但他在表彰“临川之笔”时,能举出种种“极悲、极欢、极离、极合”的安排,则是颇有见识。

对于《邯郸记》之所以能如此戏剧化地使用一种“戏剧性突转”(dramatic shift)的手法,将此种设计实践于呈现人情世事之无常与虚空,闵光瑜本《邯郸记·总评》曾记录了前人一则评语,他说:

许中翰曰:“《邯郸》离合悲欢,倏而如此,倏而如彼,绝无头绪,此都描画梦境也。”噫!可谓独得临川苦心者矣。<sup>【74】</sup>

所谓“离合悲欢,倏而如此,倏而如彼”,说明这种高密度的突转场次的设置,不仅剧中人物始终处于动态不测的沉浮颠簸之中,戏剧情节也始终处于无定的高速行进之中。如此一来,剧情就不仅仅是流连在具体的细节上,而是在整体的艺术风格上,具有了高度戏剧化的特征。只是这一种戏剧化特征,究竟是作者以之用于描摹“梦境”之梦幻性,如许中翰所说呢?还是作者是以之用于描摹“人生事态”之无常性,如本文所说呢?各人可以各自解读。例如第四出,吕翁设计度脱卢生,赠枕入梦,入梦后卢生即得美妇婚配。可以说在一出之中,由现实转入梦境,由穷困落魄而转为情场得意,剧情在此发生突转。但这是与剧情之“转捩”相关,非属“梦境”梦幻性之描摹。而如第二十出,卢生荣极而辱至,在家宴席上尽欢之际突接圣上降旨问斩云阳,随又改窜海南,这是典型地体现了宦海沉浮的波涛险恶,也与“梦境”之梦幻性无关。再如第二十九出,卢生富贵极欲,大病以终,在内外大哭之中惊醒出梦,此时店小二黄粱饭犹未熟,经吕翁点化,卢生一时乃若梦觉。这也是以“戏剧性突转”的场次转换,来架构剧情的进行,即传奇设计中所谓“一场两段”<sup>【75】</sup>,亦与“梦境”之梦幻性无关。所以说,《邯郸记》描摹事态之“倏而如此,倏而如彼”<sup>【76】</sup>,谓之“苦心”固是,它的艺术作用,仍应仔细推求。

至于吴梅所提出的独特分析,认为:就表面言之,《邯郸记》中主人公为卢生,但深知文意者,则应以吕翁为主。盖仙是曲中之

【74】

《〈邯郸记〉总评》,收入蔡毅编:《中国古典戏曲序跋汇编》,第2册,页1265。

【75】

参见许建中:《明清传奇结构研究》(郑州:中州古籍出版社,1999年),页258—261。

【76】

王骥德亦曾评《邯郸记》,谓之:“境往神来,巧凑妙合”,唯此语仍嫌有隔。

主,非作者意中之主。卢生为场中傀儡,吕翁则为提缀线索者。前者为梦中之人,后者为梦外之人。既以仙为曲意,则吕翁为主观之主人,而卢生仅为客观之主人耳。<sup>【77】</sup>这番话虽有新意,立论则不必然为是。

【77】

吴梅:《四梦总跋》,蔡毅编:《中国古典戏曲序跋汇编》,第2册,页1272—1273。

结 语

汤显祖的“四梦”,其实是一种以剧述说“梦中之梦”的作品。所谓“梦中之梦”,第一个“梦”字,是就佛教观点来说,指的是人生的虚幻性,故以“梦”为表示;而第二个“梦”字,则是以人处在“人生”的地位,而去述说人生的“虚幻性”。因为人是以一种“符号系统”的方法,去建构一个我们对于“存在”的想像式的理解,所以“梦中之梦”,显示我们处在虚幻之中,对于“虚幻”的理解。这中间便有一种视域上的差距。至于我们作剧、观剧,则是以“梦中之梦”来呈现,这便在一体之中造就了三个层次上的视域:第一层次,是就宗教理论上说,指出人生本身就是一种终极的虚幻。第二层次,是我们是以一种符号系统的想像,来针对我们经验与感受作一种整体性的诠释与想像。第三层次,即我们“观剧”的层次。在这里,我们观众与作者同在一个假设的“可能平台”上,检视我们对于自身的反省。“临川四梦”可说是最贴切、最生动地展示出了汤显祖在面对到自身存在时,所企图达到的人生省思。

不过就“四梦”来说,“四梦”仅有一个作者在处理他的剧作时的共有高度,“四梦”本身并无一整体的结构,亦不展现一种作者“思想”上的进程。“四梦”对于作者来说,是他选择了四个人生意义诠释的层次,而也为这四个层次各自设想了一种呈显的样态。对他来说,这四个层次只是“可以有”的层次,并不代表他个人“实到”的境界。汤氏曾自谓:“以二梦破梦,梦竟得破耶?儿女之梦难除。”可见“后二梦”对他来说,是识足以知,而力不能至。他自己仍然是“情执”难去。直至晚年,汤氏也仍十分无奈地批评自己:“情多想少,流入非类。”<sup>【78】</sup>但汤显祖之终究以善于“言情”、“写情”名世,正亦是因其终有看不破处而始然。则以汤氏而言,或亦是身在“势”中,不在“势”外,故“化情归性”,或许彷彿“化梦还觉”,则有所不逮矣。

【78】

汤显祖著,徐朔方笺校:《续棲贤莲社求友文》,《汤显祖全集》,第2册,页1221。

# 金圣叹的诗歌理论及批评实践

◎ 蒋 寅

自金批诸才子书问世,对金圣叹(1608—1661)的评价一直就毁誉参半。褒之者许为“真古今以来谈文之极至者”<sup>[1]</sup>,斥之者则说“律以孟子正人心,放淫词之义,罪固不容于诛也”<sup>[2]</sup>。到20世纪初,金圣叹一度曾颇为学界所轻。<sup>[3]</sup>到今天再也没有人否认金圣叹作为一位文学批评家的伟大,他的批评业绩正为海内外越来越多的研究者所关注,他的著作近年也出版了多种版本。应该说,作为戏曲小说批评家的金圣叹是很幸运的,他批点的《西厢记》、《水浒传》等书受到古典戏曲小说研究者的极大关注,发表了众多的论著;但作为诗评家的金圣叹却没那么幸运,他在诗歌评论方面的特点和业绩一直未受到重视。1972年出版的王靖宇《金圣叹的生平及其文学批评》第六章专论杜甫诗评解,对其精读方法、创新精神和评语的个性化作了分析。<sup>[4]</sup>此书出版后引起西方汉学界对金批小说的热烈关注,但金圣叹的诗歌评点并未因此而赢得更多的研究。从1976年出版的陈万益《金圣叹的文学批评考述》,到近年问世的陈洪《金圣叹传论》,<sup>[5]</sup>虽分别有专门的章节讨论短篇诗文批评和律诗分解说,但相比戏曲小说批评都显得简略。迄今为止对金圣叹两部诗评的研究远远少于他的戏曲小说批评,对律诗分解说更是很少有问津者。<sup>[6]</sup>

这种重视其戏曲小说批评、轻忽其诗评的倾向可以说由来已久。早在清代,人们虽也肯定金氏的批评成就,但具体到诗学,不过视为批戏曲小说的余沥。申颀《耐俗轩课儿文训》曾说:“金圣叹批点《水浒》、《西厢》,言之滔滔,阅者不胜繁絮,而意犹若有未尽者。及阅其评选古文唐诗,寥寥无所发明也。”陈廷焯也说“圣叹评传奇,虽多偏谬处,却能独出手眼。至于诗词,直是门外汉”,甚至于断言“金圣叹论诗词,全是魔道,又出钟、谭之下!”<sup>[7]</sup>见解比较持平的是山东人冯文价,他著有《批金解唐才子诗》,自序说:“金圣叹

【1】 韩程愈《论圣叹六才子书二》,《白松楼集略》卷十,康熙刊本。

【2】 武全文《释惑》,《旷观园文集》卷六,民国十三年孟县教育会排印本。

【3】 参看隋树森《金圣叹及其文学评论》,《国闻周报》第9卷第24、25、26期,1932年6—7月出版。

【4】 John C. Y. Wang, *Chin Sheng-t'an: His Life and Literary Criticism*, York: Twayne Publishers, 1972. 王靖宇《金圣叹的生平及其文学批评》,谈蓓芳译,上海古籍出版社2004年版,第105—120页。

【5】 陈万益《金圣叹的文学批评考述》,台湾大学文学院出版,1976年;陈洪《金圣叹传论》,1996年;李文赫《金圣叹文学批评理论之研究》,台湾政治大学1998年博士论文。关于金圣叹研究的历史回顾,可参看黄霖《近百年来的金圣叹研究》,《简介美国的金圣叹研究》,载章培恒、王靖宇主编《中国文学评点研究论集》,上海古籍出版社2002年版。有关金圣叹的文献目录有井上浩—《金圣叹研究论文目录》,《中国古典小说研究》6,中国古典小说研究会2001年版。

【6】 张国光《金圣叹学创论》,中州古籍出版社1993年版。我所知道的,有廖淑慧《金圣叹诗学研究》,台湾辅仁大学1990年硕士论文;翼华《读金圣叹〈杜诗解〉》,《人民大学复印报刊资料》1985年12期;周锡山《金批杜诗思想论》,《杜甫研究学刊》1988年第3期;周锡山《金批杜诗艺术论》,《杜甫研究学刊》1989年第2期;周锡山《金批杜诗美学论》,《杜甫研究学刊》1992年第1期;王琳《论金圣叹的唐诗观》,上海师大学报1997年

第3期;周兴陆《金圣叹杜诗批解的文学批评学透视》,《文学遗产》1998年第3期;胡光波《金批唐诗论》,《湖北师院学报》2000年第1期。对分解说的专题研究,迄今只有江仰婉《明末清初吴中诗学研究——以分解说为中心》,台湾中正大学2001年博士论文。

【7】

陈廷焯《白雨斋词话》,人民文学出版社1959年版,第138页。

【8】

孙葆田等纂《山东通志》卷一四九艺文志,台湾文海出版社影印本。

【9】

参看谭帆《金圣叹与中国戏曲批评》,华东师范大学出版社1992年版,第12—13页。

解唐诗六百首,可谓善说诗矣。独其透微发蒙之识,固自直照古人,而支离傅会,贻误来学者,亦自不少。”<sup>【8】</sup>此书未见流传,冯氏的见解也就不为世人所知。今人对金圣叹诗评的研究已较前人远为深入,金氏诗歌批评的精义多有阐发,其诗学的核心问题——律诗分解说也有人作了探讨,但他作为批评家的特征及其在具体批评中体现的诗学观念和诗学贡献还有进一步阐发的余地。

## 一 作为诗歌批评家的金圣叹

我曾著论提到,中国的文学批评直到严羽才真正具有批评家的自觉意识。所谓批评家的自觉意识,是指对自己的身份、立场和目的有清楚的认识,并依据独特而有系统的文学观念和个人趣味对作家作品进行有深度的分析。以这一标准来衡量,即使在严羽之后,具有这种自觉意识的批评家也不是很多,金圣叹可以算是一位。正如谭帆所论定的,金圣叹不仅在文学批评的主体性、解义性和向导性等方面表现出批评家的成熟性格,而且其批评的广度在中国文学批评史上也是绝无仅有的,他的批评包括诗、文、词、小说、戏曲五大部类,仅诗歌便涉及了《诗经》、《离骚》、古诗、唐诗等不同领域。“这种不拘一格、博采旁取的批评精神体现了一个文学批评家的胆识和魄力。”<sup>【9】</sup>尽管他的批评成就并不局限于诗歌,或者说他的批评实践的主要业绩不在诗歌,但他的诗歌批评仍然是清初诗学中值得注意的重要部分。

金圣叹所批评的书现存十一种,诗歌批评包括《唱经堂释小雅》、《唱经堂古诗解》、《唱经堂批欧阳永叔词十二首》及杜诗、唐诗两个选本,看得出他在诗歌方面同样也表现出强烈的批评兴趣。就评点的形式和数量而言,这些批评也算不了什么,古人读诗都有随手评点的习惯,如果中国大量的私人藏书没有毁于近代以来的几次浩劫,其中一定蕴藏着丰富的评点资源。但这不能和金圣叹的批评相提并论,因为金圣叹的批评绝不是兴之所至的随手丹黄,而是全部生命的寄托。他从12岁开始批《水浒传》,临终《绝命诗》仍念念于“且喜唐诗略分解,庄骚马杜待何如?”他毕生龟勉努力的工作就是完成批“六才子书”的计划。晚年《答王道树》信中说:“诚得天假弟二十年,无病无恼,开眉吃饭,再将胸前数十本残书,一一批注明白,即是无量幸甚。”然则他是将批评作为自己生命中的一



项重要事业来做的。古人以文章为寿世之具，金圣叹视文学批评也是同样。他选批唐诗的动机，乃是53岁一场大病所引发的对生命的悲观意识。他在《葭秋堂诗序》中写道：

弟年五十有三矣。自前冬一病百日，通身竟成颓唐，因而自念：人生世间，乃如弱草。春露秋霜，宁有多日？脱遂奄然终歿，将细草犹复稍留根茎，而人顾反无复存遗耶？用是不计荒鄙，意欲尽取狂臆所曾及者，辄将不复拣择，与天下之人一作倾倒。此岂有所觊觎于其间，夫亦不甘便就湮灭，因含泪而姑出于此也。<sup>【10】</sup>

病痛及人生际遇中的重大祸患往往会成为触发人们思索生存状态和生命本质的契机，就像我们在曹丕《与王朗书》中所看到的，将生命的价值寄托于著述，也往往在这种时刻彻悟和决定。<sup>【11】</sup>不同的是金圣叹则寄意于批评，“欲尽取狂臆所曾及者，辄将不复拣择，与天下之人一作倾倒”，即指整理平日积累的批评文字。从金圣叹从事批评活动的日常状态看，他在某种意义上也可以说是个很专业的批评家。他批杜诗的方式恐怕古今绝无仅有，是在常走动的亲戚朋友家各存一部杜诗，往来得空便批，这岂不很像是我等专门从事诗歌研究的学人？想我也存有几本书在父母处，探亲时用来读，看到前人如此，不免心有戚戚。

金圣叹不只热衷于文学批评，将文学批评当作毕生的事业，他对文学批评家的身份、立场和批评观念都有很清楚的自觉，而这又与他对诗歌本质的理解相关。生当摹拟诗风普遍为人鄙弃的明清之交，金圣叹与当时大多数诗论家一样，也崇尚真情的自然流露，反对模拟。他对诗歌的理解是：

诗非异物，只是人人心头舌尖所万不获已、必欲说出之一句说话耳。<sup>【12】</sup>

又说：

诗者，人之心头忽然之一声耳。不问妇人孺子，晨朝夜半，莫不有之。今有新生之孩，其目未之能眇也，其拳未之能

【10】

《贯华堂选批唐才子诗》卷首，《金圣叹全集》第四卷，江苏古籍出版社1985年版，第31页。

【11】

《三国志·魏书·文帝纪》裴注引曹丕与王朗书：“生有七尺之形，死唯一棺之土，唯立德扬名，可以不朽；其次莫如著篇籍。”

【12】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，浙江古籍出版社1984年版，第501页。下引本书，均据此本，只注卷数、页码。

## 【13】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 501 页。

舒也，而手支足屈，口中哑然，弟熟视之，此固诗也。<sup>【13】</sup>

此种观念显然与明代的性灵诗说有某种渊源关系，对自然情感过于夸张的强调让人联想到李贽“天下之至文，未有不出于童心”的“童心说”。确实，李贽愤世嫉俗的狂狷性格堪称是金圣叹的同调，这位赞美《西厢》为“化工”、批过《水浒》的前辈，金圣叹不可能不熟悉，其文学观影响于金圣叹是很自然的事。但偏激的思想使金圣叹过于强调诗歌创作冲动的自发性，以至有“人本无心作诗，诗来逼人作耳”，“诗非无端漫作，必是胸前特地有一缘故，当时欲忍更忍不住，于是而不自觉冲口直吐出来”的说法。这位极端的尊情论者，甚至偏激到不顾事实的地步，说：“余尝谓唐人妙诗，并无写景之句。盖《三百篇》虽草木鸟兽毕收，而从无一言写景。故曰诗言志，志者心之所之也。”因而他直斥“胸中无所甚感，而欲间取景物而雕镂之，岂非诗之蠹蚀哉？”<sup>【14】</sup>甚至连别人学杜甫，不到天下大乱的地步，他也嫌不安分：“微闻四郊说有小警，辄更张皇其言曰：‘我于兵戈涕泪，乃至不减老杜。’呜呼，此好乱之民也！”

## 【14】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 523 页。

但金圣叹诗歌观念不同于一般人的地方，也是特别值得注意的一点，是他虽然崇尚真实情感的自然流露，却更强调个人情感的表达应具有普遍意义。他说：

作诗须说其心中之所诚然者，须说其心中之所同然者。说心中之所诚然，故能应笔滴泪；说心中之所同然，故能使读我诗者应声滴泪也。

此所谓“诚然”即真实情感的自然流露，它能使作者在感动状态中创作；而“同然”则是人类的普遍情感，它能激起读者的共鸣。文学因具有传达人类共同情感的功能而成为交流、沟通和共享人类审美经验的载体。在这个意义上，金圣叹才可以说“世界妙文原是天下万世人心里公共之宝，决不是此一人自己文集”。文本既具有这种共享性质，它同时也就获得了独立于作者意图的自足品格。于是作者的意图变得不重要了，“我真不知作《西厢记》者之初心，其果如是其果不如是”的困难，就被坦然地悬置起来，而读者和批评家的解读顺理成章地侵入了传统观念中属于作者权闾的作品生成过程。金圣叹极为大胆地宣称：

《西厢记》不是姓王字实甫此一人所造。但自平心敛气读之,便是我适来自造,亲见其一字一句都是我心里恰正欲如此写,《西厢记》便如此写。

显然,金圣叹基于文学表达人类普遍情感的前提,对文学阅读的经验方式作了全新的阐释,传统的对古人先得我心的赏会变成了创造性的再生,批评主体的主动介入,使文学阅读的美感经验生成过程变成了文本由批评的参与而作品化的过程。这样,批评的表达自然也变成了一个对象化的过程,所以金圣叹说“圣叹批《西厢记》,是圣叹文字,不是《西厢记》文字”,更进而说“天下万世锦绣才子,读圣叹所批《西厢记》,是天下万世才子文字,不是圣叹文字”(《第六才子书·读法》)。这就意味着,阅读和批评被理解成一个主体不断被建构的过程,作者、文本、批评家和读者在文本中心论的立场上各自获得其独立性,这种思想与俄国形式主义、英美新批评派的某些理论主张很有些相通之处。近年有学者在金圣叹与英美新批评之间展开比较,举出金评《水浒传》序所强调的“文法”概念,认为是设定了一个超越的美学前提,<sup>【15】</sup>诚有见地。但我觉得这仍属于古代诗文评论固有的观念,真正值得注意的是金圣叹的文本独立性观念及其在批评实践中贯穿的文本中心论原则,那才是中国古代诗学中特异的有超前意义的见解(详后)。

照金圣叹的理解,文学是生命的表达,文学批评当然也是生命的表达。他的批评随文流露出的生命体验,每让我怦然心动。如评杜甫《三绝句》:“为儿子时,蚩蚩然只谓前亦不往,后亦不来,独有此身常在世间。予读《兰亭序》,亦了不知佳定在何处。殆于三十四五岁许,始乃无端感触,忽地惊心:前此犹是童稚蓬心,后此便已衰白相逼,中间壮岁一段,竟全然失去不见。夫而后咄嗟弥日,渐入忽忽不乐苦境。”<sup>【16】</sup>读到这段话,相信年过壮岁者都会戚戚会心,感同身受吧?同样,他阐释作品中包含的人生体验,也因透彻深至而格外动人。朝鲜诗人李德懋读到金圣叹评李郢《晚泊松江驿》诗,不禁感慨系之:

李楚望诗“云阴故国山川暮,潮落空江网罟收”,五山川暮,六网罟收,一日末后,不过如此而已;一生末后,不过如此而已。此金圣叹语也,余读此语,茫然自失,颓然而卧,仰视屋

【15】

吴子凌《对话:金圣叹的评点与英美新批评》,《浙江社会科学》2001年第2期。

【16】

金圣叹《杜诗解》,江苏古籍出版社1984年版,第117页。后引《杜诗解》均据此本。

【17】

李德懋《清脾录》卷一，《青庄馆全书》卷三十四，韩国民族文化推进会编古典国译丛书本。

【18】

《金圣叹选批唐诗》卷六下，第382页。

【19】

金圣叹《杜诗解》，第22页。

【20】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第504页。

梁，浩叹弥襟。<sup>【17】</sup>

这是金圣叹《选批唐诗》中的批语，原书“一生”句后尚有“一代末后不过如此而已，然则日日末后不过如此而已，生生末后不过如此而已，代代末后不过如此而已。此即上解所云千古剧愁。试思片帆若不夷犹，我乘千里马，真先安之哉！”<sup>【18】</sup>极尽夸张的排比句，将两句写景中传达的意兴阑珊的人生况味强烈地激发出来，不由人不低徊深省。

这乃是金批的最动人之处，你在接触他对别人作品的判断时，常也同时触及他的内心世界，他深刻的生命体验单独与你构成一种交流。这一层内容，在他人的批评文字中是很少见的，而金圣叹却随时流露，不能自己。当别人问他为何评刻《西厢记》时，他的回答是：“我亦不知其然，然而于我心则不能以自己也。”（《第六才子书》序一）的确，我们在他的批评中，可以看到某种类似当代“批评是满足自我话语表达的欲望”的意识成分，他极端的愤世嫉俗和对平庸的极度蔑视，往往通过批评宣泄出来，批评对于他，常常是借他人酒杯，浇自己块垒的手段。看他评杜甫《画鹰》结联“何当击凡鸟，毛血洒平芜”两句，道是：“末句不知其指谁，然亦何必问其指谁。自当日以至于今，但是凡鸟坏人事者，谁不为其所指。”又说：“‘击凡鸟’妙，不击恶鸟而击凡鸟，甚矣凡鸟之为祸，有百倍于恶鸟也！有家国者，可不日颂斯言乎？‘毛血’五字，击得恁快畅，盖亲睹凡鸟坏事，理合如此。”<sup>【19】</sup>他怕是也有过凡鸟坏事的遭际吧，忍不住愤激畅快如此！类似这种借题发挥的批评，书中在在都有，其直接后果就是作品在批评的阐发下疏离于作者，获得独立于作者的自足意义，不可起作者于九原而问之的“本意”的绝对性无形中被消解，而批评家对作品的解释权却进一步被强化。事实上，金圣叹对于文学批评的一个最基本的观念，就是对批评之可能性的确信。他曾说：

弟自幼最苦冬烘先生辈辈相传“诗妙处正在可解不可解之间”一语。弟亲见世间之英绝奇伟大人先生，皆未尝肯作此语。而彼第二第三随世碌碌无所短长之人，即又口中不免往往道之。无他，彼固有所甚便于此一语，盖其所自操者至约，而其规避于他人者乃至无穷也。<sup>【20】</sup>

诗之妙处在可解不可解之间,确是诗家常谈,岂止是冬烘先生辈,精英批评家也是这么看的。谢榛《四溟诗话》卷一有“诗有可解不可解不必解”之说,后人常引为口实,多方发挥。如余云焕《味蔬斋诗话》卷二云:“诗有眼前情景,出语极新,微妙处在可解不可解之间。”厉志《白华山人诗说》卷一甚至说:“诗到极胜,非第不求人解,并亦不求己解,岂己真不解耶?非解所能解也。”但在金圣叹看来,这只是论者掩饰其阐释无能的遁词,他们藉此逞其有限的巧智,而回避更多茫然不解的内容。他在《第六才子书·读法》中也宣称:

仆幼年最恨“鸳鸯绣出从君看,不把金针度与君”之二句。谓此必是贫汉自称王夷甫口不道阿堵物计耳。若果得金针,何妨与我略度?今日见《西厢记》,鸳鸯既绣出,金针亦尽度。益信作彼语者,真乃脱空漫语汉。

从中国文学的批评和教授传统来看,由于认为(1)审美活动、审美愉悦是不可替代的,诗作为一种体验不能言传,需要亲历才能体会;(2)艺术知觉是不可传达的,诗人对诗歌本质的认识和掌握的深度,因而有不同的境界;(3)艺术创作的体验是不可传达的,可以说明的只是粗浅的经验,真正精妙的心得不可言说;(4)成功的经验不可重复,真正有价值的诗歌都是独创性的,而创新必须靠自己去参悟,所以“不说破”和“悟入”也就成为文学批评和传授活动的基本原则。<sup>【21】</sup>一般的诗论家和村学究先生,容有元好问“不把金针度与人”的矜持或作可解不可解的遁词,但以批评家自命的金圣叹绝不屑于如此,他将这看作是对批评家专业水准的考验,也是批评家区别于世间诗话作者、教师爷者流的根本素质所在。

所有这些都表现了金圣叹作为批评家的自觉意识,对批评家身份的崇高感使他对批评持极光明磊落的态度。当徐增向他索阅分解唐诗的稿子,他答复:“看有不当处,便宜直直见示。此自是唐人之事,至公至正,勿以为弟一人之事而代之忌讳也。”<sup>【22】</sup>这种以批评为天下之公器的观念在前人的议论中我还没看到过,确是金圣叹独有的大批评家的气象。一些精致幽微的见解,在别人或许要刻意强调,矜为独得之秘,而金圣叹却随手写来,漫然出之,仿佛是人所周知的常谈。如开卷批杜甫《游龙门奉先寺》,对“更宿招提境”后的两句夜景描写“阴壑生灵籁,月林散清影”,他写道:“三四,

【21】

详蒋寅《以禅喻诗的学理依据》,《学术月刊》1999年第9期;收入《古典诗学的现代诠释》,中华书局2003年版。

【22】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”,第498页。

此即所谓招提境也。写得杳冥澹泊,全不是日间所见。境字与景字不同,景字闹,境字静;景字近,境字远;景字在浅人面前,境字在深人眼底。如此十字,正不知是响是寂,是明是黑,是风是月,是怕是喜,但觉心头眼际有境如此。”<sup>【23】</sup>王靖宇也注意到这条资料,这是在区别“景”和“境”两个概念上最细致的阐述,对我们理解古人如何使用“境”的概念是一条很重要的资料。此外,如王靖宇指出他像在戏曲批评中推崇“烘云托月”之法一样,强调“从来实写不如虚写”<sup>【24】</sup>,也是值得我们注意的。

【23】

金圣叹《杜诗解》卷一,第6页。

【24】

王靖宇《金圣叹的生平及其文学批评》,第110页。

作为一位成熟的批评家,金圣叹的文学批评无疑已形成自己的理论系统和方法论特征,像王琳对金圣叹所发明的“寻龙问穴”、“草木皆兵”、“提花暗色”等若干诗法的揭示,周兴陆指出的注重沿波讨源式的还原批评,细析语言结构关系等,都是很有价值的结论。而谭帆将金圣叹文学批评分为两个序列,也应视为研究金氏诗学一个原则性的前提。事实上,“才子书”序列更鲜明地表达了批评家的人生理想、内心情感和艺术精神,而《才子必读书》和批唐诗序列则属于指导后学写作的蒙学选本,更近乎“教科书”式的批评,其“首要特征便是文学批评情感因素的减弱、对内容意蕴批评比重的减少和形式批评比重的增大”<sup>【25】</sup>。至于说“他的批评观点的确立、批评体式 and 思维方法的成型主要存在于第一序列之中”,似乎只能就戏曲小说而言;如果我们同意说诗学也是他文学批评的重要组成部分,那么他最得意的理论贡献——七律分解说,是在与友人往来论诗书札中反复阐明,并在唐诗批评中加以贯彻,加以展开的,这一序列展现了金圣叹文学批评观点、体式和思维方法的另一面。

【25】

谭帆《金圣叹与中国戏曲批评》第14—15页。

## 二 金圣叹的律诗分解说

从前文所引金圣叹对诗的定义来看,他基本可以说是个唯情论者,将诗看作是情感自然流露而形成的语言形式,就像他评《水浒传》第十回林冲吟的八句诗所说的:“何必是歌,何必是诗,悲从中来,写下一片,数之则八句也,岂如村学究拟作咏怀诗耶?”在他看来,这八句的形式只是偶然的巧合,林冲并非成心要作一首咏怀七律。这倒也不失为一种表现论诗观,但奇怪的是他批评唐代的近体诗却从来不用这种观念去阐释,相反倒持一种近乎机械结构

论的态度,认为唐人七律总是由上下两解各四句构成。这就是他著名的七律分解说,也是他引为骄傲的独特发明——现存他为友人解答分解理论、宣传自己看法的书信还有九十一通!在顺治十七年(1660)二月八日到四月十五日的两个多月中,他运用分解理论共计分解唐律 595 首,直到临终以前,寄金昌的绝命诗中还念念不忘“且喜唐诗略分解”,足见这是凝聚他心血和智力的理论。今人论诗学,喜好宏大叙事,对这类技术性问题一般都没兴趣涉猎,只有陈洪《金圣叹传论》外篇专门论及这一问题,但相比书中对小说批评的精彩论析显得较为简略,也未分析它本身的诗学内涵。而对关注诗学史的人来说,这类问题却是最有意思的。

所谓“分解”就是将一篇诗歌作品分为若干“解”,解是表示单位的量词。金圣叹评杜甫《赠李白》时提到:“唐人诗,多以四句为一解,故虽律诗,亦必作二解。若长篇,则或至作数十解。夫人未有解数不识而尚能为诗者也。”<sup>【26】</sup>尽管他将识解数强调得有点过分,但也不是什么独家发明,无非是从古乐府章法传来的结构观念而已,何况也不是固定不变的。即便是“虽律诗亦必作二解”,他也没有一以贯之,评杜甫《望岳》说“此诗每二句作一解读”<sup>【27】</sup>,可见究竟分几句为一解是视作品具体情况而定的。那么,金圣叹的分解到底有什么独到之处呢?原来,他极力试图阐明的分解是专就七言近体而言的。

关于七律的分解,质言之就是上下四句分成两解,各自起意。他断言近体诗“三四自来无不承一二却从横枝矗出两句之理。若五六,便可全弃上文,径作横枝矗出,但问七八之肯承认不肯承认耳”<sup>【28】</sup>。上下两部分中,上四句比较简单,下四句则变化复杂。关键是在颈联两句,因为“五六乃作诗之换笔时也”,而诗的情绪也渐至高潮,所谓“作诗至五六,笑则始尽其乐,哭则始尽其哀”。从声韵上说,“诗至五六,始发亮音”;从结构上说,五六又是结的开始,“五六特为生起七八,非与三四同写景物也。”他甚至发现“唐律诗后解七八,多有‘此’字者,此之为言,即上五六二句也”,意谓收束五六两句。为论证这一点,他竟举出五十一首唐诗为例!<sup>【29】</sup>本来,他认为自己的分解理论是有着古老的实践依据的,但遗憾的是时人却并不理解这一点:“我辈一开口而疑谤百兴,或云立异,或云欺人。即如弟《解疏》一书,实推原《三百篇》两句为一联,四句为一截之体,伦父动云割裂,真坐不读书耳。”<sup>【30】</sup>于是他只好采用实证的

【26】

金圣叹《杜诗解》,第 7 页。

【27】

金圣叹《杜诗解》,第 9 页。

【28】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”,第 514 页。

【29】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”,第 524—526 页。

【30】

金圣叹《葭秋堂诗序》,《金圣叹全集》第四卷,第 41 页。

方法来说明分解理论决不是武断古人文字,而是本着严肃态度加以总结、有充分的实证依据的,“设使有一丝毫不出于古人心田者,矢死不可以换入也”。

【31】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”,第514页。

从金圣叹的具体批评不难看出,其分解理论确实是经验性的,如他夫子自道,“只以眼前几篇烂熟诗验之”<sup>【31】</sup>。比如论“三四多作侧卸”,他在致顾慈旭(掌丸)书中举杜甫七律27联,致尤侗书中举唐诗58联为证;论“三四侧卸作一拗句”,在致周荃书中举19例,致顾予鼎书中举23例为证;论三四两句写一景,在致张伦书中举65例为证,都是通过分析、印证前人作品而获得的结论。他试图以实证知识表明,唐诗确实存在着这样的现象,既然如此,人们不禁要追问,其中究竟贯穿着什么样的原理呢?这正是金圣叹分解的理由,也是令他感到很难解释清楚的问题,所以他在不同时间对不同的人,用了不同的形式多方加以譬说。

首先需要说明的当然是自己的方法论,金圣叹曾在致徐增书中说,分解是对作品结构的解析,即《庄子·养生主》庖丁解牛的“解”。解牛要批大穴,从结构的罅缝处解析,解诗也要从作品结构单元的结合部入手。他套庄子的话说:“彼唐律诗者有间也,而弟之分之者无厚也。以弟之无厚,入唐诗之有间,犹牛之磔然其已解也。”所以他对自己说唐诗的定位是阐释,而不是注释,当王道树告诫他注释当效刘孝标注《世说新语》时,他辩解说:“谓弟与唐人分解则可,谓弟与唐人注诗,实非也。”<sup>【32】</sup>

【32】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”,第497页。

其次要说明采用上述方法的理由。将一首律诗分为两解的基本认识是诗在结构上有吞吐,有抑扬,有收放,有开合,总之是有两股力在起作用。所以当有人用诗歌内在的统一性来相诘难时,他强调结构的错综和意脉的统一并不矛盾,就好像人虽只有一口气,但却分呼吸两部分一样:

弟见世人说到真话,即开口无不郁勃注射者,转口无不自寻出脱、自生变换者。此不论英灵之与懵懂,但是说到真话,即天然有此能事,天然有此平吐出来一句,连忙收拾一句;又天然必是二句,必不是一句。今唐律正复如此,前解便是平吐出来之一句,所谓郁勃注射之句也;后解便是连忙收拾之一句,所谓者自寻出脱、自生变换之句也,所谓真话也。然不与分解,却如何可认?<sup>【33】</sup>

【33】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”,第502页。



由于用心之专、思索之深，他常从不同事物中体悟唐律诗内部结构的力学关系。如与王瀚书曰：“昨正午，大雨时行。弟闲坐无事，因审看其来势去势。（中略）今律诗之前解一二，其来也，未有不郁乎欲压人，使人不敢少动气息者也；其后解五六，则未有不荡荡而去，使人意消者也。”<sup>【34】</sup>反过来他在向人解释分解理论时，又视对象而将他常日的体悟，借各种比喻来多方譬说。答西堂总持法师是以禅定譬况：“法师常说比丘入定相貌。弟子目今与唐律诗分解，恰恰正如其事。盖比丘入定，必须奋迅而入，出则必须安庠而出。今律诗之一二，正是其奋迅；三四，正是其深住定中；五六，正是其安庠求出；七八，正是其已出定来也。盖一二如不奋迅，即三四决不得住定中；乃五六如不安庠求出，即七八亦更无从出之处。”其中关键在起和转，所以他特别强调：“弟子目今所以只说得两句话，两句话者，一句是一二必要奋迅而入，一句是五六必要安庠而出。”<sup>【35】</sup>对俗人即以官人升堂譬况：“一二分明便是一位官人，大步上堂来；三四则是官人两旁之虞侯、节级，只等官人坐了，便与他吆呼排衙也。七八是官人倦怠欲退堂，五六是又换两名人从，抬将官人入去也。”<sup>【36】</sup>喻吴灏则有开弓放箭之喻，云：“前解如弓来体，后解如弓往体。盖弓来体，在初拽开时，眼之所注，箭之所直，更无旁及，而后引之而必至于满也。今一二，正如初拽开时之眼之所注、箭之所直更无旁及也；三四不过如引之而必至于满也。弓往体，在既放箭后，其所到处必中要害，而时亦有不得中要害者，则其既满临放之时手法之异也。今七八，正如箭到之必得中要害也；五六，则如既满临发之时之手法也。”<sup>【37】</sup>致金丽又将分解比作髹盒，上半是盖，下半是底；致天在师又比作针灸，前解一补也，后解一泻也；答某又比作气息之一呼一吸；答秦松年又比作果仁两瓣之一雌一雄。迄今为止，批评史上还从没见过如此博用譬喻来反复说明一种诗学理论的，这除了说明他对分解说所抱的热情，还能说明什么呢？就是这种热情驱使他反复琢磨，不断思考，以致触类旁通，头头是道。

经他这么再三推演，七律分解之说其实也没什么神秘的，他自己也承认“分解本是唐律诗一定平常之理”<sup>【38】</sup>，只因历来久不讲，骤讲之反而为人所诧异。这就不免逗人疑问，如此一个“平常之理”，为什么历来论诗者熟视无睹呢？他认为那是因为蔽于作诗专主中二联的陋见，他声明分解之说所针对的就是时俗作诗惟雕琢中四句的陋习：

**【34】**

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 503 页。

**【35】**

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 498—499 页。

**【36】**

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 507 页。“从抬”二字原乙，据《金圣叹全集》第四卷改。

**【37】**

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 499—500 页。

**【38】**

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第 497 页。

【39】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第505—506页。

【40】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第511页。其批李白《登金陵凤凰台》亦云：“唐人一解四句，四七二十八字，分明便是二十八座星宿，座座自有缘故，中间断无无缘故之一座者也。”（第96页）可参看。

【41】

纪昀《瀛奎律髓刊误》卷二十四，黄山书社1994年版，第623页。按：屈向邦《粤东诗话》（诵清芬室排印本，1964）谓世传九僧、四灵一派，即是先炼腹联，后装头尾以成诗者，殆袭纪说也。皇甫冉《送康判官往新安得江路西南尹》云：“不向新安去，那知江路长。猿声比庐霍，水色胜潇湘。驿树收残雨，渔家带夕阳。何须愁旅泊，使者有辉光。”

【42】

项安世《平安悔稿》，宛委别藏本。

【43】

方回《瀛奎律髓》卷十三贾岛《雪晴晚望》评语，黄山书社1994年版，第268页。

【44】

谢榛《四溟诗话》卷二，《历代诗话续编》下册第1161页，中华书局1983年版。

比来不知起于何人，一眼注射，只顾看人中间三四五六之句，便与啧啧嗟赏不住口。殊不知离却一二，即三四句如何得好；不到七八，即五六如何得好耶？且三四五六，初亦并不合成一群。三四自来只是一二之美文，五六自来只是七八之换头。譬如伯劳飞燕，其性迟疾东西，自来不在一处。三四生性自来是向前，五六生性自来是向后，今忽然前去其前，后去其后，却将并不相合之四句挺然束之，如四条玉笋，此岂非文林一端怪事？<sup>【39】</sup>

他又将这种观诗法比作穷措大蹭吃富家酒席，只盯着中间四碗大菜。而实际上，“七言律诗八七五十六字，便是五十六座星辰，一座一座皆有自家职掌，一座一座又有大家联络。岂可于其中间，忽然孛一妖星，非但无所职掌，乃至无其着落？”<sup>【40】</sup>这显然是在发挥唐人刘昭禹五律如四十贤人著一屠沽不得之说，以阐明诗篇的整体性和有机性，但他进一步认为这种整体性和有机性在第一联即已决定，便将问题引向了自己的思路。他说“其一二起时，不惟胸中早有七八，其笔下亦早自有七八”，因而“一二定而全诗皆定”，三四自然也就成为一二的附和，所谓“继体守文”也。以画为喻，也可以说“一二正如画家之落骨，三四则如画家之皴染。一二落骨以待三四皴染，三四皴染以完一二落骨”。他在与陈弘训书中更宣称：“弟谛观唐人律诗，其起未有不直贯到尾者，其结未有不直透到顶者。若后来人诗，则起乃不能贯三四，结乃不能透五六，此为唐人与后人之辨也。”他对唐诗的认识，理论上是符合我们的艺术理想的，问题是它究竟在多大程度上与唐人的创作实践相吻合呢？

唐人已矣，他们如何作诗，不得起而问之。起码从文献所载李贺、贾岛作诗的逸话来看，先得一句一联而后足成的情形是不鲜见的。纪昀即曾指出皇甫冉《送康判官往新安得江路西南尹》已开九僧、四灵先炼腹联，后装头尾一派。<sup>【41】</sup>所以项安世《跋林和靖手书所作三十联》有“唐人作诗先作联，一联一句各几年”之说，<sup>【42】</sup>方回也断言“晚唐诗多先锻颈联、颌联，乃成首尾以足之”<sup>【43】</sup>。专讲起承转合的范德机则认为唐人虽有此例而不足为唐人病：“绝句则先得后两句，律诗则先得中四句。当以神气为主，全篇浑成，无短钉之迹，唐人间有此法”。谢榛更基于自己的切身经验，承认“诗有天机，待时而发，触物而成，虽幽寻苦索，不易得也”<sup>【44】</sup>，因而主张“意

随笔生，不假布置”<sup>【45】</sup>，有时“作诗先以一联为主，更思一联配之，俾其相称，纵不佳，姑存以为筌句”<sup>【46】</sup>，而有时“诗以两联为主，起结辅之，浑然一气。或以起句为主，此顺流之势，兴在一时”<sup>【47】</sup>；甚至“诗以一句为主，落于某韵，意随字生，岂必先立意哉？杨仲弘所谓得句意在其中是也”<sup>【48】</sup>。明确了这一点，再来看唐宋诗，就得出一个很独到的结论：“诗有辞前意、辞后意，唐人兼之，婉而有味，浑而无迹。宋人必先命意，涉于理路，殊无思致。”<sup>【49】</sup>这种情形显然是金圣叹没有虑及的，事实上他也不曾对唐诗作过广泛的研究，只不过习见近人专做中两联之弊，力图破此习气而已。在金圣叹之前，王世懋《艺圃撷余》已指出：

今人作诗，多从中对联起，往往得联多而韵不协，势既不能易韵以就我，又不忍以长物弃之，因就一题，衍为众律。然联虽旁出，意尽联中，而起结之意，每苦无余。于是别生支（枝）节而傅会，或即一意以支吾，掣衿露肘。<sup>【50】</sup>

可见这是有目皆睹的世俗现状，决非金圣叹煞有介事。然而大多数人都习以为常，默认了这一事实，即使像王世懋这样目光犀利的批评家，也只是指出病状，剖析病理，并没有提出诊疗方法。唯独金圣叹，有针对性地提出了分解说的治疗途径，表现出优秀批评家特有的穿透力和高超见识。分解不是目的，只是一个路径，他希望通过分解来认识唐诗结构的有机性，所谓“分解而后知唐人律体之严，直是一字不可得添，一字不可得减也。如使不分，便可成句皆与改换”<sup>【51】</sup>。他在《秋兴八首》的批语中曾最完整地表达了自己的想法：

唐制八句，原只二句起，二句承，二句转，二句合，为一定之律。徒以前后二联可以不拘，而中四句必以属对工致为选。因而后人互相沿袭，徒竞纤巧，无关义旨。至近代作诗，竟以中四句为身，而头上倒装两句为起，尾上再添两句为结。夫人莫不幼而闻，长而以为固然，自是提笔摇头，初学吟哦，以及倨坐撚髭，自雄诗伯，无不以此为断断不易之体。抑岂知三四只专承一二，而一二用意高拔，比三四较严；五六转出七八，而七八含蓄渊深，比五六更切。宁可以起结二字抹却古人无数心

【45】

谢榛《四溟诗话》卷一，《历代诗话续编》下册第1149页。

【46】

谢榛《四溟诗话》卷四，《历代诗话续编》下册第1211页。

【47】

谢榛《四溟诗话》卷二，《历代诗话续编》下册第1161页。

【48】

谢榛《四溟诗话》卷二，《历代诗话续编》下册第1158页，

【49】

谢榛《四溟诗话》卷一，《历代诗话续编》下册第1149页，

【50】

何文焕辑《历代诗话》，中华书局1981年版，下册第778—779页。

【51】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第505页。

【52】

金圣叹《杜诗解》，第197页。

【53】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第512页。

【54】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第500页。

【55】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第511页。

【56】

金圣叹《杜诗解》，第87页。

【57】

傅与砺《诗法源流》，张健《元代诗法校考》，北京大学出版社2001年版，第242页。

【58】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第513页。

【59】

《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牍”，第511页。

血耶？<sup>【52】</sup>

他强调世人论起结是“解合而诗分”，自己的分解却是“解分而诗合”，分解更凸显出诗歌结构的整体性和有机性。不过他由此也进而发现，唐人七律的组织之妙，整体性之强，有时甚至泯灭了前后分解的痕迹：“唐人思厚力大，故律诗本前后分解，而彼字字悉以万卷之气行之，于是人之读之者，反不睹其有出入起伏之迹也。”<sup>【53】</sup>这一发现不免使他对分解的看法变得矛盾而犹疑，以致说明分解的效用时，态度不得不有所保留：

弟念唐诗实本不宜分解，今弟万不获已而又必分之者，只为分得前解，便可仔细看唐人发端；分得后解，便可仔细看唐人脱卸。自来文章家最贵是发端，又最难是脱卸，若不与分前后二解，直是急切一时指画不出，故弟亦勉强而故出于斯也。<sup>【54】</sup>

这种苦衷就是他一方面在批评上张扬分解之说，一方面又在写作策略上重弹起承转合老调的原因。说到底，分解只是学习的途径，通过分解体悟到的整体性观念，只有凭藉起承转合之法，才能在写作中实现。因此他说“诗与文虽是两样体，却是一样法。一样法者，起承转合也。除起承转合，更无文法；除起承转合，亦更无诗法也”<sup>【55】</sup>。

走到这一步，金圣叹的见解就与前人的见解暗合，无甚新意了。他在《奉陪郑驸马韦曲二首》解题中说：“凡一题有几首，正是起承转结，恰完一篇文字耳，我既屡言之矣。”<sup>【56】</sup>然而这并非他的发明，早在元代，范德机讲起承转合就说，“或一题而作两诗，则两诗通为起承转合”，还举杜甫《八月十五夜月二首》与《诗经》的作品为例。<sup>【57】</sup>不过金圣叹从来没有提到过元代诗格，未必知道范德机的说法，以他对时文的娴熟，起承转合之说应是从时文学来的，只是侧重点显然已不同了——既然要破除先做中二联的习气，必最重视第一联的起。所以他论学诗，劝人以“择取数十首，尽截去其后解，且先细学前解。前解入手，而后解如破竹矣”<sup>【58】</sup>；而论作诗，又格外强调，“学作文必从破题起，学作诗亦必从第一二句起。从第一二句起，方谓之诗，为其有起承转合也”<sup>【59】</sup>，这正是很自然的。

### 三 分解说在唐诗批评中的实践

或许因为金圣叹心底对分解之说仍怀有矛盾和犹疑的看法，除了批杜甫的几十首七律外，他并没有将分解理论应用到诗评的实践中。顺治十七年(1660)二月，儿子金雍请说唐七律，金圣叹这才施展他的分解手段，迄四月十八日止，两个多月用此法说了六百首，剔除杜甫《九日蓝田崔氏庄》、《遣闷戏呈路十九》、《黑鹰》、《见萤火》、《宾至》、《客至》、《闻官军收河南河北》、《燕子来舟中作》八首，<sup>【60】</sup>编成八卷，缮录多本，分送顾嗣会、嵇永仁、云在法师等征求意见。这是金圣叹写作最晚、最后完成的一部著作，看得出他颇汲汲于藉此传播他的分解理论，遗憾的是这些“原初读者”(archilecteur)的反馈意见今已不得而知，而他也没有多少斟酌修订的时间了，翌年便遇害。<sup>【61】</sup>于是这部诗选就成了理解并验证金圣叹分解说的重要依据。

据圣叹致嵇永仁书说，“鄙意既在分解，便不及将心别注”，似乎书中主要倾注心力于分解，然而自序除了天花乱坠地泛议一通诗史之外，关于分解只简单说了这么两句：“其四句之前开也，情之自然成文，一二如献岁发春，而三四如孟夏滔滔也；其四句之后合也，文之终依于情，五六如凉秋转杓，而七八如玄冬肃肃也。”<sup>【62】</sup>类似的说法也见于答宋德宏札<sup>【63】</sup>，将律诗四联比拟为四季，只能说是对意脉一般结构形态的说明，与他平时在友朋往来书札中反复辩难譬说的热忱完全不同。或许他觉得书中对作品的具体剖析就是最好的阐说，因而序言毋需再汲汲申说吧。至于书中，他甚至不用仔细剖析，就可以自信地在所有作品的前四句下一律标明“前解”，后四句下一律标明“后解”。凡属一目了然的作品，仅就上下解内容略加说明；只有诗意结构较复杂的，他才仔细说明分解的理由。这里各举一例以见其解说的一般情形。李峤《奉和初春幸太平公主南庄》云：

主家山第接云开，天子春游动地来。羽骑参差花外转，霓旌摇曳日边回。还将石溜调琴曲，更取峰霞入酒杯。鸾辂已辞乌鹊渚，箫声犹绕凤凰台。

#### 【60】

此八篇后为金昌编入《唱经堂杜诗解》，称取自《唐诗解》，可见为此时所说。

#### 【61】

嵇永仁《与黄俞邵》，周亮工辑《赖古堂名贤尺牘新钞》卷二，宣统三年国学扶轮社影印本。

#### 【62】

《金圣叹选批唐诗》卷一，第4页。

#### 【63】

金圣叹《答宋畴三德宏》：“承律诗如四时，一二须条达如春，三四须蕃畅如夏，五六须擎敛如秋，七八须肃穆如冬。”《金圣叹选批唐诗》附录“圣叹尺牘”，第515页。

金圣叹说此诗平开二解，一解写车驾幸庄，一解写公主留帝。“前解只写‘动地来’三字，三四即动地来也”；“后解‘还将’、‘更取’、‘已辞’、‘犹绕’字纯写公主攀恋车驾也”，大致不错。但同为此题，李邕一首就不是那么清楚地分为前后两解了：

传闻银汉支机石，复见金舆出紫微。织女桥边乌鹊起，仙人楼上凤凰飞。流风入座飘歌扇，瀑水当阶溅舞衣。今日还同犯牛斗，乘槎共泛海潮归。

对结构复杂的篇章金圣叹的解说也稍为详细，他强调：“此为从幸公主山庄，故以乘槎犯汉为起。然因‘传闻’‘复见’一落，手法既宽，便不检括，竟于结句再用其语，此固是其通长。前后二解，欲作大开大合，然读者则须细玩。其前解仍是前解，后解仍是后解，并不因起结只用一语，遂混作中四句诗也。”<sup>【64】</sup>他生怕读者见首尾同用张骞乘槎的典故，就以为首尾照应，中四句结成一片，故而特别强调此诗结构大开大合，起笔用虚，结联虽回到张骞乘槎的典故上来，但却属于扣合从幸公主山庄之题，而非回注首句用典，所以前后两解仍各自独立。如果说这两首同题诗属于一个类型，尚不具有普遍性和代表性，那么王维《送杨少府贬郴州》就或许更适合举例：

明到衡山与洞庭，若为秋月听猿声。愁看北渚三湘远，恶说南风五两轻。青草瘴时过夏口，白头浪里出湓城。长沙不久留才子，贾谊何须吊屈平？

金圣叹批：“此前解手法最奇，看他一二，公然便向并为曾别之人预先用勾魂摄魄之笔，深探入去，逆料其后来衡山，到洞庭，必不能对秋月而听猿声者。于是三四方更抽笔出来，重写愁看北渚、恶说南风目今一段惜别光景。此皆是先生一生学佛，深入旋陀罗尼法门，故能有如此精细曲畅之文也。”且不论最后对王维诗法与学佛关系的议论，这里说明诗的独特构思是很有见地的。像这样一首构思曲折、结构复杂的作品原是很难分析的，但金圣叹却剖析得很有条理，他说后解“五六只是急赶‘不久留才子’之一句也。言今一路且过夏口，径出湓城，不妨解维，放心便去，多恐未必前到郴州，

【64】

《金圣叹选批唐诗》卷三上，第33页。

而赐环之命且下也”<sup>【65】</sup>。这就不仅完成了前后的分解,同时也证实了他提出的五六句重新起意,将意脉推向结局的结构理论(详下文)。显然,对金圣叹的分解理论来说,这类结构独特的作品远比那些结构平板的众多庸作更有说服力。

严格地说,金圣叹所选的作品,有悖于前后分解的篇章很少,大体能自圆其说。但问题是,金圣叹的选目有两个致命弱点:首先,他所选的作品多集中于有限的若干种或可称之为官样文章的类型,如初唐的应制、酬唱,盛唐的庙堂唱和,中唐的饯送、寄赠,总数约占全书篇幅一半以上。这些类型在体制、取材上都有严格限制,切题切事最为紧要,容不得个性化的内容,结构也较为呆板,分为前后两解大概是比较清楚的。有些作品从题目看不出是什么类型,如王维《酬郭给事》,实际是和贾至《早朝大明宫呈两省僚友》一样的台阁诗。剔除这部分作品,其他题材就所余不多,而恰恰就在这所余不多的其他题材作品中,出现了许多金圣叹难以自圆其说或者说误解强说的例子。比如初唐诗中极有限的非官样文章之一,徐安贞《闻邻家理箏》是这样写的:

北斗横天夜欲阑,愁人倚月思无端。忽闻画阁秦箏逸,知是邻家赵女弹。曲成虚忆青蛾敛,调急遥怜玉指寒。银锁重帏听未辟,不如眠去梦中看。

如前引金圣叹对前后两解意脉的解释,三四句只是一二句的羨文,五六句乃是七八句的换头,“三四生性自来是向前,五六生性自来是向后”,所以他说此诗“五六‘曲成’、‘调急’,是写所闻之箏;‘青蛾’、‘玉指’,是写理箏之人。试思前解不添赵女,即此时何处得有此解?然而某又特欲细看其中间之‘虚忆’字、‘遥怜’字,便是七八‘不如眠去’之文情生起”<sup>【66】</sup>。这里虽然指出了“虚忆”、“遥怜”的“换头”作用,但也不得不承认五六两句是承“赵女”而来,是对邻家弹箏女的具体想像。事实上,就全诗取意来看,章法明显是二—四—二的结构,先写愁人夜深无眠,中写闻邻女弹箏而动春心,未结于寄托梦境。金圣叹的解释非但不能自圆其说,倒适足点明中两联之间的紧密关联,最终只能导出自我否定的结论。即便是在那些官样文章中,像王维《和贾至舍人早朝大明宫呈两省僚友之作》说“前解通写早朝,后解专写两省”,也显然有误,颈联“日色才

【65】

《金圣叹选批唐诗》卷三上,第54页。

【66】

《金圣叹选批唐诗》卷三上,第32页。

临仙掌动,香烟欲傍袞龙浮”,明为朝堂之景,怎么能说是写两省呢?戴叔伦《和汴州李相公人日立春》诗,说颈联“烟添柳色看犹浅,鸟踏梅花落已频”即《论语》“日月逝矣,虽不我与”之意,“其所望于相公特有至亟,不止是写立春景物而已”,也很牵强,此联应是承上细写立春景物,与王维诗一样都是很清楚的上六下二结构,像金圣叹那样分解是不合适的。

照传统的诗歌章法论,即使不算李商隐《泪》那样的特异章法,七律的章法也是变化多端的,希望用一种章法来范围所有的作品,肯定会出现方枘圆凿的结果。但金圣叹只挑出有限的六百首,应该较易自圆其说了吧?不然。就我浏览所见,金圣叹所取之作,不宜前后四句分解的还有不少:

- (1) 祖咏《望蓟门》前六句望蓟门,末两句抒发怀抱;
- (2) 张谓《别韦郎中》前六句自述征程之苦,末二句以饮酒自解;
- (3) 刘长卿《使次安陆寄友人》前六句使次安陆,末二句寄友人;
- (4) 韦应物《自巩洛舟行入黄河即事寄府县僚友》前六句舟行即事,末两句寄僚友;
- (5) 韦应物《寓居澧上精舍寄于张二舍人》前六句寓居澧上,末二句寄于张二人;
- (6) 郎士元《酬王季友题半日村别业兼呈李明府》前六句别业,末二句寄李;
- (7) 元稹《早春寻李校书》前六句早春,末二句寻李;
- (8) 许浑《村舍》前六句述村居所见,末二句厌人来;
- (9) 许浑《汴河亭》前六句状隋炀帝楼船东游之盛,末二句叹覆亡之速;
- (10) 赵嘏《忆山阳》前六句忆山阳风物,末二句恨不得归去;
- (11) 吴融《废宅》前六句述废宅之荒芜,末二句引咸阳作对比。以上诸篇均为上六下二的章法。
- (12) 郎士元《春宴王补阙城东别业》前两句别业,后六句春宴;
- (13) 卢纶《早春归盩厔旧居寄耿拾遗漳李校书端》前六句归旧居,末二句寄二子;
- (14) 温庭筠《寄题甘露寺北轩》前六句忆旧游,末二句设想再



游。以上诸篇均为上二下六的章法。

(15) 李益《送贾校书东归寄振上人》前两联送别，第三联前程，末联寄振上人，是四二二的章法。

(16) 李嘉祐《早秋京口旅泊赠张侍御时七夕》中四句铺陈京口一带因征徭凋敝之状；

(17) 李嘉祐《送朱中舍游江东》中四句列述江东民情风物；

(18) 韦应物《寄李儋元锡》中四句自述心境；

(19) 郎士元《还赠钱员外夜宿灵台寺见寄》中四句写宿寺情景；

(20) 郎士元《盖少府新除江南尉问风俗》中四句述江南风俗；

(21) 李端《送濮阳录事赴忠州》中四句设想沿途景致；

(22) 元稹《和乐天早春见寄》中四句状早春景致；

(23) 吴融《即事》中四句历数山中隐居之景。以上诸篇均为二四二的章法。这几种章法的结构类型明显都不宜分前后解，应该视为金圣叹举例的失误。

除了上面肯定不应前后分解的作品外，书中还有一些容有争议之作，主要是那些采用起承转合章法的诗作。正如金圣叹自己也不得不承认的，这是律诗最基本的意脉结构，在他的选目中也有些很典型的例子。像皇甫冉《同温丹徒登万岁楼》四联分写登楼、客情、江景、忧患，卢纶《长安》四联分写春望、思家、长安、自伤，窦叔向《夏夜宿表兄宅话旧》四联分写夏夜、话旧、表兄、惜别，温庭筠《长安杂题》四联分写形胜、春光、风物、行幸，许浑《淮阴阻风寄楚州韦中丞》四联分写西游、淮阴、阻风、思韦，《再游姑苏玉芝观》四联分写再游、忆旧、观景、别后。依我看，这些作品都是典型的起承转合结构，不宜分作两解。一般来说，这种结构首联与颔联之间，颈联与尾联之间，常常有种不确定性，往紧密里讲是前后两解，往松懈里讲则为起承转合四段，能否分解往往在模棱两可之间。金圣叹当然都是往紧密里讲的，别人则恐怕就未必然。我对这类作品未予严格甄别，因为牵涉到解释的问题，不同的理解将得出不同的结论。比如唐彦谦《蒲津河亭》：“宿雨清秋霁影澄，广庭高树向晨兴。烟横博望乘槎水，日上文王避雨陵。孤棹夷犹期独往，曲栏愁绝只长凭。思乡怀古兼伤别，况此哀吟意不胜。”只消玩味末联，即知金圣叹说得不错，“此便是思乡怀古伤别外，自寻出第四件苦事矣”<sup>【67】</sup>，是典型的起承转合章法；或者也可以解作李商隐《泪》

【67】

《金圣叹选批唐诗》卷七上，第402页。

那样的以尾联括起上三联的章法,但无论如何是不能分作前后两解的。有些作品,甚至金圣叹强调非分解不可读,我们读后也很难同意他的看法。如李群玉《同郑相公出歌姬小饮戏赠》:

裙拖六幅潇湘水,鬓耸巫山一段云。风格只应天上有,歌声岂合世间闻。胸前瑞雪灯斜照,眼底桃花酒半曛。不是相如能赋客,争教容易见文君。

金圣叹在批完前后两段后,特地追加一句:“若不分解,中四句如何读?”仅看中四句,倒也的确不成片断,然而通观全篇,首联写装束,颌联从装束过渡到歌声,颈联再从艳色过渡到小饮,都是写歌姬,直到末联才出戏赠之意:章法粗分可作六二,细分则可作四联起承转合。这类作品在书中占有相当的分量,其可争议性不用说会让分解的可行性再打一个折扣。

当然,这类不合分解之作终究占少数,不足以全面否定分解说,但它们起码已证明,金圣叹关于唐七律必分前后两解的命题是不周延的,即使在他自己挑选的有限作品中都不能无例外,就更不要说他的选目还有一个致命的软肋,即经典性的问题了。就一部收诗六百首的唐七律选而言,金圣叹的选目显然不能说是很经典的。本来,对金圣叹这么一位极有个性的批评家,当然不能在选目的经典性上抱太高的期望。可问题是他要以此证明唐人七律都分前后两解,这就不能不让人挑剔地审视他的选目了。

金圣叹的评选,一向是重在评而不在选,所以自序概无对选诗标准的说明。他对唐人七律的看法,我们所知甚少,除了称赞唐七律“尽是温柔敦厚之言”而外,就是反对初盛中晚的划分。不过这两点已足以让我们预见,他的诗选将是正统的道德观与开放的艺术趣味的结合。而最终选目给人的直接印象是略于初盛唐而详于中晚唐——这当然是和唐代七律创作的实绩相吻合的,但列出书中选诗5首以上的诗人,还是让我们看到某种属于金圣叹的趣味。

许 浑	34 首	李商隐	29 首
王 建	21 首	温庭筠	20 首
刘长卿	17 首	韦 庄	16 首
杜 牧	15 首	赵 嘏	15 首

刘 沧	15 首	王 维	12 首
刘禹锡	12 首	吴 融	12 首
杨巨源	10 首	陆龟蒙	10 首
岑 参	9 首	白居易	9 首
李 郢	9 首	韩 偓	9 首
罗 隐	9 首	李 绅	8 首
李 白	7 首	韩 翃	7 首
皇甫冉	7 首	元 稹	7 首
韩 愈	7 首	柳宗元	7 首
李群玉	7 首	皮日休	7 首
沈佺期	6 首	李嘉祐	6 首
薛 逢	6 首	李 颀	5 首
高 适	5 首	司空曙	5 首
戴叔伦	5 首	雍 陶	5 首
郑 谷	5 首		

将这份名单与实际所选的作品对照着看，初盛唐作者入选的篇目和数量应该说是较合适的，但也不是没有问题。除了前面提到的类型上倾向性太明显外，李颀是个最难以服人的例子。李颀七律仅存七首，金圣叹选了五首，而这五首竟没一首能拦腰分解：《送魏万之京》是上六句叙行，末二句赠言；《宿莹公禅房闻梵》则是上六句闻梵，末二句感悟；《题璇公山池》、《寄綦毋三》、《送司勋卢员外》均以四联为四层，平铺直叙，末联更转出一层新意。李颀是盛唐七律名家，明七子辈最爱仿其格调句法，应该说他的七律是相当有经典性的。而金圣叹选的五首却无一首可分解，这岂不是太离谱了吗？

中晚唐诗作的遴选更多不洽人意处。刘禹锡、白居易、韩偓、罗隐、元稹入选过少，且多非其代表作；而许浑、王建、赵嘏、刘沧、吴融、李郢则入选过多，其他名家之作，更像是信手拈来，专为证成其分解之说，很有点强人就己的味道。即以刘禹锡、白居易两位七律名家而论，刘选《金陵怀古》《松滋渡望峡中》《送李庾先辈北选》《张郎中籍远寄长句开缄之日已及新秋因举目前仰酬高韵》《怀妓》《送周使君罢渝州归郢中别墅》《荆门怀古》《再授连州至衡阳酬柳柳州赠别》《汉寿城春望》《窦夔州见寄寒食日忆故姬小红吹笙因和之》《题于家公主旧池》《窦朗州见示与澧州元郎中早秋赠作命同

答》诸作，白选《送王十八归山寄题仙游寺》《香炉峰下新卜山居草堂初成偶题东壁》《寻郭道士不遇》《临卧听法曲霓裳》《余杭形胜》《履道池上作》《舟中晚起》《湖上春行》《西湖晚归回望孤山寺赠诸客》诸首，我想两位诗人大概不会首肯以这些篇章为其七律代表作吧？至于李商隐，入选二十九首，数量不算少，但半数非名世之作，《无题》诸篇竟无一及之！这不能不让人对金圣叹的选录标准提出质疑。

众所周知，在《全唐诗》问世之前，一般选唐诗都根据前代所编总集或选本。金圣叹此选所据的底本不太清楚，但相信选目更多的是贯穿了他自己的主张而非沿袭前人的标准。看他评李峤《奉和初春幸太平公主南庄》说：“后贤不睹唐初人如此大篇，便于律诗更不知所措手。唐初诗可不读哉？”<sup>【68】</sup>评崔湜《奉和春日幸望春宫》说：“人只赏后来某大家某名家用字精妙，岂知其皆出于唐初人哉？”<sup>【69】</sup>可见他选诗也像在结构上要破除专讲中两联的弊端一样，是要破除明人独宗盛唐的狭隘观念。但事实是，卷帙才到卷五下，篇幅才及全书之半，李商隐便已登场，此后的篇幅全都留给了晚唐诗。这表明他的选目是更倾向于晚唐诗的，接近虞山派诗家的趣味，只不过他的出发点不是像虞山派那样，基于承认晚唐诗具有独特的美感，而是基于发现晚唐诗（初中唐诗也是如此）与盛唐诗在分解上的一致性。我读他选的晚唐诗，的确更明显地感到存在前后中分结构，这还不足以成为多选晚唐诗的理由吗？问题是这一来，整个选目不仅类型上倾向性过于明显，在时代上也有失均衡，以致严重地削弱了它的经典性，使他分解实践的说服力大大降低。人们读完他的评选，对唐七律究竟可不可以分解，仍是半信半疑，难以确定。这正像他自己在分解的看法上不无矛盾和犹疑一样，应该说是很自然的结果。

作为分解说的实践成果，《金圣叹选批唐诗》的得失当然不能离开分解来谈，然而此书的价值却决不限于印证分解理论。即使抛开分解之说不论，金圣叹对每首诗的批评也是有独到价值的。首先，他对作品结构的精彩阐说，总是基于深刻的体会，而且与传统诗学的章法论相通。比如刘禹锡《张郎中籍远寄长句开缄之日已及新秋因举目前仰酬高韵》云：

南宫词客寄新篇，清似湘灵促柱弦。京邑旧游劳梦想，历

【68】

《金圣叹选批唐诗》卷三上，第4页。

【69】

《金圣叹选批唐诗》卷三上，第14页。

阳秋色正澄鲜。云衔日脚成山雨，风驾潮头入渚田。对此独吟还独酌，知音不见思怆然。

这是一首章法井然的切题之作，全诗意脉纯然赋题而行。这种作品因结构太一般，甚至都很难引起我们的特别注意，随便一看就过去了。然而金圣叹一番评析，却抉出作者不同寻常的匠心。他说：“一二特抽闲笔，先写张郎中所赋长句。三写远寄，四写新秋。此又从来前解异样佳制也。赖是一二先抽闲笔，写过所赋长句，便令三写远寄，四写新秋，皆得宽宽然。设不然者，且不知此题如何发放得完也。”这倒也没什么深文大义，妙的是或问一二若先写新秋会怎么样，他答：“律诗多有之。但此题中尚有‘因举目前’云云，目前正即新秋景物也，若使一二先写，便与五六至再写隔断，且彼之所赋长句，亦更无处可安放也。”<sup>【70】</sup>经他从反面这么一讲，刘诗看似自然而然实为不得不然的意匠便豁然呈露出来。因为所见至深，能抓住要害，所以寥寥数语便说透关节，胜似他人数百千字。再看他评高适《夜别韦司士得城字》前四句“高馆张灯酒复清，夜钟残月雁归声。只言啼鸟堪求侣，无那春风欲送行”，只说“一之七字，字字快意语也；二之七字，字字败意语也。字字快意，故三承以只言二字云云也；字字败意，故四承以无那二字云云也。此是唐人四句分承法，于前解每用之”<sup>【71】</sup>，65个字阐明了首联两句相对、颌联两句分承及唐人每用此法三层意思，可以说是力透纸背。这在金圣叹虽只是口角小慧，却也非他人所能到。

【70】

《金圣叹选批唐诗》卷四下，第198—199页。

【71】

《金圣叹选批唐诗》卷三下，第64页。

金圣叹显然是个对人情世故体察极深的人，他对作品意味的阐发，妙语解颐，往往令人忍俊不禁。这在后文论述《杜诗解》时还要专门谈到，这里先来看看他对韩翃《送故人赴江陵寻庾牧》的解析。原诗云：

主人持节拜荆州，走马应从一路游。斑竹冈连山雨暗，枇杷门对楚天秋。佳期笑把斋中酒，远意闲登城上楼。文体此时看又别，吾知小庾甚风流。

金圣叹评前解曰：“既是故人，何不著名？既故人且不著名，何得所寻反与著姓？故知庾是韩之故人。而此寻庾之人，则是庾之旧客，而今又向韩乞竿牍，是故作此诗与之，而因以故人二字暂假之也。”

【72】

《金圣叹选批唐诗》卷四上,第131—132页。

【73】

《金圣叹选批唐诗》卷五上,第252页。

【74】

《金圣叹选批唐诗》卷三上,第58页。

评后解又曰:“五写初寻到之一日,六写既寻到之后日。七‘此时’即把酒登楼词时。一解便纯写庾厚情高兴,更不再写此故人。”<sup>【72】</sup>金圣叹之深于人情世故,通过讲这类应酬诗看得最清楚。唐人送行诗尤其是送地位、年辈低的对象,往往有以壮行色即“宠行”的功用,夸耀行人的家世门第,称赞其才华是必不可少的。但此诗除“走马应从一路游”一句涉及行人,其余全都写庾牧,可见行人实在无可称道,连应酬也没的可应酬的。金雍补注说,“看他写此故人,不惟题不著名,乃至篇中略不相道,亦并无惜别意,便信如此批为知言也”,真是一点也不错。

从第二节所引金圣叹论分解之语来看,他对诗的结构就像文一样,也是以起承转合四字来把握的。因熟读小说,他对文法更有一种极夸张的推崇,甚至盛赞《水浒》为“文章之总持”,说“看得《水浒传》出,他书便如破竹”。他评李绅《回望馆娃故宫》尾联“因问馆娃何所恨,破吴红脸尚开莲?”说:“深畏色荒入骨,而遂至见怪红莲,此亦用‘草木皆兵’文法也。”<sup>【73】</sup>他解诗是否都得力于批小说,这一点无法验证。但他批评小说、戏曲所积累的关于人物塑造的艺术经验,却无疑会为说诗提供有益的帮助。他评孟浩然《春情》,有一段论刻画女郎之法,也颇有妙趣:“写女郎,写来美,是俗笔;写来淫,是恶笔;必要写来憨,方是妙笔。又写女郎憨,写女郎自道憨,是俗笔;写女郎要人道其憨,是恶笔;必要写女郎憨极,不自以为憨,方是妙笔。今先生此诗是纯写憨,是纯写憨极不自以为憨,此始为真正写女郎妙笔也。”<sup>【74】</sup>这段文字不只妙趣横生,也包含着宝贵的艺术经验,类似的批评在诗歌评点中是很罕见的,金批的魅力往往与这种独特的个性有关。

谁都不能否认金圣叹是一位极具个性的批评家,然而刻意追求个性和独创性的批评往往是一把双刃剑,在酣畅发挥活泼的感性和妙悟的同时,又常不免失之主观和穿凿。《选批唐诗》中的金圣叹也一再犯穿凿的错误,如王维《积雨辋川庄作》一首,说上解四句“便只是精写得一‘迟’字”,即给劳人送饭之迟;岑参《首春渭西郊行呈蓝田张二主簿》说“回风度雨”喻世事翻覆,“细草新花”喻新进少年;刘长卿《赠别严士元》说“细雨湿衣看不见,闲花落地听无声”喻浸润之潜,“盖自叙吴仲孺之诬也”,都是明显的例子。这类局部的曲解,不影响全诗,倒也无关宏旨;而有些作品,对一联一句的解释牵涉到全篇的结构,情况就不同了。如戴叔伦《酬耿少府见

寄》颈联“家近小山当海畔，身留环卫隐墙东”，金圣叹说“后解写少府家近小山，言少府亦将归隐。‘身留环卫’，言少府特寓未去。称‘环卫’者，少府职近宫闱故也。”<sup>【75】</sup>按：此联应是戴叔伦自指，“小山”即京口的招隐山，在诗人故里金坛附近；“环卫”指诗人当时所带的京师诸卫之职的虚衔。诗的前六句都是自述，直到尾联“遥闻相访频逢雪，一醉寒宵谁与同”才酬其原唱欲相访而为雪阻的内容。<sup>【76】</sup>金圣叹因误解少府（县尉）为环卫，以颈联写耿漳，就看错了诗的结构。至于因串讲不当而导致的分解错误，前文已列举，兹不重复。

最后顺便说到，金圣叹自幼喜读杜诗，长年批评不辍，有《杜诗解》一稿藏于篋中，于是编《选批唐诗》便不收杜诗。然而，七律分解既然是金圣叹最得意的理论发明，在杜诗批评中当然也不会忽略，只因杜诗的选目涉及各种诗体，七律夹杂在各体作品中，虽也谈到分解，却不太醒目了。事实上，金圣叹也常以解为单位论析其他体式的作品，这时候诗就不是被分为前后两解，而是以四句为一解了，长篇作品尤其如此。当然，这也不是一成不变的定规，常常出现对四句一解的突破和因章法特殊而做的变通。如五排《临邑舍弟书至苦雨黄河泛滥隄防之患簿领所忧因寄此诗用宽其意》以四、四、四、八、四句分为五段，第三段评曰：“第三解只此已尽，为欲详写河泛，故又有下文八句，其实只是一解。”第四段八句评曰：“只是第三解写不尽语，未尝别转笔。”<sup>【77】</sup>换言之第三解不是四句，乃是十二句，这符合作品的意脉。但他其他的解说就像《选批唐诗》一样，也每出现不可理解的分析 and 强说。比如《北征》，诗中铺叙的部分文由意生，解随意止，原非整齐划一，可金圣叹却固执于四句一解，强行划断。《古诗十九首》“今日良宴会”一首，首联总提，下皆四句一解，脉络甚明，而金圣叹却非将五六两句单提出来为半解，凡此等等都让人丈二和尚，摸不着头脑，似乎他对作品意脉的理解和把握并不像他自己所得意的那么好。这是完全可能的，当一个批评家陷入某种理论迷误时，自我感觉会膨胀得让他看不清讨论的对象。我们从当代一些学人身上不也常看到这种情形吗？

#### 四 金圣叹的杜诗批评

《杜诗解》虽并非金圣叹最晚撰写的书，却是临终也未完成的

【75】

《金圣叹选批唐诗》卷四下，第169页。

【76】

详蒋寅《戴叔伦诗集校注》，上海古籍出版社1993年版，第22—23页。

【77】

《杜诗解》，第23—24页。

【78】

《杜诗解》附录，第 292 页。

遗稿，存杜诗解说六十二篇，后人分为两卷。佚名撰《辛丑纪闻》载：“（圣叹）岁甲申批《水浒传》，丙申批《西厢记》，亥子间方从事于杜诗，未卒业而难作，天下惜之，谓天之忌才，一至于斯！”<sup>【78】</sup>此书的写作其实贯穿了金圣叹的大半生，因为平生最尊崇杜甫，杜诗成为他读得最勤的书。据金昌说，“唱经在舞象之年，便醉心斯集，因有《沉吟楼借杜诗》。庄屈龙门之下，列之为第四才子书。每于亲友家素所往还、酒食游戏者，辄置一部以便批阅。风晨月夕，醉中醒里，朱墨纵横。不数年，所批殆已过半，以为计日可奏成事也，而竟不果。悲夫！”由此可见他的批杜诗用功之深。晚年他还曾缮写数十篇给任灵看，他对这部书稿显然是很在意的。

无论从形式或内容看，《杜诗解》都是一部很另类的诗评，其另类色彩根于它的讲稿性质。这部书对于我们来说首先有两方面的价值，一是告诉我们古人平时如何讲诗，二是告诉我们在分解理论付诸实践之前和在七律之外，金圣叹如何讲诗。金圣叹是一名秀才，平日以课徒为业。廖燕《金圣叹先生传》描绘他招徒讲学的情形，道是：

每升座开讲，声音宏亮，顾盼伟然。凡一切经史子集，笺疏训诂，与夫释道内外诸典，以及稗官野史、九彝八蛮之所记载，无不供其齿颊，纵横颠倒，一以贯之，毫无剩义。座下缙白四众，顶礼膜拜，叹未曾有。先生则抚掌自豪。<sup>【79】</sup>

【79】

廖燕《二十七松堂文集》卷十四，上海远东出版社 1999 年版，第 341 页。

金圣叹显然是口才极好的，讲论之际神采飞扬，引人入胜，而他自己也颇为得意。《杜诗解》正是他讲杜诗的讲稿，虽为平时所批，但可以视为口授杜诗的笔录，明显保留了讲演的口语化特征和意识到潜在听众的临场感。当代学者谈到《杜诗解》，往往强调其批评中的创新精神和对文本细节的关注——王靖宇特别指出了这两个特点，这都可以与讲稿的特殊性联系起来。讲稿保留了讲习的细致性，批评角度的多样化，同时也在在保留了演讲中即兴发挥和借机引申的灵感。比如《水槛遣心》“细雨鱼儿出，微风燕子斜。城中十万户，此地两三家”四句，他批道：“‘城中十万户’，不知‘此地两三家’；两三家不知鱼儿、燕子；鱼儿、燕子不知先生同处微风细雨之中。而各著其所著，各兢其所兢，所得甚少而所失甚大，吾多于此等事一叹！”这纯属兴之所至、随意发挥，丝毫不着边际的议论，



但他坦陈：“昔所本无何必有，今所适有何必无？先生句不必如此解，然此解人胸中固不可无也。且端木‘切磋’之诗，亦断章取义久矣。”他甚至举出《论语》所载子贡与孔子论诗的故事，以伸张自己的解释权。这种对创造性解读的肯定和追求，固然造成许多言不及义的议论，但也保留了中国古代诗歌批评的原生样态，保留了一个著名批评家对杜诗的读法，使《杜诗解》成为古代诗歌批评中极为特殊的、值得我们认真琢磨和研究的文本。

《杜诗解》首先值得注意的是它的文本中心观念。中国文学批评的传统一向讲究“知人论世”，注重阐发作品与作者身世、时代背景的关联，但金圣叹的批评却全然割断作品与作者生平、时代背景的联系，他是个完全缺乏历史感，或者说对历史根本不感兴趣的批评家。他不知道初盛中晚四唐说出于明初高棅，而谓“是近日妄一先生之所杜撰”<sup>【80】</sup>；他根本无视宋人所作的杜诗编年，对诗歌的写作背景和历史内容缺乏起码的关注。且不说《哀王孙》中将“朔方军”说成叛军之可笑，他对历史之无知甚至到连李白和杜甫谁为前辈都弄不清楚，在讲《与李十二白同寻范十隐居》时拳拳表彰杜甫“不欲以前辈自居”的“一片奖掖后学心地”，令人忍俊不禁。这对历来尊奉为“诗史”的杜诗，对讲究“知人论世”的中国诗歌批评传统，不啻是莫大的讽刺。金圣叹的注意力似乎全投向文本的细读，将诗与历史的关联置之度外，这种态度和钱谦益恰好形成有趣的对照。钱以诗证史，以史证诗，兴趣在诗中的历史内容；而金则以解论诗，以诗证解，关注诗的内部结构。陈万益通过对金氏全部文学批评的研究，认为其共同特征与欧美形式主义批评有相似之处，“它们都是以作品为主，从结构与字质的分析中去探寻作品的意义”<sup>【81】</sup>。在这个意义上，我们的确可以说金圣叹是中国的“新批评派”。

不过，值得注意的是，金圣叹讲诗虽立足于文本中心的立场，却不只注意字词句章的分析，相反他极重视对写作情境的还原，更注重用个人经验来阐说作品，这甚至是可以说是他讲诗最独特的地方。比如他讲李商隐《曲池》，曾证以自己七岁时的一次经历；<sup>【82】</sup>讲杜甫《游龙门奉先寺》末联“欲觉闻晨钟，令人发深省”两句，又说：

欲觉者，将觉未觉也。此时心神茫然，全不记自身乃宿高

【80】

金圣叹《杜诗解》，第61页。

【81】

陈万益《金圣叹的文学批评考述》，台湾大学文学院1976年版，第90页。

【82】

参看《金圣叹选批唐诗》卷五下，第275页。

寒境界。吾尝醉宿他人斋中，明旦酒醒，开帙切认，此竟何处耶？被先生轻轻画出。闻钟深省，后人务要硬派作悟道语，何足当先生一噓？先生只是欲觉之际，全不记身在天阙之上、云卧之中，世人昏昏醉梦，不识本命元辰，如此之类，正复无限。乃恰当此际钟声訇然，直落枕上，夫而后通身洒落，吾今乃在极高寒处，是龙门奉先寺中也。所谓半夜忽然摸着鼻孔，其发省乃真正学人本事。若如世人所言悟道者，吾不知其所悟何道也！<sup>【83】</sup>

【83】

金圣叹《杜诗解》，第6页。

他先用自己醉酒宿他人斋中的经验来说明欲觉闻钟的特殊体会，再从平常心出发推原杜甫当时的心灵状态，既不求之过深，也不失之泛泛，令人信服地重拟了当下语境中的诗心。赵时揖称赞金圣叹：“从来解古人书者，才识不相及则意不能到，意到矣而不能洋洋洒洒尽其意之所欲言，则其义终不明，诚未有如贯华先生之意深而言快也。先生为一代才子，而乐取古才子之当其意者解其书，盖先以文家最上之法，迎取古人最初之意，畅晰言之，而其义一无所遁。”<sup>【84】</sup>所谓“古人最初之意”即作品的本义，这是现代文学理论中一个有争议的概念，作品是否存在先于解释的本义，读者是否可以把握作品的本义，不同理论家有不同的看法。这姑且不论，金圣叹对作品的解释，首先注重重拟原始语境，应不失为接近、把握作家创作时真实感觉的一个途径。《读第五才子书法》开宗明义就说，“大凡读书，先要晓得作书之人是何心胸”<sup>【85】</sup>。他不仅坚信作者的心胸是可以把握的，他的评点也始终朝着接近原始语境的方向努力。

【84】

赵时揖《贯华堂评选杜诗序》，《贯华堂评选杜诗》卷首，中国科学院文学所藏康熙刊本。

【85】

金圣叹《贯华堂第五才子书水浒传》，《金圣叹全集》第一卷，第17页。

确实，金圣叹说诗的妙语解颐，很大程度上得力于对原始语境的还原和重拟，而这种还原和重拟又得力于他对人情世故洞察之深。《宾至》和《客至》二诗，题旨相近，他却说得极有分别。《宾至》题下，他先说：“宾，大宾也。宾至不必客至，意中虽极欲款留，而势必难款留，看其措词之妙。”接着说《客至》，评后解“盘飧市远无兼味，尊酒家贫只旧醅。肯与邻翁相对饮，隔篱呼取尽余杯”四句：

如此大水，市久不通，家定无物。客至又不可不留，幸是亲戚，不放（妨）随意出家中之所有。盘飧只得一味，无有第二样，以市远为托词。市即甚近，亦难致也。尊酒取之床头，然

却是旧醅。醅是酒之未滤者，又托言家贫只此而已。“肯与”字妙，欲请人来陪，却先问客一过。酒不成酒，下筯又无可下筯，又茫茫是水，无处去请客，屈指来只有一邻翁，未审肯与饮否？如以为可，隔篱呼唤他来。“取”字见邻翁必来。“隔篱”二字照顾“舍南舍北”四字妙。村间房子，朝南北者多，南北是说舍之前后。隔篱则是间壁，因前后皆是水，故于间壁邀人也。邻翁是饮此旧醅惯者。“尽余杯”亦托词，不好说客不肯饮旧醅，亦不好说客饮尽此旧醅，故把邻翁尽兴。旧醅即不中饮，见此邻翁欢饮，亦略助客酒怀，庶几相忘此旧醅之劣也。不提起盘飧，又妙极。<sup>【86】</sup>

【86】

金圣叹《杜诗解》，第253—254页。

这里抓住几个关键词分析了诗人与客与邻翁的关系，“尽余杯”三字说得最婉曲有致，令人莞尔。金圣叹之谙于人情世故，能道得人心中事，于此可见。《羌村三首》其一起四句，本为常语：“峥嵘赤云西，日脚下平地。柴门鸟雀噪，归客千里至。”然而金圣叹却没有轻易放过，说：“看他先写临到家时，薄暮门前，眼见耳闻，如此气色，使千载后人如同在此一刻。最怕人者，家中未见人归，归人先见家中，一也；未知家中何如，先睹门前如此，二也；未至，心头只余十里、五里，既至便通共千里，三也。一解二十字，写尽归客神理。”经他这么一讲，诗的意味或者说他赋予的一种意趣就浮现出来。末四句“邻人满墙头，感叹亦歔歔。夜阑更秉烛，相对如梦寐”，他又评道：“上解人已归，还作十成死法待，故承此解结也。‘邻人满墙’，如画。‘亦歔歔’，妙绝是一‘亦’字。千里间关，十成死法，我自受之，我自知之。今我歔歔，渠亦歔歔，渠岂能知我百千万分中之一分耶？可发一笑也。‘更秉烛’妙，活人能睡，死人哪能睡？夜阑相对如梦，此时真须一人与之剪纸招魂也。”<sup>【87】</sup>他的讲法着眼点不同于他人，且语言杂有诙谐，但我们不能不承认他对人情的理解是深刻的，解说确有穿透力。

【87】

金圣叹《杜诗解》，第48—49页。

平心而论，《杜诗解》所收的作品相当一部分并不是老杜的杰作，历来评论家很少加以评论，但一入金圣叹之手，仿佛枯井涌泉，平添生意。《空囊》就是一个很好的例子，他的诙谐笔墨用于讲这种诙谐诗句，也最发挥得淋漓尽致：

夫人至于通晨彻夜，饥寒备极如此，他人已不知有几许悒

郁侘僚，先生却有闲胸襟，自戏自谑。题是《空囊》，诗偏以不空作结，便似一文钱能使壮士颜色真遂不至于大坏也者。昔有渔人夫妇，大雪夜并卧船尾，不胜寒苦，因以网自覆。既而寒且逾甚，其夫试以指从网中外探，雪已深三四寸。便叹谓其妇：“今夜极寒，不知无被人又如何过得也！”先生囊中一钱，正与此语同，的的妙撰。<sup>【88】</sup>

【88】

金圣叹《杜诗解》，第90

—91页。

“囊空恐羞涩，留得一钱看”的诙谐，谁都能体会到，但借渔人故事喻示的气定神闲的雅量和隽永的诗意，就不一定能人人都能体得了。有些内容和艺术表现平常无奇的应酬诗，经金圣叹一讲，微妙的诗意顿时浮现出来。如《王十五司马弟出郭相访兼遗营草堂贻》后四句“忧我营茅屋，携钱过野桥。他乡惟表弟，还往莫辞遥”，金批道：“五六叙事。他乡、表弟，相为对映，言还往不绝，以破此寂寥，便是客边乐事，不必更有所遗。犹今人嘱亲友云，‘不消你费心，常来看看我罢了’，正所以深谢之也。”以人之常情和家常话解释诗人的微意，最是贴切不过。金圣叹平生以老杜知音自许，赵时揖也说“先生之解杜，若杜之呼先生而告之也，曰仆之意有若是焉”。后代不喜欢金圣叹的人，可以骂他狂悖，但不能不服他的评点，不能不服他读书心眼之细。

金圣叹对诗境的还原能力很容易让人联想到他评点戏曲小说的丰富经验。我们知道，金圣叹有广泛的文艺爱好，熟悉多种艺术创作，据说尤擅长绘画，后来吴地还有人珍藏他的真迹。他评《戏题王宰画山水图歌》及《画马》、《画鹰》、《画鹞》等题画诗，都能得其神理，见解很有独到之处。陈廷焯曾总结金圣叹的批评特点，说他“以论词之例论曲，尚不能尽合，况以论曲论传奇之例论诗词，乌有是处？”<sup>【89】</sup>此言大差。金圣叹之擅长还原和重拟诗歌语境，与他评点戏曲小说是确乎相通的，他评诗也常像他评戏曲、小说所主张的那样“设身处地”，由场景描写与角色关系深入作品的语境，去感受、体会不同角色的心理和反应。谭帆说金圣叹批《西厢记》很大程度上是一部心理分析之作，<sup>【90】</sup>其批杜诗同样也可以这么说。某些特殊的生活场景，一经他揭示其间的戏剧性，便妙趣横生。比如《北征》“粉黛亦解包，衾裯稍罗列。瘦妻面复光，痴女头自栉。学母无不为，晓妆随手抹。移时施朱铅，狼藉画眉阔”一段，圣叹便有妙解：

【89】

陈廷焯《白雨斋词话》卷五，人民文学出版社1959年版，第138页。

【90】

谭帆《金圣叹与中国戏曲批评》，第123页。

痴女自栉，不知者谓是写女，殊不知乃是写母。试思何至任其随手朱铅，画眉狼藉？只因此时母方加意梳掠，故全不知娇女在侧翻盆倒篋也。况明有“学母无不为”句，看他本意写母，却旁借痴女影衬，便令笔墨轻倩清空之至。<sup>【91】</sup>

【91】

金圣叹《杜诗解》，第73页。

这样一种精彩的点评，与他评戏剧、小说的艺术表现如出一辙，它们不只出现在人物场景，甚至也出现在纯粹写景的场合。他评欧阳修《蝶恋花》词，曾对写景提出清真而灵动的要求：

余尝言写景是填词家一半本事，然却必须写得又清真又灵幻乃妙。只如六一词“帘影无风，花影频移动”九个字，看他何等清真，却何等灵幻？盖人徒知帘影无风是静，花影频移是动，而殊不知花影移动只是无情，正为极静；而“帘影无风”四字，却从女儿芳心中仔细看出，乃是极动也。

这里讨论词中写景的视角也是从戏剧化的角度出发的，见解非常独特。他发现，“帘影无风，花影频移动”九个字，虽同为写景，但两者的视角却是全然不同的。这的确是很有趣的奇想，欧公虽未必如此用意，但金圣叹的看法无疑是值得玩味的，这也是一般诗评家难到的境地。

我曾将此与他的戏曲小说评点联系起来考虑，认为他的诗歌批评得力于戏曲小说评点的丰富经验，但最近陆林先生对金圣叹青年时代扶乩降神活动的研究，为我们开启了另一个思路。据陆林考证，金圣叹自天启七年（1627）开始自称二十岁鬼神附体，以隋天台智者大师弟子化身的名义，在吴中一带扶乩降坛，广行法事，出入于叶绍袁、钱谦益、姚希孟等名宦世家，法名智朗，号泐庵，或称泐师、泐公、泐庵大师。沈宜修《鹧吹集》中有呈其诗的“天台无叶泐子智朗”，便是金圣叹。他的扶乩活动约持续十年左右，在吴下声名甚噪。陆林指出金圣叹的扶乩有三个特点：（1）文思敏捷，才华出众；（2）褒贬忠奸，关心时政；（3）别出心裁，洞幽烛隐。从现有记载看，金圣叹能根据时事对政局作出预测，又能洞察人事纠葛解释旧事的曲折缘由，的确有某种神异色彩。而在叶宅为叶小鸾招魂，那段自称“六朝以下，温李诸公血竭髯枯、矜詫累日者，子于受戒一日随口而答”的著名对白，则正如陆林所说，是金圣叹戏剧

【92】

详陆林《金圣叹早期扶乩降神活动考论》，《中华文史论丛》第七十七辑，上海古籍出版社2004年8月版；陆林《〈午梦堂集〉中“泐大师”其人——金圣叹与晚明吴江叶氏交游考》，《西北师大学报》2004年第4期。关于金圣叹降神活动与其文学批评某些特色的关系，可参看陈洪《中国小说理论史》（修订本），天津教育出版社2005年版，第144—147页。

【93】

王应奎《柳南随笔》卷三，中华书局1983年版，第46页。

【94】

金圣叹《杜诗解》，第81页。

【95】

金圣叹《杜诗解》，第15页。

【96】

见《杜诗详注》，中华书局1979年版，第一册第397、399页。

才能的充分表现：“每一回合的问答均是正话反说，出人意表，各组骈语均包含着很强的动作性、表演性，似乎就是专为舞台演出而撰写。‘女云’诸语，既通俗浅近，颇有元曲豁达尖新的风味；又俊雅清丽，于玉茗诸剧中似曾相识。”<sup>【92】</sup>他扶乩降神的伎俩，由弟子三人佐助，规模不小，即便出于宿构，也需要有极强的文字能力和导演、表演才能，更需要对人情世故的深刻体验和揣摩，而这些都是足以滋润其文学批评的才能。事实上，乾隆年间王应奎便已将他这种能力与文学批评联系起来，说：“圣叹自为乩所凭，下笔益机辨澜翻，常有神助。然多不轨于正，好评解稗官词曲，手眼独出。”<sup>【93】</sup>如果金圣叹批评的“手眼独出”可以归结于不同寻常的感悟能力和表达能力，那么早年扶乩练就的察言观色的洞察力和机辨澜翻的煽动性正为之奠定了基础。这是金圣叹独有的资源，没有第二个人可以侑比，像金圣叹这样的批评家历史上也是绝无仅有的。

作为批评家，有良好的感悟能力和表达能力当然是很重要的，但光有这些还不够，还必须持之以恒，下深入细致的研究功夫。金圣叹论作文之切要，有“气平、心细、眼到”之说，他的批评正体现了心细和眼到的特点。杜诗评中随处可见源于细读的精致体会，比如《曲江》“一片飞花减却春，风飘万点更愁人。且看欲尽花经眼，莫厌伤多酒入唇”四句，他说：“看他接连三句飞花，第一句是初飞，第二句是乱飞，第三句是飞将尽，裁诗从未有如此奇事。”<sup>【94】</sup>可以说是一语中的。《张氏隐居》首联“春山无伴独相求，伐木丁丁山更幽”两句，初读似无深义，但经金圣叹一讲，便平添几多意味：

春日山行，不忧无伴，乃先生无伴，则不得不求张氏。独先生求张氏，亦更无有求张氏者。七字中，又言“无伴”，又言“独”，而以“春山”二字作起，便写得喧闹中两人俱出一头地矣。笑杀春山外人，成群结对，那有工夫到此？“更幽”字妙。有只是一身而亦喧者，春山所以畏俗子也；有多添一人而逾静者，春山所以爱幽人也。看其自待之高如此。<sup>【95】</sup>

《北征》的“我行已水滨，我仆犹木末”一联，从来论者都赏其写景生动，“俨若图画”，王嗣奭说“公先至水滨，望家切而行步速也”<sup>【96】</sup>，约略触及其中所包含的心理内容，而金圣叹则更进一步阐发道：“我已水涯，仆犹木末者，我心急步急，仆心宽步宽。仆本不自知其

迟,然不因仆迟,我亦不自知其急也。看他用‘已’字‘犹’字,都是心急中写出。”<sup>【97】</sup>这都是从人不经意处读出诗味来,极见金圣叹的细读功夫。赵时揖对此深有感触,说:“凡人读书至无深味处,往往轻易放过;先生偏不肯放过,千曲万曲,寻出妙义而后止。”<sup>【98】</sup>

这种从细节入手,由小见大的批评方法,从批评传统说固然渊源于前代的评点艺术,但具体到金圣叹的批评,我觉得更多的似得益于佛学研究。金圣叹自幼学佛,十一岁便读《妙法莲华经》,其皈依佛教之笃,沉浸释理之深,在士大夫中是很少见的。<sup>【99】</sup>他曾说:“曼殊室利菩萨好论极微,昔者圣叹闻之而甚乐焉。夫娑婆世界大至无量由延,而其故乃起于极微。以故娑婆世界中间之一切所有,其故无一一起于极微。”在自然界,风景积细微而成巨观,“其层峦绝巘则积石而成是穹窿也,其飞流悬瀑则积泉而成是灌输也”,以至于他发现:“吾每缩视天地之间,鱼之一鳞,花之一瓣,草之一叶,则初未有不费彼造化者之大本领,大聪明,大力气而后结撰而得成者也。”自然之道如此,文学也莫能例外,因此他认定“文章之事,关乎至微”,始终将批评的触点指向细节,由细节推论作家的诗心和文心。这种评点派的细读法,是古代文学批评的基本特征之一,但自来习焉不察,除金圣叹之外并无多少人意识到。清末词学批评家陈廷焯在阐释“沉郁”概念时说:“所谓沉郁者,意在笔先,神余言外。写怨夫思妇之怀,寓孽子孤臣之感,凡交情之冷淡,身世之飘零,皆可于一草一木发之。”他虽触及了细节问题,却是从表现的角度说的,并没有从批评的角度再加阐述。这么看来,金圣叹这一点不太起眼的主张,倒是值得我们重视的。

《杜诗解》是根据金圣叹所批评的作品编集的,而且不是完书,作为选本不能算好是可以想像的,但它的主要缺点还不在这里。金圣叹向韩藉琬解释唐诗评选不录杜诗的原因,曾说:“吾于杜诗乃无间然,犹孟子之于孔子,所谓愿学斯在者也。吾不敢以愿学之人之手,而上下于所愿学之人之诗也。”过分的崇拜,使他在杜诗面前丧失了判断力。并且他总是基于自己的生存体验去解释杜诗,对一些作品的主旨凭主观强说,时常影响到鉴赏力和判断力。他因为自己一肚子不合时宜,愤世嫉俗,读杜诗便也处处见与世牴牾,而过于强调杜诗的讽刺性,产生许多误读的穿凿。如《刘九法曹郑瑕丘石门宴集》一首,本是赓和纪事的客套之作,而金圣叹偏读出无限刻毒讥讽之意。解题即曰:“题中无枉字,又无陪字,然则

【97】

金圣叹《杜诗解》,第70—71页。

【98】

赵时揖《贯华堂评选杜诗总识》,中国社会科学出版社文学所藏康熙刊本。

【99】

金圣叹幼女取名法筵,亦可见其佞佛之一斑。法筵能诗,见薛凤昌《松陵女子诗徵》卷三,民国七年吴江费氏花萼堂排印本。

【100】

金圣叹《杜诗解》，第 11 页。

【101】

金圣叹《杜诗解》，第 102 页。

【102】

参看张伯伟《杜甫〈江村〉诗心说》，《中国诗学研究》，辽海出版社 2000 年版。

先生不与宴集矣，如何又有此诗？及读掾曹、能吏二联，而后知刘乃枉驾，郑乃夤缘。一段幽事，败于俗物，故不复书枉书陪，以明是日身直不在酬酢中。因叹一起一结之妙，正不止于傲然不屑而已。”其实只须看起首“秋水清无底，萧然净客心”一联，虽未与会，也不无欣羨之意，不知金圣叹何以“读此一起，便知是日有满眼难看之事”，以为诗中“写尽丑态”？<sup>【100】</sup>此诗注家都定为开元二十四年后游鲁作，当时杜甫二十五六岁，玩诗中语气也应为少作。而金圣叹却说“此时但有两官人相对，彼一老人，竟不知复置何地矣！”以毕生熟读杜诗的金圣叹，竟不考老杜生平本事，便就诗论诗，也足见其中国“新批评派”的本色了。

《江村》“老妻画纸为棋局，稚子敲针作钓钩”一联，本是最普通的家庭生活场景，他却从中读出不平常的微言大义：“‘老妻’二句，正极写世法险巇，不可一朝居也。言莫亲于老妻，而此疆彼界，抗不相下；莫幼于稚子，而拗直作曲，诡诈万端。然则江流抱村，长夏不出，胥疏畏途，便如天上，安得复与少作去来亲近，受其无央毒害也？”<sup>【101】</sup>虽然此诗自宋代就出现各种曲解和穿凿的解释，<sup>【102】</sup>但后人多不取，到清代金圣叹还如此曲解，就只能说是太冥顽不化了。《奉和贾至舍人早朝大明宫》是典型的庙堂诗，金圣叹也敢于断言“旌旗日暖龙蛇动，宫殿风微燕雀高”一联暗寓讽喻：“龙蛇喻跋扈之性，画在旌旗，本飞扬不定，又加之以暖日，此则主恩太过，欲求无动，不可得也；燕雀喻处堂之辈，势本不高，乃微风送之，出于宫殿之上，此则宵小得志，欲保无危，不可得也。噫，燕雀已高，龙蛇已动矣，彼醉卧九重者知之乎？”似这般从文体到内容都再明白不过的歌舞升平之作，他都能肆意曲解，其他作品就更不用说了。只看《曲江》其二结联“吏情更觉沧州远，老大悲伤未拂衣”、《九日蓝田崔氏庄》结联“明年此会知谁健，醉把茱萸仔细看”，《宾至》颌联“竟日淹留佳客话，百年粗粝腐儒餐”，金圣叹的评说都不免有误解、强说之病。通观全部杜诗评，此病更甚于批唐诗。

李渔《闲情偶寄·填词余论》论及金圣叹的批评，曾说：“圣叹之评西厢，其长在密，其短在拘，拘即密之已甚者也。无一句一字不逆溯其源而求命意之所在，是则密矣，然亦知作者于此有出于有心，有不必要出于有心者乎？”这便是批评圣叹的强说之病，王靖宇进一步指出这是由于金圣叹创新欲求过于强烈的缘故：“创新精神既让他看到了前人所看不到的种种含意，有时候却也导致他对杜



诗作出其直接语境所莫须有的解释。在并非罕见的情形下,急于找出一些更深沉的隐义成了金圣叹无法摆脱的某种欲望,其目的只是为了显示与其他评点者的不同而已,而不顾他自己的解释是否恰当有理”【103】,这正是金批最大的缺陷。归根结底,金圣叹是个有才无学的批评家,诸才子书虽熟,其他书却太生了。

金批的穿凿和强说之病,前人也并非没有注意到,但仍然从积极的意义上加以肯定。最早编辑《杜诗解》的赵时揖便承认:“先生说诗,或有言其穿凿。天下凡事皆恶其凿,独有诗文一道则不妨略开混沌者也。(中略)其偶有近于凿者,亦逗人思外之思,想穷之想,后学悟此,读书作文皆无难事矣。”对于强说,赵氏也认为:“杜诗仅多粗率处,刘会孟所憎不为过也。乃自先生说之,粗率尽为神奇。(中略)得此读书法,不惟不敢轻议古人诗文,能从古人诗文渗漏处奥思幻想,代其补衬,则古人之神奇粗率,无一不足以启人慧悟。(中略)其有恃才眼高,尤宜着意。盖才高后生,素以杜诗累句为粗率,今乃神奇如此,从此心益虚,想益曲,其于读古人书岂犹肯轻易放过者哉?”说到底,批评是古今人视界的融合和印证,能得众多读者认同的解读必定是有限的保守的,创造性的解读必带有一定程度的“穿凿”味道,作品意蕴揭示的无限可能性正蕴藏在这类看似穿凿的解读中。一些感受和悟性都超出众人之外的批评家用我们永远不可企及的奇思异想,在作品上凿开一道道缝隙,使意义之光流泄出来。我们在惊异作品之丰富意蕴的同时,不得不佩服批评家们的智慧和颖悟。廖燕说“予读先生所评诸书,领异标新,迥出意表,觉作者千百年来,至此始开生面”【104】,才名卓犖的廖燕尚且如此,何况普通读者呢?这正是我们需要那些杰出批评家的理由,为了他们赐予的智慧灵光,我们都会乐于接受启迪而原谅那些附带的偏见。赵时揖为金圣叹所作的辩护,实在是道出了人们心底对杰出批评家的一种宽容和感激之情——一点偏见或曲解并不会使伟大的作品失色,但一点天才的阐发却足以令平常的作品焕然生辉。在这个意义上,如果说杰出的批评家就是让我们的文学遗产最大限度地增值的人,那么金圣叹是无愧于此称号的。

## 五 金圣叹分解说的影响

虽然金圣叹的狂狷性格为一些正统文人所不喜,但他以非罪

【103】

王靖宇《金圣叹的生平及其文学批评》,第117页。

【104】

廖燕《金圣叹先生传》,《二十七松堂集》卷十四,第342页。

而罹祸终究让当时的知识人兔死狐悲，物伤其类。而他的批评也随着文本的传播，风靡天下。据廖燕说，金圣叹歿后，效其评书者不一，最著名的有长洲毛序始、徐而庵、武进吴见思、许庶庵。七律分解说更因有着强烈的现实指向，一经传播就在诗坛产生了影响。张芳《与陈伯玗》有云：

近传吴门金圣叹分解律诗，其说即起承转合之法，亦即顾中庵两句一联，四句一截说诗之法也，弟久信之，今得此老阐释，可破世人专讲中四句之陋说。而王李一派恶套诗，大抵不明于此说，以致邨学究全气狃声，涂庸缀扇，往往使人捧腹也。但圣叹以前未闻于艺苑，为人大概，想伯老必稔知之。其人评辑诸说家，大有快辩，而传以禅悦，故能纵其才情之所至。独《左》《史》诸评尚未传到，不审宗趣若何，弟深欲闻之。<sup>【105】</sup>

【105】

周亮工辑《赖古堂名贤尺牍新钞》卷八，宣统三年国学扶轮社石印本。

【106】

此为陈增杰《唐人律诗笺注集评》所指出，浙江古籍出版社2003年版。

【107】

《杜诗详注》，中华书局1979年版，第一册第9页。参看杨松年《中国文学评论史编写问题论析》，台湾文史哲出版社1988年版，第91页。

【108】

昭代丛书本《而庵诗话》张潮跋，《清诗话》，上海古籍出版社1978年版，上册第425页。

张芳是句容名士，当时侨寓江宁，书应作于康熙九年（1670）陈允衡下世前。当时张氏还没听说过金圣叹的名头，可见金圣叹至此尚无超出吴地的知名度，但律诗分解之说却已喧传于世，这反过来说明其见解入人之深。金圣叹生平行事的异端色彩和惨酷遭遇，使人们谈论他的诗歌批评不能不有所忌讳，即使赞同者也不愿公开表示拥护，只是暗中承袭其说，像朱三锡《东岩草堂评订唐诗鼓吹》采圣叹《选批唐诗》的评语，便是一个例子。<sup>【106】</sup>仇兆鳌《杜诗详注》中也可以看到分解说的影响，杨松年先生曾举《题张氏隐居》其一仇批云：“唐律多在四句分截，而上下四句，自具起承转合。如崔颢《行经华阴》诗，上半华阴之景，下半行经有感。‘武帝祠前’二句，乃承上；‘河山北枕’二句，乃转下也。崔署《九日登仙台》诗，上半九日登仙台，下半呈寄刘明府。‘三晋云山’二句，乃承上；‘关门令尹’二句，乃转下也。杜诗格法，类皆如此”<sup>【107】</sup>。这种看法对后来的注家注本如杨伦《杜诗镜铨》也产生了影响。

当然，正像金圣叹生前就面临着说服友人的困难一样，分解说传播于世，也遭到不同程度的批评。同时代诗家的批评基本还比较温和，如张潮跋徐增《而庵诗话》，说分解和起承转合之说，“此不独作诗为然，凡种种文字，莫不皆然。而于五七言律则独有难焉者，盖字数既少，而亦必遵其法，未免束缚拘挛，不能自主”<sup>【108】</sup>。康熙二十年，吴乔客徐乾学京师邸中，万斯同请教诗的布局问题，

吴乔答：“古诗如古文，其布局千变万化。七律颇似八比，首联如起讲、起头，次联如中比，三联如后比，末联如束题。但八比前中后一定，诗可以错综出之，为不同耳。”将律诗的四联对应于起承转合，在元人诗论中即成定论，经明代蒙学诗法的相沿成说，言诗者耳熟能详，吴乔也不能摆脱这种思维定势，但他终究知道诗学的任何法则都不可拘之太固，这就决定了他不可能认同略无回旋余地的分解说。当万斯同继续追问“金圣叹谓唐诗必在第五句转”是否可信时，吴乔说：“不尽然也。如曹邴‘荻花芦叶满汀洲，一簇笙歌在水楼。金管曲长人尽醉，玉簪恩重独生愁’，于第二联流水对中转去。杜少陵律诗如古诗，难论转处，而‘童稚情亲’篇竟无后半首，何以曰第五句转乎？起承转合，唐诗之大凡耳，不可固也。”<sup>【109】</sup>这种圆通的见解本质上是与中国艺术理论在结构问题上的有机观念相通的，所以基本上决定了后人判断这一问题的基调。张谦宜论唐代律诗，认为“唐人诗格不一，有平分者，有递接者，有上二句下六句者，有上六句下二句者”<sup>【110】</sup>，可以看作是有代表性的意见。

确实，就现有文献看，金圣叹的分解说除了流传于蒙学诗法中外，在精英诗学里基本上没有市场。我所见接受分解说的蒙学诗法，最典型的是袁若愚辑《学诗初例》，乾隆二年（1737）文盛堂刊本。作者自称声律之学本自渔洋，结构之说本自金圣叹、徐增，论解诗说：“解诗者无虑数十百家，当以金圣叹、徐而庵两先生为宗，以其主分解为律诗定法也。”故书中的“唐诗说解”部分便合金、徐二书为一，题金圣叹先生分解，徐而庵先生详说。王尧衢《古唐诗合解》是一部有影响的选本，“凡例”云：“注律诗则分前后解，写题中何意，并注明起承转合。章有章法，句有句法，字有字法，务必字字得其精神，言言会其意旨。”所以他解诗在字讲句析后，必总述前后解之大旨，结果重蹈金圣叹的覆辙。如卷十杜甫《秋兴八首》，其一、三两首分前后四句为两解，尚不致大谬，其他各首便未免扞格难通，这一点詹福瑞先生业已指出。<sup>【111】</sup>我所见精英诗学认同分解说的例子，只有近代王仁安，他说：“律诗分解，多前四句说一事，后四句说一事。若只看中四句，如‘吴楚’一联与‘亲朋’一联，则似迥不相连矣，所以律诗须合全首观之。今人只看中四句，作者亦只求作中四句，作成再加一首尾，便成一首，不知实大谬也。”<sup>【112】</sup>他的思路和出发点都和金圣叹完全一样，但他举的例子却是杜甫五律《登岳阳楼》，即使他的看法本自金圣叹，严格地说也不能算是发挥

【109】

《答万季野诗问》，《清诗话》，上册第30—32页。

【110】

张谦宜《覲斋诗谈》卷二，《清诗话续编》，上海古籍出版社1983年版，第一册第806页。

【111】

詹福瑞《王尧衢〈古唐诗合解〉与叶燮的文学思想》，《古代文学理论研究》第十九辑，华东师大出版社2001年版。

【112】

王夔扬《珠光室诗话》卷一引，1962年油印本。

金氏理论了。五律和七律在章法上毕竟是有很大差别的,就像五古和七古在声调上的差别一样,热衷于讨论七古声调的人很多,五古基本无人问津,这就是用长用短之别。

作诗只要讲结构,就必有分析方法,分解只是分析方法的一种。试图用一种分析方法解析所有作品的结构,只要有点头脑的人都会怀疑。自分解说树立于诗坛,除了徐增及上面提到的几位选家、注家,我再未见信从、继承并发挥分解说的诗论家,倒是纠其偏、驳其谬的不乏其人。乾隆初,李重华曾举大历七律章法,“相其用笔,大概三四须跟一二,五六须起七八;更有上半引入下半,顿然翻转;有四中句次第相承,而首尾紧相照应;有上六句写出本题,而末后颺开作结。其法变化不拘,若止觅得中四好对联,另行装却头脚,断无其事”<sup>【113】</sup>。这里“三四须跟一二,五六须起七八”或许有金圣叹的启迪,但他马上就以承认例外、变化不拘的结论覆盖了分解论,避免金圣叹一成不变的胶固之弊。李调元论乐府长篇的分解,视同于律诗的前后分解。“分解不出起承转合四字,若知分解,则能析字为句,析句为章,虽千万言,皆有纪律”<sup>【114】</sup>,这是又回到了范德机的说法,较之承认结构多样化,虽不那么爽豁,但尚不至于僵滞。因为起承转合四字并不固定于某句某句,那就像刘熙载《艺概·诗概》虽同样主张前后分解,其实与不分解也差不多了。刘熙载是这样看的:“律诗篇法有上半篇开,下半篇合;有上半篇合,下半篇开。所谓半篇者,非但上四句与下四句之谓,即二句与六句,六句与二句,亦各为半篇也。”<sup>【115】</sup>分解的合理性可以说至此才得到揭示。相比之下,金圣叹强以四句分前后解,就未免高叟之胶固了。以至于崔旭竟斥金圣叹《唐才子诗》、徐增《而庵说唐诗》为魔道,<sup>【116】</sup>陈仅称王尧衢《唐诗合解》以上下解分论为误人,<sup>【117】</sup>后人更比附“腰斩《水浒》”之说,称金圣叹的分解是“腰断唐诗”,遂造出一种恶毒的说法,说日后金圣叹被腰斩,是自食其报应。<sup>【118】</sup>这虽属戏言,却也可见后人对传统诗歌美学的有机结构观念被冒犯的愤怒。事实上,在中国诗学史上,任何对传统诗歌美学的核心观念的背离或冒犯,都会遭到普遍的敌视。这乃是美学传统的一种自我保护机制,中国古典美学正是据此维系其核心理念的承传和发展的。

【113】

李重华《贞一斋说诗》,《清诗话》,下册第929页。

【114】

李调元《雨村诗话》卷上,《清诗话续编》,第3册1519页。

【115】

王气中《艺概笺注》,贵州人民出版社1986年版,第225页。

【116】

崔旭《念堂诗话》卷一,民国二十二年重印本。

【117】

陈诗香问,陈仅答《竹林答问》,《诗问四种》,齐鲁书社1985年版,第333页。

【118】

海纳川《冷禅室诗话》,民国间石印本。

· 当代视点 ·

## “现代化”的期待,还是“现代性”的忧思?

——从“韦伯翻译”看 1990 年代以来的“西学想像”

◎ 罗 岗

### 一 “翻译”中的语言变革：“近代国语”运动与白话文

东北亚地区——包括日本、韩国和中国——它们的语言历史都不曾被某种殖民帝国的语言完全控制过,但这并不意味着本土语言得以完整独立的发展。这些国家在进入“现代”,也即纳入东西方“殖民”体系的过程中,不约而同地兴起了创造“近代国语”的运动,这个运动的合法性建立在创建“现代民族国家”的冲动上,并且相当自觉地将这一语言变革比附于西欧各国如何摆脱帝国语言——拉丁文的制约,以“本地方言”为基础创立各自不同的“民族国家语言”的历史进程。譬如,雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt)在《意大利文艺复兴时期的文化》(*The Civilization of the Renaissance in Italy*)一书中描述了但丁的方言写作如何在与拉丁文的对抗中,使得托斯卡纳方言成为了新的民族语言的基础。他强调:“更重要的是人们普遍无须争辩地把纯正的语言和发音当作宝贵而神圣的东西来尊重。这个国家一个地方接着一个地方地采用了这种典范语言。威尼斯、米兰和那不勒斯采用它是在意大利文学的全盛时期,而且部分地是由于文学的影响”。<sup>【1】</sup>

因此,“近代国语”运动尽管在东北亚诸国有许多不同的特点,但在基本取向上却有鲜明的一致性,一方面把传统的书面语——其特征是言文分离——视为必须变革的对象,另一方面则以“文言一致”——表现为“声音中心主义”的倾向——作为语言变革的方向,创造新的与“现代民族国家”核心价值相契合的书面语,也即“国语”。这两个方面的结合把“现代民族国家母体的形成”与“基

【1】

参见雅各布·布克哈特(Jacob Burckhardt):《意大利文艺复兴时期的文化》页 371—373,何新译,北京:商务印书馆 1979 年版。

【2】

柄谷行人：《书写语言与民族主义》，载《日本现代文学的起源》页195，赵京华译，北京：三联书店，2003年。以下关于日本“文言一致”体制建立的论述也参考了收入该书中的《内面之发现》一文。而在《对柄谷行人〈民族主义与书写语言〉的回应》(Introduction to Kojin Karatani's "Nationalism and Ecriture")一文中，德里达指出：“据柄谷说来，语音中心主义(或赋予语音文字标记的优越位置，这可能是另一回事了)与民族主义之间的同样联系‘虽有时间先后的不同，然世界上无一例外地要发生这样的问题’。这个观点我当然同意，然而相反的运动也可能使这幅图景显得复杂起来，那就是说，语音中心主义和语音文字标记(它们不完全相同)也造成了普遍化和世界大同的运动，而这种运动并不一定(这是我之后要同你讨论的要点)同民族主义不相容。这便是民族主义这个概念的复杂之处：有些时候——当它成为典范结构的时候——它同世界主义、国际主义以及普遍主义是可以和谐共存的。这是民族主义的最复杂、最微妙的结构。它并不一定与那些人们通常拿它与之对抗的东西相对抗。”载 Surfaces Vol. V. 201. 1 (v. 1.0A — 31/12/1995)。

【3】

汪晖：《地方形式、方言土语与抗日战争时期“民族形式”的论争》，载《汪晖自选集》页357，桂林：广西师范大学出版社，1997年。

于各自的俗语而创出书写语言的过程”统一起来了。正如柄谷行人所指出的：“声音中心主义与现代的民族国家问题无法分离开来。在日本，民族主义的萌芽主要表现于在汉字文化圈中把表音性的文字置于优势位置的运动中。但是，这并非日本特有的事情。在民族国家的形成上，虽有时间先后的不同，然世界上无一例外地要发生这样的问题。……我将把文字、书写语言与民族国家的问题放在更普遍的场域来考察。”【2】

由于“声音中心主义”对“近代国语”创制过程的宰制作用，使得东北亚诸国的“国语”几乎从诞生之日起就与“翻译”结下了不解之缘，甚至可以说东西方之间的“翻译”问题内在化于“国语”之中。日本的文言一致运动，一般认为始于幕府末期前岛密提出的《汉字御废止之义》的进言，而前岛密的身份则是幕府开成所——即幕府所开设的教授荷英法德俄语等西洋学的学校——的翻译。这一进言的特殊意义在于它表明了“文言一致”运动主要始于有关“文字”的新概念，引起前岛密注意的就是“声音性文字”所具有的经济性、直接性和民主性。他感到西欧的优越性在于“声音性的文字”，认为实现日语的“声音文字化”乃是迫切的课题，而完成这个课题的前提则是“汉字御废止”。因此，日本的“文言合一”就体现为采用自己的方言，抵抗汉语的影响，创造出自己的民族书写语言。

这一“近代国语”的创制过程把“汉语”摆在了与“拉丁文”类似的“帝国语言”的位置，从而将“日本”和“西欧”的“语言变革”在“民族国家”的规划中“一体化”了，尽管中国“白话文运动”既不能被看作是一个“方言运动”，也没有以语音为中心重新创造书面语，而是用一种汉语书面语系统(“白话文”)取代另一种汉语书面语系统(“文言文”)。就像汪晖分析的：“由于不存在用‘民族语言’(‘民间语言’)取代帝国语言的问题，白话文运动并不是在本土语言/帝国语言的对峙关系中提出问题的，而是在贫民/贵族、雅/俗的对峙关系中建立自己的价值取向。白话文运动的所谓‘口语化’针对的是古典诗词的格律和古代书面语的雕琢和陈腐，并不是真正的‘口语化’”。【3】但值得注意的是，“白话文运动”早期倡导者和规划者如胡适，已经相当自觉地把自己所从事的事业和“但丁路德之伟业”相提并论。如果说在《文学改良刍议》里，胡适仅在“不避俗语俗字”的条目下援引“但丁路德之伟业”作为例证，那么到了《建设的文学革命论》，但丁借“方言”写作以对抗拉丁文，最终创造意大利“国

语”的史实,则直接成就了他的“建设新文学论”的唯一宗旨:“国语的文学,文学的国语”。在胡适的论述中,德国的路德、意大利的但丁、英国的乔叟……这些西方人所曾经从事的“伟业”,不仅指明了新文学发展的未来方向,而且直接提供了中国语言变革的合法性。<sup>【4】</sup>

尽管几年后胡先骕认为胡适并不了解但丁与意大利语言之间关系,他批评胡适是胡乱将“白话文”的创制与但丁用“方言”写诗相比附:“…但丁之用塔司干方言为诗,与胡君之创白话文,有根本不同者三:(一)欧洲语言,易于变迁,而文字随语言而变迁。故其六七百年间拉丁文之变为意大利语,较吾国同等时期语言文字之变迁为大;(二)意大利为异族所征服,罗马文化灭亡。其时复为黑暗时代,教皇教会势力弥漫全欧,学术文章,日就衰落,罗马文化之精神,与意大利人民已生隔膜;(三)意大利之诗人,竞用异国语言,或不通行而驳杂不纯之方言为诗,故但丁不得不择一较佳、较纯洁、较近于古拉丁语之方言为诗。佛罗伦斯城在当时以文物称盛,为塔斯干尼诸城之冠,加以佛罗伦斯方言为纯洁最近古拉丁者,故但丁择用之也。……夫佛罗伦斯方言最纯洁而极近似古拉丁文者,但丁尚以为不足作庄重诗,而其作文乃用拉丁文,则胡君不能引但丁为其党徒明矣”。<sup>【5】</sup>也许从细节上说,胡先骕的梳理比较符合当时的历史,但他忽视了两者根本上的相同点:无论是白话文运动,还是但丁用“方言”写诗,都显示出现代语言变革与现代民族主义之间的密切关联。他不仅完全无视这种关联,而且试图运用但丁选择“较佳、较纯洁、较近于古拉丁语之方言为诗”的事例来证明“文言文”不应被“白话文”所取代,则未免有些迂腐了。

与此相比,和胡先骕同属“学衡派”的梅光迪早年与留学美国的胡适发生过的争论,更能显示出问题的复杂性。梅光迪在1916年7月24日写给胡适的信中,指责胡适倡导的“文学革命”只不过是对媚俗的西方新潮流的摹仿罢了:“盖今之西洋诗界,若足下之张革命旗者,亦数见不鲜……大约皆足下俗话诗之流亚,皆喜以‘前无古人后无来者’自豪;皆喜诡立名字,号召徒众,以眩世人之耳目,而已则从中得到名士头衔以去焉……‘新潮流’者,耳已闻之熟矣。……诚望足下勿剽窃此种不值钱之新潮流以哄国人也。”<sup>【6】</sup>有趣的是,他对胡适的批评不是由于自己对新观念和新事物的不理解。今天我们已有可能从正式出版了的《胡适遗稿及秘藏书信》

#### 【4】

参见胡适:《文学改良刍议》,载《新青年》2卷5号(1917年1月);《建设的文学革命论》,载《新青年》4卷4号(1918年4月)。《建设的文学革命论》提出“国语的文学,文学的国语”的口号,还有另一重将“文学革命”与之前早已开展的“国语统一运动”联系起来的意思。黎锦熙指出:“这篇文章发表后,‘文学革命’与‘国语统一’遂呈双潮合一之观……本会(指国语研究会——引者按)底‘国语统一’、‘言文一致’运动和《新青年》底‘文学革命’运动完全合作了:这是要大书特书的一件事。”参见黎锦熙:《国语运动史纲》页70—71,上海,上海书店,1990年。

#### 【5】

参见胡先骕:《评胡适〈五十年来之中国文学〉》,载《学衡》第18期(1923年6月)。

#### 【6】

参见胡适:《胡适留学日记(1916年7月30日:一首白话诗引起的风波)》,《胡适留学日记》页278—279,海口:海南出版社1994年版。全信可见杜春和等:《胡适论学往来书信选》(下)页1203—1205,石家庄:河北人民出版社,1998年。

【7】

耿云志主编：《胡适遗稿及秘藏书信》第33册页436—437，合肥：黄山书社，1994年。也可参见《胡适论学往来书信选》（下）页1200。

【8】

《胡适遗稿及秘藏书信》第33册页443，也可参见《胡适论学往来书信选》（下）页1210。在梅光迪的信中，原文即为英文，意思是“太过怀疑，也太过有主见”。他在另一封信里说：“弟所以对于多数之‘新潮流’持怀疑态度者，正以自负过高（请恕之）不轻附和他人之故耳。”载《胡适遗稿及秘藏书信》第33册页450，也可参见《胡适论学往来书信选》（下）页1206。

【9】

酒井直树：《文学的区别及翻译工作（修改稿）》，贺雷译，载《学术思想评论》（第八辑）页291—292，长春：吉林人民出版社，2002年。

中读到梅光迪给胡适的信件的全部内容，而不是仅从胡适抽离脉络的引用中了解他的意思。在1916年3月19日给胡适的信里，梅光迪说：“将来能稍输入西洋文学智识，而以新眼光评判固有文学，示将来者以津梁，于源足矣。……来书论宋元文学，甚启聩聩，文学革命自当从‘民间文学’（folk, popular poetry, spoken language, etc）入手，此无待言。惟非经一番大战争不可，骤言俚俗文学，必为旧派文家所讪笑攻击耳。但我辈正欢迎其讪笑攻击耳。”<sup>【7】</sup>从这封信不难看出，即使他后来极不赞成胡适的“文学革命”的主张，但在胡适酝酿“文学”和“语言”变革的早期，梅光迪自己就是一个热情的参与者，而且他与胡适也有同样的问题意识，认为“民间文学”（folk, popular poetry）和“口语”（spoken language）是推动“文学”和“语言”变革的动力。他声称之所以不轻易附和与认同一切“新潮流”，并非由于“守旧”，而是因为他“too sceptical, too indendent”。<sup>【8】</sup>

在这里，重要的不是胡适和梅光迪对待“新潮流”的态度孰对孰错，而是他们都将中国文学和语言改革放在一个国际——尤其是欧美——的语境里来讨论，这意味着“翻译”已经内在于他们的变革方案中。酒井直树把这种状态称之为“相对形象化图式”，他指出：“现代民族国家中的‘文学’制作方式，不可避免地被捆绑在这种相对形象化历史以及以此图式为根基的翻译‘实践系’之上……这样的相对形象化历史，是在一个民族想要模仿另一个民族形象的欲望，和他们想要通过主张自己的独特性显示与他民族区别的欲望同时觉醒的时候形成的。因此，从一开始，民族‘文学’的制作，就是或已经是和比较文学缠绕在一起的。民族文学就是比较文学”。<sup>【9】</sup>不管是对待文艺新潮的态度还是关于民族文学的构想，也许胡适和梅光迪在具体问题上多有分歧，却表现出相同的焦虑和渴望，一方面必然要在一个比较和翻译的框架中为变革寻求合法性，另一方面则期望民族语言、文学和文化在变革中能够摆脱附属地位，争取获得主体性。在这个意义上，胡适和梅光迪的分歧不在于中国要不要开展一场旨在变革的“新文化运动”，而在于采取何种途径、使用怎样手段来进行这场变革。他们彼此指责，无论“追慕新潮”还是“落后保守”，都意在强调对方变革方案的“依附性”，突出了自我的“主体性”诉求。

胡适和梅光迪这种共通的“跨国际”和“跨语际”的视野和由此



而来的主体性焦虑,当然和晚清以来的社会 and 知识转型密切相关。它表明任何对中国的论述已不再可能满足于单一的中国视角,而必须考虑到一个空间上更广阔、时间上更长远的,同时还在不断扩张的全球语境以及在这一语境下形成的现代民族国家的文化和身份认同。它凸显了中国自晚清以来至今可能仍未完全解决的困境:如何在“被现代化”的过程中,既向西方学习,又能够抗拒西方以建立中国的主体性。这一困境如此深刻地缠绕在将“翻译”内在化了的“白话文”之中,以至于鲁迅把“中国”生存与否的界限划定在“古文”与“白话”的分野上:“我们此后实在只有两条路:一是抱着古文而死掉,一是舍掉古文而生存”,<sup>【10】</sup>如果不希望“死掉”,那就需要用“白话”来言说“中国”,用鲁迅的话说,就是“我们要说现代的,自己的话;用活着的白话,将自己的思想,感情直白地说出来”,这种“言说”同样在“跨国际”和“跨语际”的语境中展开,但这一语境不仅指涉“中国”与“欧美”的关系,而且在西方殖民主义构造的世界关系中,将“中国”与其他殖民地相比较,“我们试想现在没有声音的民族是哪几种民族。我们可听到埃及人的声音?可听到安南,朝鲜的声音?印度除了泰戈尔,别的声音可还有?”正是意识到“发出声音”事关民族危亡,鲁迅才大声疾呼:“青年们先可以将中国变成一个有声的中国。大胆地说话,勇敢地行进,忘掉一切利害,推开了古人,将自己的真心的话发表出来。……只有真的声音,才能感动中国的人和世界的人;必须有了真的声音,才能和世界的人同在世界上生活。”引人注目的是鲁迅身处作为英国殖民地的香港发表上述言论,他用“真的声音”将“白话”与“青年”、与“中国”、与“世界”联系起来。如果说如何令无声的中国、无声的民众发声构成了鲁迅终生探究的难题,那么在这里“民众主体”的“言说”成为了追寻“民族主体”的前提,甚至可以进一步地断言,在鲁迅的构想中,正是“民众主体”用“真的声音”不断“言说”的实践创造了“民族主体”。

然而,这种言说实践始终处于“语言搏斗”的状态,不仅有“白话”和“古文”的争夺,“经验”与“语词”的紧张,而且必须保持“不得不”处在“翻译中”同时又“不能不”质疑“翻译前提”的姿态。但正是在紧张的搏斗中,殖民情境下的“民族文化”才能够获得“主体性”正如法农(Frantz Fanon)所言:“民族文化决不是一个民间故事,也不是一种认为能够发现人民的真实本性的抽象民粹主义。”

【10】

鲁迅:《无声的中国》,这是1927年2月16日在香港青年会的演讲稿,载《三闲集》页7—12,北京:人民文学出版社,1963年。以下引用该文,不再另外注明。

它决不是由那些无端行动的缺乏生气的残余物构成的,因为那些行动已变成越来越脱离人民群众的当下现实。一种民族文化是一个民族在描述和赞美这种行动并为之辩护的思想领域中做出的全部努力,通过这种努力,人民才将其创造出来并维系它的生存。因此不发达国家的民族文化应在这些国家所进行的争取自由的斗争的中心地带占有自己的位置。”<sup>【11】</sup>在法农对“民族文化”的构想中,同样包含着对“翻译”式中介的设定,既然“民族文化”不是一个物化了的过去,那么过去的“传统”则必然要经过若干个中间环节才能被带入到“现在”,这种现代对“传统”的“发明”,突出了“翻译”作为一种实践手段要求对历史提出不同的解读方案。

【11】

Frantz Fanon : *On National Culture*, In *The Wretched of the Earth*, p188, Penguin Book, 1990.

## 二 “翻译”之于思想史的意义：“主题化”与“主体化”

由于“白话文”已经将“翻译”内在化,所以现代中国的文学史和思想史老早就注意到“翻译”所发挥的作用。譬如胡适受到马丁·路德“以德文译‘旧约’‘新约’”之“伟业”的启发,于是将“白话文学史”的起点定位于以口语译佛经的时代,并且在后来回顾“五十年来之中国文学”时,他也特别重视“严复、林纾的翻译文章”,除了肯定“严复是介绍西洋近世思想的第一人,林纾是介绍西洋近世文学的第一人”,他更强调了严译和林译著作在新旧文学过渡期的标识性意义。<sup>【12】</sup>

【12】

参见胡适:《五十年来之中国文学》一文中的相关论述,载《胡适文存二集》卷2,亚东图书馆,1924年。

【13】

王汎森:《“思想资源”和“概念工具”——戊戌前后的几种日本因素》,《中国近代思想与学术的系谱》页150,石家庄:河北教育出版社,2001年。

如果说胡适还是在“比附”的意义上重视“翻译”的作用,那么当时“翻译”所带来的最直观效果则是大量的“新名词”的涌现,这些“新名词”不仅是晚清以来涌入国门的“新事物”、“新观念”和“新思想”在话语层面上的对应物,而且它们直接为中国现代思想的形成和发展提供了“概念工具”和“思想资源”。正如王汎森指出的:“在‘思想资源’和‘概念工具’没有重大改变之前,思想的种种变化,有点像‘鸟笼经济’,盘旋变化是可能的,出现一批特别优异独特的思想家也是可能的,但是变化创造的幅度和深度还是受到原有思想资源的限制,不太可能挣脱这个鸟笼而飞出一片全新的天地。”<sup>【13】</sup>为了更进一步说明自己的观点,王汎森专门探讨了“国家”、“国民”、“群”和“社会”这四个由“翻译”带来的晚清政治“新名词”和“新概念”,与梁启超“新史学”思想形成之间的关联。由于这些新名词和新概念的介入,开启了一个以国民的活动为主体的历

史探讨空间,以及一种对复数的而非单元的历史行动者的关怀。同时,在它的影响下,也形成了中国“有史”、“无史”的争论。倘若没有全新的异质思想因素的加入,在中国这样一个史学传统深厚的国家讨论“有史”、“无史”的问题根本是不可想像的。这意味着在“新名词”和“新概念”影响下的人们意识到历史似乎不应该是传统定义下的历史了,当时不分“无史”论者或是“有史”论者,他们最后都隐然认定历史应该是“民史”、“公史”和“社会史”,也即群体的历史,这对现代中国的史学发展产生了至关紧要的影响。<sup>【14】</sup>

通过反省现代思想史的“概念工具”,的确可以加深对“翻译”之于思想史意义的理解。但是这种反省方式的缺陷在于,它注重的是“翻译”所造成的“效果”(“新名词”和“新概念”)对于思想史的影响,并不关注“翻译”过程本身对塑造“新名词”和“新概念”的影响。譬如讨论“国家”、“国民”、“群”和“社会”等“新名词”和“新概念”对“新史学”思想的影响,是将这些概念作为已经成型的思想史“事实”接受下来,然后再来分析它们对“史学”变革造成的直接影响,完全忽略了这些概念是在一个复杂的翻译过程——往往是由“西方”途经“日本”辗转传译——中形成的。正是针对这种思想史研究的现实,刘禾相当尖锐地指出对“互译性”的忽略,是现代思想史写作的一个语言盲区。她认为应研究下列问题:“现代思想史的写作能否落实在语言和语言之间所建构的‘互译性’之初(如A语言中的某词何时开始等于B语言中的另一词),落实在语言与语言之间的相互碰撞、交融、冲突和翻译的历史过程中去研究?如果现代汉语本身即是这样一个过程的产物,现代思想史的写作亦然,那么,我们就不能不问:汉语和其他语言之间的所谓‘互译性’是如何历史地建构起来的?……这一系列意义之间的‘互译性’何时进入汉语写作?怎样进入的?它们对中国文化和西方文化(还有日本文化)之间的‘互解’的可能性——也包括‘误解’——产生过哪些重大的影响?它们对西方文化的诠释或翻译,以及反过来对中国文化的自我认识,造成了怎样的‘认识论’上的后果?”<sup>【15】</sup>

刘禾对“互译性”的重视使得她把“翻译”看作是一种“跨语际实践”(Translingual Practice),“我们或许更应该关注的是,在历史偶然性的关键时刻,西方和中国过去的思想资源究竟是怎样被引用、翻译、挪用和占有的,从而使被称为变化的事物得以产生,我们认为这种变化既不同于中国自身的过去,也不同于西方,但又与

【14】

参见王汎森:《晚清的政治概念与“新史学”》,《中国近代思想与学术的系谱》页165—196。

【15】

参见刘禾:《互译性:现代思想史写作中的一个语言盲区》,《语际书写——现代思想史写作批判纲要》页1—26,上海:上海三联书店,1999年。

【16】

刘禾：《跨语际实践——文学、民族文化与被译介的现代性（中国，1900—1937）》（*Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity China, 1900—1937*）页54，宋伟杰等译，北京：三联书店，2002年

【17】

王德威：《翻译现代性》，载《翻译与创作——中国近代翻译小说论》页277，王宏志编，北京：北京大学出版社，2000年。

两者有着深刻的联系”。<sup>【16】</sup>所谓“变化的事物”指的就是中国的“现代性”，而这种“现代性”在“跨语际实践”中首先被理解为一种“被翻译过来的‘现代性’”。“翻译”在这里不是一种价值的评判——譬如西方本源，中国派生——而是一个开放的领域：透过翻译而“创造”出来的新的词汇、意义、论述和再现形式等等，一方面塑造了中国的“现代性”，另一方面这一“创造”本身也是立足于本土经验的“现代性”之产物。它意味着一种对“翻译”更为宽泛和灵活的理解。我们知道“西学东渐”的过程就是一个不断“翻译”的过程，但“翻译”不仅指西学在不同语种中的传播和流布，而且更要关注西学是通过何种渠道，采取怎样的方式，被不同文化所认同、选择、重组和阐释的。因此，“翻译”不单是两种语言的交换，更是两种文化的交往，而且这种交往活动最终必须转换为一种文化内部的活动。王德威也曾讨论过翻译与晚清“现代”话语之间的关系，但他不限于一种语言翻译到另一种语言引起的局部问题，而是希望在超语言的层次，探讨译者如何将“西方的叙述模式、文体特质、感情语境和意识形态的概念‘移植’到中国来，……焦点集中于翻译怎样‘再’（不是‘改’）造出晚清作者和读者对现实的憧憬，从而构成了中国追寻‘现代’过程中最有趣的一面”。<sup>【17】</sup>“再造”与“改造”虽仅一字之差，却颇堪玩味，它突出的是在“翻译”中传统与现代的“化合”作用，类似于刘禾所重视的“变化的事物”。他们论述的层次略有差异，但都瞩目于翻译的“创造性”方面。

不过，在理论上“翻译”所具备的“创造性”要在现实中得以展开，还需要诸多条件的配合。在为《语言与翻译的政治》一书所写的“前言”中，孙歌认为蕴含在中国现代翻译研究与实践中的问题设定（problematic）是“翻译的政治在现代语境里是与中国的‘大政治’重合的，这就是说，它基本上是在单一文化框架内以‘引进’的方式进行运作的”。套用她在这篇文章中所使用的术语，中国现代翻译的研究与实践所奉行的是一种“单语”的原则，那就是引进外来的论述，使之迎合本土最易被接受的思维定势或主流意识形态，并透过此过程建构一个单一的“中国”的新文化传统。孙歌把林纾的翻译视之为“单语性”翻译的代表，认为这种单语性表现在林纾把对另一种语言的责任放到了谙熟该语言的人身上，而他仅靠自己的文言文功力依据原文的线索进行创造。林纾的不能算做“翻译”的“翻译”之所以获得如此重要的价值，除了某些特殊的因素，

很大程度上要归结为“单一的文化框架”的需求。<sup>【18】</sup>

孙歌把翻译的“单语性”看作是“为我所用地搬运内容到母语里来”，<sup>【19】</sup>却没有深究这种“单语性”是如何被历史地建构起来，也即为什么可以把“翻译”当作是“搬运”，搬运来的目的真的是“为我所用”，还是把搬运来的“东西”——自然是从西方来的——视为放之四海皆准的“真理”。在“翻译”中进行的是双重“去历史化”的工作：一方面把“西学”从特定的社会历史脉络上抽离出来，化身为普遍真理；另一方面则完全无视本土具体的社会历史语境，把“西学”当作是解决问题的最终权威。早在20世纪初，邓实已形容当时知识界的风气是“尊西人若帝天，是西籍若神圣”，尽管由于他的“国粹派”立场，可能会使人们觉得邓实的描述有点夸大其词，但历史学家普遍认为“西方理论代表普遍真理的观念”在1905—1911年间已经“深深地植根于中国知识分子的心中”。<sup>【20】</sup>这在某种程度上也就解释了“单语性”翻译盛行的原因了。

与翻译的“单语性”相对的，是孙歌推崇的以严复翻译为代表的翻译的“双语性”。所谓“双语性”，指的是翻译要“贴近原文因而感觉到举步维艰”，尽管严复的翻译是否能象征此种取向是一个需要讨论的问题，但他个人在“信”和“达雅”之间表现出来的进退两难至少暗示了这种理解的可能性。<sup>【21】</sup>事实上，严复在《天演论·译例言》中对“雅”的解释，并非如今天通行的理解般将之释作文字之美。他所说的“雅”，指的是运用汉代以前的句法和字法进行翻译：“故信、达而外，求其尔雅。此不仅期以行远已耳，实则精理微言，用汉以前字法、句法，则为达易；用近世利俗文字，则求达难。往往抑义就词，毫厘千里，审择于斯二者之间，夫固有所不得已也，岂钓奇哉？”<sup>【22】</sup>严复认为汉以前的古人已初步开展了认真的学术探讨，但“后人莫能竟其绪”。两千年来，士人们因屈从于利禄，只懂得抱残守阙，而不懂继古人之端绪开创新说。因此，只有“系于西学”才能认识古代学术的功用。由此推论，亦只有汉以前的字法和句法才能通达地翻译西学学理，而“为达即所以为信”，因此，以汉以前的雅言翻译西方学术作品亦即是力求信实的途径。正如汪晖所言，严复的翻译“几乎穷尽了中国古典的语汇，其中相当一部分如果不是由于这些西方典籍的翻译，几乎已经死亡。这是一个创造性的过程：西方的思想激活了汉语的古老语汇，而汉语的丰富内含改造了西方的概念”。<sup>【23】</sup>

【18】

参见孙歌：《语言与翻译的政治·前言》，载《语言与翻译的政治》页1—32，许宝强等编，北京：中央编译出版社，2001年。

【19】

孙歌：《语言与翻译的政治·前言》，载《语言与翻译的政治》页24。

【20】

余英时：《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》（香港），第6期（1991年8月），页23，邓实的话也转引自同页。另可参看罗志田：《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》，载《权势转移：近代中国的思想、社会与学术》，武汉：湖北人民出版社，1999年。

【21】

孙歌：《语言与翻译的政治·前言》，载《语言与翻译的政治》页24。

【22】

严复：《中国现代学术经典·严复卷》页10，欧阳哲生编，石家庄：河北教育出版社，1996年。

【23】

汪晖：《严复的三个世界》，载《学人》第十二辑页31，汪晖、陈平原、王守常主编，南京：江苏文艺出版社，1997年。

【24】

彭康:《“除掉”鲁迅的“除掉”》,转引自王宏志:《重释“信达雅”——二十世纪中国翻译研究》页43,上海:东方出版中心,1999年。

【25】

孙歌:《语言与翻译的政治·前言》,载《语言与翻译的政治》页24。

【26】

参见孙歌:《语言与翻译的政治·前言》中相关论述,载《语言与翻译的政治》页24—29。张历君则把鲁迅的“硬译”实践与本雅明的翻译理论相比较,认为鲁迅的翻译在另一种意义上具备“双重性”,“他的译作不但在直译的实践中推动着语言的实验,另外更在‘语言’下面保存了意义的层面。他的翻译虽然读来像‘地图’,但也确实如他所言:‘看惯地图的人,是只用眼睛就可以的’。意义依然能够被读解。可以说,鲁迅的翻译并置了意义传递和语言实验两个相互抵触的层面,而具备了双重阅读的可能性。如果在翻译中让意义从一个深渊跳到另一个深渊直到语言的无底深洞的荷尔德林是本雅明心目中的模范译人的话,那么,对于鲁迅来说,模范译者根本从未出现,因为所有译者都只能在现世的微妙的政治网络中精心制作他(她)们那具备‘双重’效果的翻译地图。”(张历君:《迈向纯粹的语言——以鲁迅的“硬译”实践重释本雅明的翻译论》,《中外文学》第3卷第7期(2001年12月))

【27】

汪晖在《人文话语与中国的现代性问题》一文中较早提出翻译的“主题化过程”,并且强调“当我们把语言的翻译过程作为现代文化活动的主要特征时,现代文化就只能在文化间的交往行为中进行解释了”。载《身份认同与公共文化》页368—384,陈清侨编,香港:牛津大学出版社,1997年。我在下文对汪晖《韦伯与中国现代性问题》的分析中还会涉及他对“翻译”的理解。

在这个意义上,翻译的“双语性”最集中地体现在“语言的搏斗”上。孙歌强调当鲁迅与新月派之间就“硬译”展开论争的时候,一些基本的翻译问题已经呈现出来了。30年代出现了大量经由“左翼”翻译——主要是音译——而生造出来的新词,如“奥伏赫变”(aufheben)、“意德沃罗基”(ideology)和“普罗列塔利亚”(proletariat)等,并且在“左翼”杂志上开辟专栏来解释这些新词。之所以出现这种采用“音译”,却又不厌其烦地用大段文字加以解释的现象,是因为“左翼”译者认定在中国文化中根本没有任何合适字词,能够充分把这些包含着对新的社会、历史和阶级关系认识的概念的全部意义充分表述出来。<sup>【24】</sup>尽管“左翼”译者在翻译中运用的语言策略与严复大相径庭,而且在很多问题上也和鲁迅发生了激烈论战,但就翻译“双语性”所带来的语言焦虑和语言搏斗,他们却有潜在的相通之处。所以孙歌认为在关于“硬译”的论争中,鲁迅以他咄咄逼人的论战姿态,“把翻译技术性论争巧妙地转变为政治性问题”。<sup>【25】</sup>尤为关键的是,不仅是鲁迅的翻译论述,而且在他的翻译实践中始终隐含着“翻译的政治与现实的政治关系之间不对等的关系”。孙歌举的例子是,1920年,鲁迅在中日交恶之际翻译了日本作家武者小路实笃的反战剧《一个青年的梦》,正可展示他如何透过翻译表达其对现实政治关系(或曰“大政治”)的微妙的拒绝态度。正是这种与现实政治的微妙关系,使鲁迅的译作获得了一种“双语性”。<sup>【26】</sup>

从严复到鲁迅,“翻译”的“双语性”往往体现在“翻译”的“双重历史性”上,即“翻译”通过语词的交换,将某一特定历史语境中的概念、范畴、话语以及它们所承载的思想,带入另一全新的语境中,并且依据这一语境的要求,重新解释它们的含义。这就是所谓翻译的“主题化”过程,也就是把西方语境中特定历史过程和特定文化思想转化为中国现代历史中的重要主题。由于西学的诸多重要思想经由翻译过程而被置于中国的历史和思想语境时,其意义发生了重要的变化,往往成为了现代中国文化思想中最富活力的因素,进而促成了中国现代思想“主体”的产生。<sup>【27】</sup>

当然,翻译“主题化”的过程并不必然带来思想的“主体性”,相反,需要在将“翻译”主题化的同时,努力催生出思想的主体。汪晖曾经分析了五四时期对“Humanism”一词的两种中文译法的思想史意义。《新青年》派将“Humanism”译为“人道主义”,而《学衡》

派则翻译为“人文主义”。前者被视为一个源于西方文艺复兴和启蒙运动的现代性概念,对它的阐释被植入到一种时间性的叙事模式中,中国与欧洲的差别被理解为先进与落后的关系,而这种关系的改变则是朝向人道主义所指明的未来方向;而后者则被理解为一个来自希腊和中国古典文化的反现代性概念,是在一种新的空间关系中来重新界定“人道主义”,这种对“人道主义”的空间化处理是对现代性的时间目的论的拒绝,也是对人道主义所体现的知识/权力关系的揭露。由此可见,同一个西方语词在主题化的过程中成为了两个相对的主题,这不仅与这两个概念具体指涉的欧洲历史中具体对象的差异有关,而且也与这两个概念的中国运用者对现代性的态度有关,也即需要经历“主题化”和“主体化”的双重转化。<sup>【28】</sup>

正如我在上文论述胡先骕和梅光迪的思想时指出的,《学衡》和“学衡”派的一个显著特点是它们相当自觉将“中国问题”纳入到全球视野中予以观照。刊登在《学衡》第三期上的《白璧德中西人文教育谈》(胡先骕译),是现代思想史上一篇应该引起足够重视的文献,它有助于我们理解《学衡》歧异多变的言论背后的内在理路。白璧德(Irving Babbitt)是在全球化的背景下直接针对“中国问题”进行言说。全球化一个重要的方面,就是每一种不同的制度性维度的背后存在着文化全球化的现象。早在1892年,一个美国评论家就曾写道,由于现代报纸的作用,某个边远乡村的居民对当时所发生的事件的知晓程度,超过了一百年前的一位首相。阅读某一份报纸的村民“自己就同时关心着发生在智利的革命,东非的丛林战争,中国北方的屠杀,和发生在俄国的饥荒”<sup>【29】</sup>。而1921年白璧德面对中国学生进行演讲,他更愿意在全球性的物质、经济交往过程中强调“文化”的重要性。白璧德举了一个例子:“即如欧战之结果,使棉价涨至每磅美金四角,美国南部黑人,以工价增长之故,致有力购制丝绸之汗衫,因之东京生丝之市场亦大发达”,得出结论:“盖以今日物质科学之发达,已使社会中发生古昔未见之事件,全世界已因之而得有物质与经济之接触”。但危机也接踵而来,“若人类以种种机械,联为一大团体,而同时精神上,乃有相离而背驰之趋向,其结果将何如?”因此“文化问题之重要,未有甚于今日者”。正是在这样的全球语境下,白璧德估量“今日在中国已开始之新旧之争”,他虽然明了相对抗的双方,“一方为迂腐陈旧之

【28】

参见汪晖在《人文话语与中国的现代性问题》一文中的相关论述,载《身份认同与公共文化》页371—377。

【29】

转引自黄平《从现代性到“第三条道路”——现代性札记之一》,载《视界》第1辑。

故习,一方为努力于建设进步、有组织、有能力之中国青年”,但他并不贸然认同于一方,而是再三告诫中国留学生,中国的文艺复兴运动万不能忽视伦理的一面,更不能成为假伦理。如果对今日西方流行的若干观念不加批评地予以接受的话,就很可能产生这样的结果:失去了过去伟大文明的精粹,却未得到西方真正的文明。白璧德希望有一条超越“新旧之争”的思路,“则在中国必将有一新孔教之运动,摆脱昔日一切学究虚文之结习,而为精神之建设”。<sup>【30】</sup>

【30】

白璧德:《白璧德中西人文教育谈》,胡先骕译,载《学衡》第3期。

《学衡》同人服膺于白璧德的学说,不仅在于彼此间明确的师承关系,更源于他们和老师一样在跨语际交往中发现中国的“新旧之争”蕴含着全球化的内容。而白璧德所持反省西方现代化的立场,特别是他在第一次世界大战结束后的背景下,将中国有效地纳入到反省过程中的立场,有助于《学衡》在“国粹”和“新知”之间找到沟通的渠道。尽管《学衡》从来没有否认过倡导“新文化”的必要性,但它对已经在中国本土现实展开的“新文化”,采取了一种追根溯源的态度,进化论、“绝对之鬼”、唯功利和唯科学……这些“罪名”从国际方面理解,无一不能成立,甚至可以说深具远见卓识。不过,这种批评还原到中国本土,却未必能动摇“新文化”的合法性。因为在“新文化”形成的过程,确实有极明确的西方文化的来源,甚至其不容置疑的权威性也在很大程度上取决这一来源。但是,我们同时必须意识到,西方的思想、文化观念进入中国存在着一个“翻译”的过程,而这个过程极有可能把西方历史中的特定历史过程和特定思想内容,转化为中国现代历史中的重要主题。这提醒我们注意在“主题化”中,原来的语词经由“翻译”发生的变化:通过“理论旅行”,挣脱了固有语境的制约,成为中国现代社会和思想中充满活力的因素。《学衡》对此并未清醒地认识。在这个意义上,它对“新文化”的批评没有去除“新旧之争”的本土压力,《学衡》只不过以另一种特殊的方式再次汇入到那个“主题化”的过程之中。这意味着常常被当作“保守派”的《学衡》,其实相当“现代”,不仅因为他们极力倡导的“国粹”(nationality)本来就是“现代民族国家”规划的产物,也不单由于他们自觉地在“世界”与“中国”的“互文”关系中来理解文化和思想问题,更重要的是《学衡》对“现代性”的批判依然是以现代性的时间目的论为前提的。所以,他们虽然可以将《新青年》的“人道主义”论述加以空间化,却还是在一种



类似于“进化论”的框架中——“人文主义”是比“人道主义”更“新”的西方思潮——将其倡导的“人文主义”论述视为绝对和普遍的价值。

在具有开端意义的五四时期,《新青年》和《学衡》围绕“Humanism”一词的翻译所展开的思想纷争,可以看作是中国现代思想形态的一个典型缩影。甚至统治意识形态的某种调整也会透过对同一词语的不同翻译表现出来,一个经常被人们提起的例子,是作为当代中国文艺的指导性文献《党的组织和党的文学》(列宁著)在20世纪80年代初突然被更名为《党的组织与党的出版物》,中共中央编译局特别在《红旗》杂志上发表文章,详尽说明为什么在翻译上要将“党的文学”更名为“党的出版物”的理由。<sup>【31】</sup>其实按照俄语原文,对应的翻译可以有“文学、文献、出版物”等多种选择。但在俄国革命的特定语境下,列宁强调的确实是“党的文学”,因为他针对普列汉诺夫对高尔基《母亲》的批评。普列汉诺夫认为这部小说的宣传意味过于明显,而列宁则要求文学创作必须具有公开的阶级性:“文学事业应当成为一个统一的、伟大的社会民主主义机器的齿轮和螺丝钉”,他指出文学创作不可能不偏不倚,“资产阶级作家的自由,不过是戴着假面具的对于钱袋的依赖!……打倒无党性的文学家”,革命所需要的是“真正自由的、多样化的、和工人阶级运动密不可分的文学”。<sup>【32】</sup>但必须引起注意的是列宁在“文学”一词前面加的限定语“党的”,他的这些话并非针对一切文学艺术而言。按照特里·伊格尔顿(Terry Eagleton)的解释,列宁在写这篇文章时,布尔什维克党正在发展成一个群众组织,需要加强内部的纪律,所以列宁想的不是小说而是党的理论著作,他心目中指的是托洛茨基、普列汉诺夫和巴尔沃斯,认为知识分子必须遵循党的路线。<sup>【33】</sup>所以将“党的文学”改译为“党的出版物”似乎更能体现列宁的原意。不过考虑到列宁的“党的文学”一词与中国左翼文学历史密切相关的渊源,<sup>【34】</sup>这次在中国语境中的改译,主要不是着眼于翻译是否准确,而是涉及主流意识形态文艺政策的重大调整,它意味一种与左翼立场相区别的新的对文学的理解逐步确立起来:“现有的中译文中都译作‘党的文学’,这一提法就容易使人误认为文学这一社会文化现象是党的附属物”。<sup>【35】</sup>

由此看来,“翻译”作为现代中国思想“主体”形成的技术,不仅成为思考中国问题的参照,而且构造了思考的前提,甚至直接导致

【31】中共中央编译局:《〈党的组织和党的出版物〉的中译文为什么需要修改?》,载《红旗》1982年11月22期。

【32】参见列宁:《党的组织与党的出版物》,《列宁论文学与艺术》页66—72,中国社会科学院文学研究所文学理论研究室编,北京:人民文学出版社,1983年。

【33】参见特里·伊格尔顿(Terry Eagleton):《马克思主义与文学批评》页45以下的论述,文宝译,北京:人民文学出版社,1980年。

【34】1926年12月《中国青年》6卷19号上,刘一声最早翻译了列宁的《党的组织与党的文学》,译为《党的出版物与文学》。1930年2月《拓荒者》1卷2号上,冯雪峰以《论新兴文学》为题重新翻译了这篇文章,产生了广泛影响。瞿秋白在翻译列宁论托尔斯泰的两篇译文的附注中征引列宁的《党的组织与党的文学》时,将它翻译为《党的组织与党的文学》,并且将“党的文学原则”以经典论述的名义确定了下来,这一翻译在现代成为了经典性的翻译。它也成为了后来毛泽东《在延安文艺座谈会上的讲话》的重要理论依据。参见旷新年:《文学的重新定义》,载左岸会馆:<http://www.eduww.com/lilc/>

【35】中共中央编译局:《〈党的组织和党的出版物〉的中译文为什么需要修改?》,《红旗》1982年11月22期。

【36】

对80年代“翻译热”的研究,可以参见王晓明:《翻译的政治——从一个侧面看1980年代的翻译运动》,载《半张脸的神话》,桂林:广西师范大学出版社,2003。更详尽同时也更侧重于文学领域的研究,请参见赵稀方:《翻译与新时期话语实践》,北京:中国社会科学出版社,2003。

【37】

张旭东、薛毅:《批评与历史经验》,载张旭东:《批评的踪迹》页6,北京:三联书店,2003。

【38】

甘阳:《关于研究美国宪法的一封信》(2001年8月),载《现代政治与自然——“思想与社会”论丛第三辑》页470—471,上海:上海人民出版社,2003。

了思想的讨论、分歧与论争。张旭东在一次和友人的对话中把这种与“翻译”深刻纠缠在一起的思想状况称之为中国人的“西学想像”,说这是一种“想像”,并不意味着可以轻率站在所谓西学本原的立场上指责中国人“搞错了”,而是首先要理解“想像”的真实性和历史性。譬如80年代的“翻译热”确有不少粗疏甚至错漏之处,但却不能完全忽视“误读”背后的整体性问题意识的存在,正是这种问题意识贯通了“翻译”的“主题”与“主体”。<sup>【36】</sup>在这个意义上,所谓“现代中国的‘翻译过来的现代性’并不是要把西方学说和理论的每一个局部都视为具有天然的客观真理性,而是要通过这些后天的、人工的、没有‘起源’性质的规定性把自身历史经验的总体性重新勾勒出来”。但同时也不难发现,“西学想像”的问题在于“中国对西方理论的学习和借用往往并没有深入到它们和它们自身背后的预设性的知识之间的关联。这种关联归根到底是历史性的,所以能否深入他人的历史性问题,实际上取决于我们自己对自身的历史性问题清晰到什么程度。西方理论的合理性、正当性和理论意义不在于它的符号和文本在抽象理论和形式理论的意义收集了很多,而在于它和自身的历史问题之间的关系,它和历史现实是结合在一起的,它的背后有一套价值论述。它为了解决具体生活世界的危机服务。”<sup>【37】</sup>既然现代中国的“翻译”一直存在着“单语性”取向和“双语性”取向之间的矛盾,那么与此对应,在“西学想像”中同样保持着将“西学”意识形态化为普遍真理的趋势与把“西学”带入真实的历史情境的趋势之间的紧张。这一种紧张关系在1990年代以来的中国思想演变中表现得尤为突出,几乎所有重要的思想问题的讨论都与对“西学”的理解密切相关。甘阳在给友人的一封信中相当坦率地承认:“(现在)中国人的所有参照都是西方,但问题恰恰在于中国人了解的西方大多数都是靠不住的东西,是非常单薄抽象的一些教条,大多是‘意识形态化的所谓西方’。事实上现在中国学界的一个很大问题是常常不知道人家到底在辩论什么,因为不知道人家到底在想什么问题。……我们中国人今天如果要思考‘中国今后’的问题,最要紧的是要摆脱丝克拉所说的那种‘意识形态化的所谓西方’,要全面重新研究西方,尽可能真切地了解西方思想和社会的复杂层面。我事实上认为90年代以来我和国内许多老朋友的分歧都与此有关。”<sup>【38】</sup>需要补充的是,这种源于对“西学”理解不同的分歧并不仅仅源于知识和学术的兴

趣,而更多地建立在当代中国现实对思想与理论的直接刺激上。

### 三 “翻译”开放的思想论域:现代性及其相关问题意识 ——以“韦伯翻译”为中心的考察

尽管与“翻译”密切相关的中国人的“西学想像”一直存在着“单语性”与“双语性”之间的紧张,但这种紧张关系的呈现方式却往往与时代的氛围和现实的变化联系在一起。譬如在与“思想解放运动”互为表里的1980年代“翻译热”中,当时出版的翻译著作颇多不合规范之处——编译和摘译盛行;随意删去注释和参考书目;不注明原作的版本和出版时间;搬用台湾或20、30年代的陈旧译本,等等——但这些问题并没有引起太多的争议,不仅是因为那时候学风粗疏浮躁,不如今天那么讲究“学术规范”,而是在更大的使命感和整体性问题意识面前,这些所谓“学术规范”的问题根本就不成其为“问题”。正如王晓明指出的,1980年代的思想文化著作的翻译者们“既不是从官方意识形态的需要出发,也不像1990年代许多人所主张的,从专业和学术建设的需要出发,而是从当时整个社会的思想和文化变革的需要出发,从他们对于自身作为知识分子的社会和历史使命的理解出发,投身到大规模的翻译活动的组织工作中去。对于他们而言,这绝非技术性的工作,也不是学术性的工作,而更是一项思想性的工作,一项精神启蒙的工作”。<sup>【39】</sup>出于这样一种对于翻译的理解,80年代的翻译者们很容易自比于前贤:“梁启超曾言:‘今日之中国欲自强,第一策,当以译书为第一事’。此语今日或仍未过时”,而且表现出比前辈更大的魄力:“我们深信,随着中国学人对世界学术文化的了解日益深入,当代中国学术文化的创造性大发展当不会为期太远了。”<sup>【40】</sup>

问题在于1980年代的翻译者对于他们从事的事业何以能够拥有如此巨大的自信与魄力?这种自信和魄力的源泉自然不可能完全来自于个人,而应该归宿于时代某个共通的母题,某种可以称之为“永恒”的方向和目标。这正是福柯(Michel Foucault)所分析的“现代性”态度:“一种与现时性发生关联的模式,一种由某些人作出的自愿选择,总之,是一种思考、感觉乃至行为举止的方式,它处处体现出某种归属关系,并将自身表现为一项任务”,这种态度使得个人的存在和工作的意义同他所处的特定时刻(即“现代”)相联系,而这种联系与对整体历史及其通向特定目标之过程的反思

#### 【39】

王晓明:《翻译的政治——从一个侧面看1980年代的翻译运动》,载《半张脸的神话》页307。

#### 【40】

以上引文出自“文化:中国与世界”编委会为北京三联书店出版的《现代西方学术文库》所写的《总序》。这套丛书中1990年以前出版的每一册都刊登了这篇《总序》,可以在某种程度上把它看作是1980年代“翻译热”的宣言。

具有内在关联。因此个人藉由“现代”获得了某种归宿感,一定和未来的“乌托邦”想像密切相关。福柯引波德莱尔为例,说明“要成为现代的,并不在于认识并接受这种无休止的运动,而是在于针对这一运动采取某种特定态度。存在某种永恒的东西,它既不是在现在时刻之外,也不是在现在之后,而是在现在之中。正是在对这永恒之物的重新捕捉之中,体现出审慎从容、不易屈服的态度。现代性不同于时尚,后者只限于对时间的流逝念念不忘;现代性是这样一种态度,它促成人们把握现时中‘英雄’的一面。现代性并不是对于短暂飞逝的现在的敏感,而是将现在‘英雄化’的意志”。<sup>【41】</sup>不过,与波德莱尔那种“对现在反讽式的英雄化”不同的是,80年代的翻译者体现出了正剧式的英雄气概,他们的“乌托邦”想像与“现代化”叙述密不可分,并将其视为认识现实的先在前提和展望未来的美好远景,正是这种确信给他们带来了少有的信心和魄力。

历史地看,80年代以来中国大陆人文学术的复兴和“现代化”叙述的重现活力密切相关。张旭东在他的英文著作《改革时代的中国现代主义》(*Chinese Modernism in The Ear of Reforms*)中,令人信服地论述了80年代的一系列思想、文化讨论如何内在地依赖于这一叙述提供的理论前提,又如何再生产出它的被视为真理性的内容。<sup>【42】</sup>应该强调的是,将“现代化”叙述作为当代中国思想的基本范式,在80年代有其历史的必然性,它呼应着整个社会亢奋的追求,以独特的方式参与到具体社会目标的建构中,因此也就具备了某种意识形态的效果。马克思在《德意志意识形态》中曾把意识形态与形而上学相提并论,他认为形而上学同伦理道德(也即意识形态的其他形式)一样没有历史。阿尔都塞指出:“如果我能够提出一套关于意识形态一般的理论方案,并且如果这套理论正是关于各种意识形态的理论必须依赖的一个原理的话,那么就需要提出一个带有悖论色彩的命题,我可以把它表达为:意识形态没有历史。”<sup>【43】</sup>这意味着80年代思想必须立足于一些不证自明的前提之上,比如传统与现代的二元对立、把“现代化”当作普遍性的目标、对发展规律的迷信以及本质论的理解……等等。不过,这一切并不能仅仅当作负面因素来看待,80年代许多重大的学术成果包括翻译成果正是依赖这些前提才得以成形,借以表达。即使从“反思性”的角度来回顾这段历史,也必须强调它内在的巨大历史合理性:“在80年代,中国人读西学虽然还是粗放型的,很多西学

【41】

M. Foucault: *What is Enlightenment?*

Trans. By Catherine Porter, in M. Foucault, *Ethics: Subjectivity and Truth*, pp. 303—319, Paul Rabinow ed. The New Press, 1997.

【42】

参见张旭东:《改革时代的中国现代主义·前言·导论》,潘琴译,《学术思想评论》第九辑,贺照田主编,长春:吉林人民出版社,2003年。

【43】

路易·阿尔都塞(Louis Althusser):《意识形态和意识形态国家机器(研究笔记)》,孟登迎译,载《哲学与政治:阿尔都塞读本》页349—350,陈越编,长春:吉林人民出版社,2003年。

内部的脉络也没搞清楚,但对西方的误读背后有一个整体性的中国气的理想;这个理想本身可能很幼稚,比如说‘现代化’、‘走向未来’、‘走向世界’等等,但它却来自对一个自主性生活世界整体的想像。”<sup>【44】</sup>

但是,对未来的美好想像终究抵挡不住严峻的现实条件,80年代末巨大的历史“震惊”尚未平复,90年代接踵而来的市场化大潮更猛烈地拍打、冲刷着人们既定的思想、伦理和感情底线。面对“现代化”在现实中展露出来的“粗鄙”面貌,80年代将“态度的同一性”建立在“现代化”叙述之上的知识分子们,在经过短暂而苦闷的“失语”之后,希望重新找到言说社会的方式,他们中有的坚持“现代化”叙述的真理性,即使发现社会由此要付出惨重的代价,也认为这是“必要的丧失”,并寄希望于将来所谓的“纠错”机制予以补偿;有的高举“道德理想主义”的大旗,严厉谴责市场化带来的无聊和堕落,呼吁重建“人文精神”;还有的则期望在对更复杂的历史和现实情景的把握中建立反思的视野,由于“现代化”叙述在现实和理论两个层面建立起了自己的合法性,反思若要深化,就不能不对“现代化”叙述的“不证自明性”提出深刻的质疑。正是在这样的背景下,“中国的现代性问题”作为一个与已经普遍化和自然化了的“现代化”叙述相互竞争的话语浮出水面,它不是把“现代”——以及由此衍生的各种“现代化”和“现代性”论述——作为给定的现实和既定的目标无条件地接受下来,而是力图将“现代”作为一个正在展开的过程予以“问题化”和“历史化”,正如汪晖指出的:“中国的现代历史是被现代性的历史叙事笼罩的历史,传统主义、后现代主义和启蒙主义对现代性的批评或坚持,都是以现代性的历史叙事为前提的。因此,在讨论中国的现代问题时,需要重建更为复杂的历史叙事。传统/现代、中国/西方的二分法是中国现代历史中的持久主题,也是中国现代历史叙事的基本框架。”而他希望做的是,在一种新的历史叙事中,“只是将它们作为主题来处理,而拒绝将之作为历史叙事的基本框架”。<sup>【45】</sup>

如何才能“新的历史叙事”中将“现代”作为“主题”来处理呢?这就必须把“现代”从一套先定的规范转化为具体的过程,由毋庸置疑的目标转变为具体时空的实践。“现代”作为把“中国”带入“世界史”的历史过程,它既在中国之内,又在中国之外,处于一种中西“文化间性”的状态:“中国的现代性问题不能仅仅在中国的

【44】

张旭东、薛毅:《批评与历史经验》,载张旭东:《批评的踪迹》页5。

【45】

汪晖:《汪晖自选集·自序》,《汪晖自选集》页4—5,桂林:广西师范大学出版社,1997年。

【46】

汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《学人》第6辑页418。汪晖、陈平原、王守常主编，南京：江苏人民出版社，1994年。

【47】

汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《学人》第6辑页420。

【48】

详细的讨论可以参看汪晖：《当代中国的思想状况与现代性问题》，《文艺争鸣》1998年第6期。

【49】

参见汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，载《学人》第6辑，后收入《汪晖自选集》。一般认为，这篇文章是90年代思想界研究“范式”转型的重要标识之一。

【50】

《必要的沉默——关于学术史与学术规范的随想》是汪晖在《学人》出版6辑以后所写的一篇随感性文章。在这篇文章中他作为学术史和学术规范讨论的最早参与者，对“学术规范”正在成为某种拒绝与社会、政治沟通的专业化学院原则表示了深刻的忧虑。参见汪晖：《旧影与新知》页127—129，沈阳：辽宁教育出版社，1996年。并非巧合的是，在《学人》第6辑上，汪晖发表了《韦伯与中国的现代性问题》一文。

【51】

汪晖：《预言与危机——中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，载《文学评论》1989年第3期、第4期。

单一语境中研究，也不能以西方文化为规范进行排他性的分析，因为这是一个涉及文化间的交往行为的过程。”<sup>【46】</sup>只有对这种状态的自觉，才能使针对“现代性”问题的讨论既不“否认中国现代性发生的被动性，但却同时承认中国现代性发生过程中的文化主动性因素”。<sup>【47】</sup>如果说90年代以来中国思想界最重要的变化之一是“现代性”问题逐渐取代“现代化”叙述成为主导性话语，<sup>【48】</sup>很显然这一话语更迭没有局限在中国思想的内部，这就和所谓“传统主义”区别开来了，当然更不是简单地来自于外来思想的移植，它又与把“后现代”作为西方思想新潮来追逐的所谓“后学”划清了界限。“现代性”问题纠缠在中、西文化和语言共同体之间的互动关系中，要充分理解这一历史过程，则不能不把“翻译”当作内在于这一过程的“媒介”、“框架”甚至是“关键问题”予以把握。和中国现代思想变迁的轨迹相类似，这一“西学想像”的过程同样保持着将“西学”意识形态化为普遍真理的趋势与把“西学”带入真实的历史情境的趋势之间的紧张，90年代思想的“主体性”就是这样透过翻译的“主题化”得以实现的。

所以，今天的人们也许会奇怪汪晖一篇讨论中国现代性问题的文章，为什么要大谈马克斯·韦伯(Max Weber)，<sup>【49】</sup>但如果了解了有意将现代性问题放在广义的“翻译”过程中予以讨论的“方法意识”，以及故意挑战80年代以来盛行的“现代化”叙述的“问题意识”，那么这篇文章某些看起来难以理解的地方就变得顺理成章了。

不妨将汪晖在80年代晚期写的几篇重要文章和《韦伯与中国的现代性》作一个粗略的比较，或许更能了解这篇文章在他所谓“必要的沉默”之后的特殊意义。<sup>【50】</sup>1989年在《文学评论》上分两期连载汪晖的《预言与危机——中国现代历史中的“五四”启蒙运动》，是纪念五四运动七十周年最有分量的一篇文章。<sup>【51】</sup>文章用“态度的同一性”的解说避免了对“五四”作单一面向的决定论理解，进而分殊意识层面的若干悖论式的存在，指出“五四”启蒙自我瓦解的趋势。但在这一系列精彩的论述背后，却隐含着更后设的比较框架，即由卡西尔的《启蒙哲学》提供的欧洲启蒙运动的历史图景。后者作为先在的某种“典范”，对论述对象的潜在制约作用是显而易见的。可在《韦伯与中国的现代性》中，韦伯既是他的思想资源，也是他的讨论对象，由此牵涉到的中国和西方的关

系,不再是简单的比较和先在的框架,而是更为复杂的“文化间性”和“文化间的交往”。这一交往过程的展开,意味着支配中国现代历史叙事的那些毋庸置疑、无须论证的概念和范畴,必须重新被历史化,比如这篇文章对“现代”作的词源学考察,以及汪晖正在研究的“公”、“群”、“个人”、“国家”、“社会”、“科学”、“进步”、“社会主义”和“革命”等等构成中国现代世界观的核心观念。这一研究趋向自然是90年代学术反思的产物,但和80年代也有千丝万缕的联系。在产生过很大影响的《鲁迅研究的历史批判》一文中,汪晖指出未经论证的一系列普泛性范畴成为了讨论鲁迅问题的先定前提,是导致鲁迅研究意识形态化的重要原因。<sup>【52】</sup>这种论断显然和他后来孜孜于对关键词的考索有着内在的一致性。

回到《韦伯与中国的现代性》,文本中“韦伯”的出现似乎不像“五四”或“鲁迅”之类与中国现代思想文化密切相关的符号那样先声夺人,而是出于某种偶然的机缘——汪晖阅读了刚刚翻译成中文出版的韦伯有关中国宗教的著作《儒教与道教》——然而他的阅读感受却把问题带到了围绕着“韦伯”的一系列概念、范畴、知识和理论历史性追问中,“如果说现代思想从两个方向——即批判理论的方向和现代化理论的方向——上发展了韦伯理论的话,那末很显然,在中国研究的领域里,对韦伯的利用主要在后一方面”,在《儒教和道教》中,完全不能“发现他对理性化过程所作的悲观主义的预见。恰恰相反,理性和理性化成为描述和诊断中国社会问题的基本规范”。<sup>【53】</sup>

为什么现代中国对“韦伯”的利用仅仅局限在“现代化理论”这方面呢?要回答这个问题,就必须重构中国接受韦伯的历史语境,用汪晖的话来说,也即要“说明隐藏在韦伯社会学的基本范畴背后的历史性,以及这种历史性如何限制了这些范畴对中国问题进行分析 and 诊断的能力”。<sup>【54】</sup>那么如何来说明这种“历史性”呢?“翻译”在其中所起的作用自然不可小视。在汪晖的“历史性”追问中,“韦伯”与“中国现代性问题”的相关性不是被静态地描述,而是在一种复杂的相互关系中展示出来:一方面,“现代化”叙事用社会学的功能主义重构了韦伯学说的基本主题,切断了现代性与西方理性主义以及启蒙所提供的最终目标的内在联系,使西方社会中的所谓理性化过程成为一种普遍适用的社会指标;另一方面,“现代化”叙事摇身一变成为普遍主义的抽象价值、规范和指标,却依然

【52】

汪晖:《鲁迅研究的历史批判》,载《文学评论》1989年6期。

【53】

汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,《学人》第6辑页382。

【54】

汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,《学人》第6辑页383。

使用“韦伯式”的概念和术语如理性化、价值中立和责任伦理等,来分析、描绘和建构非西方地区如中国的社会性质与状况。因此,这一叙事在某种程度上还是透过“韦伯”——既包括韦伯式的术语,也包括韦伯式的问题——决定了中国研究的基本前提和历史想像方式。<sup>[55]</sup>这种复杂的互动关系必然要通过“翻译”才得以完成。因为有了“翻译”所发挥的作用,人们不再把“韦伯学说”当作与现代中国“风马牛不相及”的德国思想,而是将其视为一种在跨历史和跨语境中不断被阐释和建构的理论,也就是一种始终处于“翻译”和“旅行”状态的理论。离开了对这种“翻译”与“旅行”状态的把握,就无法准确地诊断中国现代社会自身的问题何在。

【55】

参见汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,《学人》第6辑页406以下的论述。

【56】

丸山真男:《评贝拉的〈德川宗教〉》,载贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》(Tokugawa Religion: The Cultural Root of Modern Japan)页262—263,王晓山等译,北京,三联书店,1998年。

【57】

丸山真男:《评贝拉的〈德川宗教〉》,载贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》页262。

【58】

丸山真男:《评贝拉的〈德川宗教〉》,载贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》页263。

【59】

贝拉:《学者丸山真男与友人丸山真男》,转引自孙歌:《丸山真男的两难之境》,载丸山真男:《日本政治思想史研究》页2注1,北京:三联书店,2000年。

正如日本学者丸山真男在评价贝拉(Robert Bellah)《德川宗教:现代日本的文化渊源》这部深受“韦伯问题”影响的著作时所说:“马克斯·韦伯的宗教社会学研究,尽管其《儒教与道教》一文受到资料上等等各种限制,但对中国,不,对亚洲的社会文化的研究者来说,今天仍未失去其经典著作的地位。”<sup>[56]</sup>他把第二次世界大战之后美国学者的日本研究区分为“历史主义”和“方法主义”两种类型,并且将贝拉的著作定位为“方法主义”,指出“像贝拉的这部著作,其课题意识的妥当性和分析上的概念构架的有效性对整个研究的价值,则具有致命的重要性……贯穿于这种高度的方法意识中的研究,就要评价将其‘方法’整个相乘的结果。因而,成功与失败之差距势必会拉得非常大”。<sup>[57]</sup>正是在这个意义上,丸山真男肯定韦伯的《儒教与道教》“是方法意识之研究成功的最明显的例子”<sup>[58]</sup>,言下之意当然是贝拉的《德川宗教》还不能算一部在“方法意识”上非常成功的著作。他之所以要在韦伯的“方法意识”和贝拉的“方法意识”之间分出高下,是因为意识到美国式的现代化理论充满了傲慢与偏见——后来贝拉自己也承认《德川宗教》表现出来的“使日本的独特性服从于普遍性理论”的倾向让丸山真男感到不满<sup>[59]</sup>。丸山真男对贝拉的质疑主要集中在“理论预设”与“历史事实”的关系上,认为他在这个问题上“露出了破绽”,而要对这个破绽追根溯源,“还得归根于对作者所依据的帕森斯理论的有关对象的妥当性,也既不是在人与群体的整个交往关系的情况下形成了作用关系的各种维度纵横交错的复杂的关系网——以这一美国社会的结构为范型(并不意味理想化)而提炼出的理论和范畴适用于德川社会的妥当性的问题……在此的中心疑问是,作者所导



出的宗教理性化与政治、经济理性化的内在关系是否果真从作者的图式中得出了必然的、根本意义上的结论呢？反过来讲，以作者的‘方法’为前提，是否能从德川社会的价值系统中引出与作者不同的意义呢？也就是说，这种问题的实质性就体现在具体运用‘理性化’概念的混乱上”。<sup>【60】</sup>宗教理性化与政治、经济理性化的内在关系是一个典型的“韦伯问题”，但丸山真男并没有将贝拉的失误简单地归之于“韦伯”，而是把韦伯学说和对韦伯“理性化”概念的混乱运用区别开来了。具体而言，在丸山真男看来，贝拉接受的“韦伯”是经过他的老师帕森斯(T. Parsons)改造和翻译过的“韦伯”，也即所谓“韦伯→帕森斯的规定”，是对韦伯思想逻辑的“严重误用”。<sup>【61】</sup>

丸山真男用“→”将“韦伯”和“帕森斯化了的韦伯”区分开来，而贝拉对这种区分也有相当的自觉，只不过他完全从正面来理解帕森斯对韦伯的“翻译”。贝拉在1985年为《德川宗教》的平装本写的前言中回忆道：“我的导师帕森斯是一位重要的现代理论家，这要部分归因于他对马克斯·韦伯——一位比较大多数理论家的思想要复杂和敏锐得多的理论家——思想的长期潜心研究，然而，正如美国的精神分析家创造了乐观的弗洛伊德一样，帕森斯则创造了乐观的韦伯。帕森斯对现代化过程的理解跟韦伯一样，都是将其视为理性化的一个过程，该过程不会像韦伯所坚信的那样，将社会毫无慈悲地引入铁笼里。帕森斯认为，理性化的正常过程会导致一个完善社会的诞生。”<sup>【62】</sup>在西方现代思想史上，韦伯由于对现代化后果的悲观估计，始终是以现代性批判者的形象出现，他认为：“启蒙思想家的希望和期待都是痛苦且令人啼笑皆非的幻想。他们在科学的发展、理性和全人类的解放之间维系着一种牢不可破的必然联系。但是一旦人们揭示并理解了它的本质，就会发现，启蒙运动留给人们的是……为特定目的服务的、工具主义理性思维的胜利。这种理性思维形式影响并感染了社会和文化生活的各个领域，包括经济结构、法律、政府行政管理，甚至艺术。它的发展并没有将全人类的解放落到实处，反而创造了一个人们无法逃脱的官僚主义理性的‘铁笼’。”<sup>【63】</sup>而帕森斯对“韦伯”的乐观化，来源于他不同于韦伯的“现代化”信念：“现代化就是创造出一切优秀事物的过程，如民主、富裕——简而言之即一个美好的社会，就如同我们的社会一样。”

【60】

丸山真男：《评贝拉的〈德川宗教〉》，载贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》页291。

【61】

参见丸山真男：《评贝拉的〈德川宗教〉》，贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》页291以下的论述。

【62】

贝拉：《德川宗教：现代日本的文化渊源》页6。

【63】

R. Bernstein (ed.) *Habermas and Modernity*, P5, Oxford, 1985年。

这恐怕是全部现代化观念的一个重要内涵吧。即使美国和其他少数“先进的工业社会”还没有成为完善的社会,但它们已如此明显地走到了朝这一方向发展的前面,并向所有其他社会指明了发展的方向,就像它们实现现代化一样。<sup>【64】</sup>正是出于这种对现代化的理解,美国的现代化理论才能成为一般社会发展所必须经历的中立与普遍的模式。帕森斯在分析韦伯的《儒教与道教》时,运用了“普遍主义”和“特殊主义”这一组对比的概念,来归纳韦伯对儒家伦理和西方基督教新教伦理所作的比较,认为前者讲究私人关系,受限于特殊群体的结构的束缚,划分对内道德和对外道德,是一种特殊主义的伦理;而后者则打破了这种道德的二元论,私人关系不再起作用,把自家人、邻居和陌生人等同对待,所以是一种普遍主义的伦理。帕森斯强调韦伯反复指出:“如果没有这种普遍主义,就很难理解现代经济制度是怎样才能运转的。因为,诸如信守合同、保证货物质量之类的商业联系,都必须基于最根本的信任,而这种信任就是以道德的普遍主义为依据的。”<sup>【65】</sup>实际上,韦伯并没有用直接使用“普遍主义”和“特殊主义”这组对比的概念来分析两种不同的宗教伦理。<sup>【66】</sup>帕森斯在修辞上有意的强化,目的自然是为了突出西方宗教伦理的普遍性,进而将其作为描述和衡量社会平衡随时间变换发展的五项“模式变项”(pattern variables)中的重要一项。所谓“模式变项”,是帕森斯提出的一组被扩展的二元对立图式,他认为以此为工具,就可以用衡量进步的指标来处理复杂的社会关系,其方法是首先判断这个社会是强调普遍主义还是特殊主义,重视成就还是天赋,是自我取向还是集体取向,角色是专一的还是弥散的,是情感性的关系还是与情感无涉的关系。<sup>【67】</sup>透过这组“模式变项”,帕森斯进一步强化了“传统”历史条件和“现代”历史条件的二分法,把产生于西方特殊历史过程中的“现代化”转化为抽象的、普遍适用的社会发展指标和中立的、相互联系的社会过程。

与韦伯对现代化后果不断哀叹的态度截然相反,贝拉高度赞扬经帕森斯转化的美国“现代化理论”,称之为“启蒙信仰正处在发展中的迟生婴儿”<sup>【68】</sup>。使之发出溢美之词的原因是,他把法西斯主义和共产主义当作现代化“正常”过程中的一种“病态”或畸形现象的同时,将美国式“现代化”模式视为人类社会发展的必由之路。<sup>【69】</sup>这种典型的自由主义论述透露出“帕森斯化了的韦伯”并不

【64】

贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》页5—6。

【65】

帕森斯:《社会行动的结构》(The Structure of Social Action)页615,张明德等译,南京:译林出版社,2003年。在中译本中,“universalism”被翻译为“普世主义”。

【66】

关于帕森斯对韦伯宗教伦理比较的诠释和误解以及韦伯对这个问题繁复而吊诡的分析,可以参看林端:《依违于普遍主义和特殊主义之间》,载林端:《儒家伦理与法律文化》页88—127,北京:中国政法大学出版社,2002年。

【67】

雷迅马(Michael E. Latham):《作为意识形态的现代化》页53—54,牛可译,北京:中央编译出版社,2003年。

【68】

贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》页5。

【69】

贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》页6。

仅仅是社会科学领域知识转化的结果,而是“冷战意识形态”的一个重要组成部分。帕森斯在1950年之前,常常用批评的字眼来谈论“西方”,而1950年之后,他以身处美国感受到的活力和稳定来谈论“现代”社会,美国成为了“西方”现代化社会的“典型”,法西斯国家和共产主义国家则变成了“典型”之外的“异常”或“病态”。亚历山大(Jeffery C. Alexander)明确指出帕森斯的转变是“冷战”的结果:“从意识形态的角度来看,这种观点的变化意味着从一种批评性的向一种非常自鸣得意的自由主义的转变。美国和其他资本主义社会已经进入冷战状态。它们的国民热切地保持他们那特殊资本主义和民主化社会发展的模型,并将其视为普遍性的和正确的。”<sup>【70】</sup>而在理论上,“冷战意识形态”对“韦伯思想”的改造则表现在,为了和“马克思主义的历史唯物论”相对抗,把韦伯打扮为一个充满功能论和演化论色彩的唯心主义/文化主义者,<sup>【71】</sup>并用韦伯的“合理性”概念作为肯定现代化的核心价值,完全无视韦伯对现代性的批判;同时它也刻意忽略了韦伯深刻质疑“代议制民主制度”的精英主义倾向,为了和所谓“极权主义的马克思”相对立,把韦伯建构为自由主义民主社会的理论家。这意味着冷战意识形态将美国视为现代化的终极参照点,它不存在任何根本性紧张或矛盾,是一个和谐一致的统一体。这样一个共识,自然是以马克思主义(不论政治的还是理论的)为想像的对立面形成的。<sup>【72】</sup>

与帕森斯同时代的美国社会学家米尔斯(C. Wright Mills)也曾批评帕森斯声称提出了“一个一般性的社会学理论”,“实际上是在构造一个概念王国,这个概念王国排除了人类社会的许多结构性方面,排除了被人们长期以来正确认识为理解人类社会必不可少的方面……这样的陈述使社会学家脱离了与‘权力’、与经济和政治制度的所有关系”<sup>【73】</sup>。以表面上的“非政治化”和中立性来达到意识形态效果,正是“冷战意识形态”的主要特征。在大卫·哈维(David Harvey)看来,冷战西方所有“现代性”的规划,特别是推广至全世界的美国现代化理论,甚至包括本来具有反叛色彩的现代主义都成为了“冷战意识形态”的一部分:“伴随抽象表现主义出现而来的现代主义的非政治化,却获得了政治和文化权威机构的支持,被当作冷战斗争中的意识形态武器。这项艺术充满了异化和焦虑,充分表现了支离破碎的现状和创造性的破坏(这一切无疑都是对核时代最恰当的表现);因而成为美国对言论自由、严格意

【70】

杰弗里·亚历山大:《社会学二十讲:二战以来的理论发展》(Twenty Lectures: Sociological Theory Since World War II)页54,贾春增等译,北京,华夏出版社,2000年。

【71】

作为“文化主义”的韦伯理论在讨论20世纪60年代以来工业东亚与儒家资本主义的关系问题上发挥了特别重要的作用,如果考虑到工业东亚的经济起飞与冷战造成的国际政治经济秩序的密切联系,那么用作为“冷战意识形态”一部分的“韦伯现代化理论”来解释所谓“东亚经济起飞的奇迹”,也可以说是相得益彰了。对这一问题的更深入的讨论可以参见阿里夫·德里克(Arif Dirlik):《对“中国式资本主义”的反思》,载阿里夫·德里克:《跨国资本主义时代的后殖民批评》,王宁等译,北京:北京大学出版社,2004年。

【72】

参见赵刚:《现代化意识形态与社会(科学)——重思米尔斯“社会学想像”的当代批判意涵》相关论述,载费孝通主编:《社会变迁与现代化国际学术研讨会论文集》,上海:上海大学出版社,2002年。

【73】

赖特·米尔斯:《社会的想像力》(The Sociological Imagination)页37,陈强等译,北京:三联书店,2001年。

【74】

大卫·哈维：《现代性与现代主义》(Modernity and Modernism)，庄婷译，载《视界》第12辑，李陀、陈燕谷主编，石家庄，河北教育出版社，2003年。

【75】

丸山真男与战后日本思想界的复杂关系，特别是他以“西方化”理论重释日本历史以对抗“近代的超克”论者，请参看丸山真男为《日本政治思想史研究》英文本写的《作者序》以及孙歌在《丸山真男的两难之境》一文中的详细论述。

【76】

贝拉：《学者丸山真男与友人丸山真男》。

【77】

对丸山真男日本思想史研究的批评，请参看赵京华：《子安宣邦的现代日本知识考古学》，载《视界》14辑，石家庄：河北教育出版社，2004年。

义上的个人主义及创造性自由的信仰的最好的典范。尽管麦卡锡主义的压迫仍占据着主导地位，杰克逊·波洛克挑战性的油画却证明，在这个受到共产主义极权政策威胁的世界里，美国是自由理想的一个堡垒。”<sup>【74】</sup>所以，丸山真男对贝拉《德川宗教》以及背后隐藏着“韦伯→帕森斯的规定”的批评，必须在这样的历史语境中才能予以充分了解，可以看作是透过对“韦伯翻译”的检讨，试图在战败之后重建日本历史和思想主体性的一种努力。<sup>【75】</sup>

然而，历史的吊诡是丸山真男与他的对手在不同层次上分享了共同的“问题意识”。贝拉就一直强调丸山真男与自己并无根本的分歧，因为他认为丸山真男始终没有放弃“只有欧洲文化才是人类的普遍遗产”的信念。<sup>【76】</sup>丸山真男在批评贝拉和帕森斯对“韦伯”思想逻辑“误用”的同时，自己则希望通过“对韦伯问题”正确理解来重新解释日本思想史。他写于1940年代而在1952年出版的《日本政治思想史研究》一书贯穿了十分明显的研究动机，那就是要于日本“近代化”之前的古代思想里寻找在未受西欧近代条件影响下作为“无意识结果”而自然发生的日本“近代性思维”。他讨论了江户时代的“朱子学”和“古学派”思想，指出“朱子学”展现了将自然与人、公与私、政治与伦理共同拥有一个原理的“连续性思维”，而“古学派”的思想则被赋予了具有近代“非连续性思维”的特征，并且描述了一个“朱子学”在遭到“古学派”挑战后逐渐走向解体，而自然与人、公与私、政治与伦理分离的近代“人为”秩序观念逐渐确立起来的过程。很显然，这种思想史叙述深受“韦伯问题”的影响，是以源于西欧的“近代主义”为不证自明的前提和价值基准，并且对应着中世纪的“社会/国家制度观”与近代市民的“社会/国家制度观”之间相互对立的“世界史课题”，目的是在本民族的思想资源中确认自发的“近代性”思维萌芽。<sup>【77】</sup>可以说，丸山真男的思想史叙述在一个层面上避免了贝拉式“方法意识”中“普遍主义/特殊主义”的二元对立，但在另一个层面上仍然落入了“普遍主义/特殊主义”的陷阱中。当他质疑贝拉“以作者的‘方法’为前提，是否能从德川社会的价值系统中引出与作者不同的意义呢？”时，人们马上也可以质疑丸山真男：18世纪的江户思想是否正如他描述的那样，呈现出一个“正统”意识形态“朱子学”不断走向瓦解和民间“古学派”与之相“对立”而逐渐确立起“近代思维”的清晰过程？或者这种描述难免有迁就他的“历史哲学”或“世界史课题”的弊

端?【78】更何况,按照酒井直树(Naoki Sakai)的观点,强调日本的特殊性不是削弱,而是强化了普遍主义的力量,两者形成了现代性内部互相支援的“补充”：“特殊主义与普遍主义不是二律背反(antinomy)而是相辅相成的。实际上,特殊主义从来不是让普遍主义感到真正地头疼的敌手,反之亦然。正是因为它们与个别(the individual)隔绝开来,个别永远不可能被改造为无限地超越这一普遍性的主体,普遍主义和特殊主义都不能遇上他者(other);他者性(otherness)总是被化解为他体,从而在二者之中,他者性始终都受到了压制、排斥及消除。说到底,我们正常情况下称之为普遍主义的东西是一个自认为普遍主义的特殊主义,很值得怀疑普遍主义究竟有没有可能以别的方式存在。”【79】

与丸山真男的处境类似,汪晖讨论马克斯·韦伯《儒教与道教》时,面对的也是一个“帕森斯化了的韦伯”。80年代大陆思想界通过对韦伯的翻译、介绍和评注,成功地塑造了一个“现代化论者”的韦伯形象。以更开阔的眼光来看,这个过程仍然处在二战后韦伯理论“帕森斯化”的进程中,它对应着“文革”后新的“现代化叙事”的重建。【80】1985年,《读书》编辑部召开了一次关于马克斯·韦伯思想的座谈会,当时的情形是“由于50年代不公正地对待社会学和长期以来学术文化方面的闭关自守,对于像韦伯这样西方迄今最重要的社会科学家,我国学术界、读书界却知之甚少,译成中文的已出版的韦伯著作仅有一本《世界经济通史》(上海译文出版社1981年版),研究文章几近于无,这与我们这个泱泱大国的学术文化地位,以及对外开放和改革的形势,无疑是极不相称的”【81】,所以产生出了解、研究和翻译韦伯的强烈渴望。但这种渴望同样受到了“现代化叙事”的激励和限制,这次座谈会虽然涉及韦伯思想的多个方面,如新教伦理与近代资本主义的起源、中西文明的比较研究、科层制与合理性、统治权威的“三种理想类型”等,也讨论了世界范围的“韦伯热”以及德国以“去帕森斯化”为特征的“韦伯复兴”,然而所有问题的焦点都或隐或显地集中到韦伯理论与现代化的关系上,甚至有人认为世界性“韦伯热”的兴起与各国的“现代化”诉求关系密切:“不少国家‘韦伯热’的兴起,与该国的社会经济背景似乎存在着一种相关关系。韦伯生前在帝制德国影响甚微,死后又遭到魏玛共和国和法西斯第三帝国的取缔。战后恢复时期,也没有得到足够的重视,只是到了60年代后期,韦伯才被再发

【78】

赵京华:《子安宣邦的现代日本知识考古学》。

【79】

酒井直树:《现代性及其批判:普遍主义与特殊主义的问题》(*Modernity and Its Critique: The Problem of Universalism and Particularism*),白培德译,载《后殖民理论与文化批评》页388,张京媛主编,北京:北京大学出版社,1999年。

【80】

关于韦伯翻译对80年代以及之前的中国思想界的影响,请参看拙作:《韦伯翻译与中国思想界》、《顾准与韦伯》,均收入罗岗:《面具背后》,上海:上海教育出版社,2002年。

【81】

参见《马克斯·韦伯:一位思想家的肖像》(座谈会侧记),《读书》1985年12期。

【82】

参见《马克斯·韦伯：一位思想家的肖像》（座谈会侧记），《读书》1985年12期。

【83】

关于这一讨论，可以参见金耀基：《儒家伦理与经济发展：韦伯学说的重探》，载《金耀基社会文选》，台北：幼狮文化事业公司，1985年；杜维明：《儒家伦理与东亚企业精神》，载杜维明：《新加坡的挑战》，北京：三联书店，1989年。

【84】

马克斯·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》（*The Protestant Ethic and The Spirit of Capitalism*），于晓、陈维纲等译，北京：三联书店，1987年。这个中译本是根据帕森斯的英译本转译的，在“中译本前言”中，译者指出：“该书英译者、美国社会学结构功能学派的主要代表帕森斯曾特别强调，韦伯这些原注具有了与正文同等重要的价值，是决不可以省略的。目前这个中译本除包括韦伯的全部原注外，同时还译出了帕森斯的全部英译注，以供读者参考。”

【85】

汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《学人》第6辑页382—383。

【86】

汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《学人》第6辑页411。

现，而此时也正是联邦德国的经济突飞猛进发展，人均国民生产总值跃居世界第三位的时候。美国重视韦伯研究，始于40年代后期，这正是战后美国成为资本主义世界最发达的国家的国家的时候。至于西欧，韦伯热始于70年代，当时欧洲经济共同体发展成为一个强大的经济实体，其国民生产总值略低于美国，而出口贸易和黄金外汇储备已超过美苏两国的总和。与西欧同时兴起韦伯热的日本，其经济发展更是突飞猛进。”尽管上述言论还有所保留，“韦伯热的兴起与上述国家的经济发展之间的同步现象，究竟是偶然的巧合，还是存在着相关关系，这无疑是一个值得思考的问题，但答案恐怕还要到韦伯著作中去寻找”<sup>【82】</sup>，不过将这一论断与当时关于工业东亚（包括日本、台湾、香港、韩国和新加坡）、儒家资本主义和韦伯理论关系的讨论<sup>【83】</sup>结合来看，也可以把当时中国大陆方兴未艾的“韦伯翻译”当作“现代化诉求”的一种自我表征。北京三联书店版的《新教伦理和资本主义精神》从英文本转译，并且保留了全部帕森斯的注释，只不过是小小的例子罢了。<sup>【84】</sup>

所以，汪晖针对韦伯思想与现代化理论互为表里的关系，同样需要通过对“方法意识”的检讨，在重新审视美国的中国研究的基础上，揭示“现代化”理论的内在局限，并借此开放出讨论“中国现代性问题”的多种可能性。他强调文章的目的“不是对韦伯的主要范畴作社会学理论的分析 and 解说，甚至也不是对他有关中国历史的许多历史细节的不准确描述进行辨正”。<sup>【85】</sup>正如标题《韦伯与中国的现代性问题》显示出来的，这篇文章通过对韦伯的个案研究，将中国问题明确地置放在“现代性”的视野予以考察。它不仅直接关涉“韦伯问题”的接受、翻译和阐释，在国际汉学和中国研究的传统中考量中国传统和现代的关系，譬如，文章对美国学者吉尔伯特·罗兹曼（Gilbert Rozman）主编的《中国的现代化》（*The Modernization of China*）批评，指出这种研究抽象地使用“现代化”的指标，“主要目的是要弄清中国社会中哪些因素有助于走向现代化，哪些因素阻碍着现代化，并对现代化发生的速率和模式加以评估”<sup>【86】</sup>，实际上只是重申了帕森斯式的“普遍主义/特殊主义”的“模式变项”，而这恰恰与丸山真男对贝拉的《德川宗教》的质疑相对应，更重要的是，这篇文章由于对“现代化”叙事的质疑，改写了80年代盛行的“问题意识”。试图用“中国的现代性”来回应中国问题和全球进程的内在联系，从而为重新读解中国现代历史，乃至

重新描绘中国历史图景提供了某种可能。这种理论上的尝试也与丸山真男当年运用“近代意识”来叙述德川思想的历史冲动颇有几分神似,<sup>【87】</sup>但汪晖必须考虑如何避免像丸山真男那样落入“普遍主义/特殊主义”的另一个陷阱。对此他有相当的自觉,在另一篇文章中,汪晖通过对一直强调保持“中国传统”的“新儒学”的分析,指出:“现代新儒家一再探讨的问题是如何才能从儒学传统中开出民主和科学,并在现代前提下保持道德的自主性,这充分表明这一思潮本身已经成为现代化意识形态的补充形式。”<sup>【88】</sup>可见,在非西方和西方的关系中,执着于作为“他者”的特殊性,并未摆脱“现代”的诡计。

因此,汪晖对韦伯以及相关现代性“方法意识”问题的讨论,比丸山真男更进了一步,他要求的是“说明隐藏在韦伯社会学的基本范畴背后的历史性,以及这种历史性如何限制了这些范畴对中国问题进行分析 and 诊断的能力”<sup>【89】</sup>,即深入探究“方法意识”的历史构建和内在制约。在汪晖那里,“方法意识”有着颇为复杂的双重含义。借助对韦伯比较宗教学视野,特别是他的中国研究的方法论的反省,既指出“理性化”作为一种历史叙事的内在视野是如何规划了对中国社会的描述,又关照到由此衍生出的普遍性论题:道德、伦理因素与政治、经济制度和社会行为的互动关系,以及这一论题对中国研究的潜在影响。在中国研究学界,怀疑西方的历史社会学范式是否能恰切地用来认识和解释中国的近代经验?资本主义和社会主义的对立,是否是中国的历史现实?已经越来越成为一种共识。<sup>【90】</sup>譬如余英时力图在中国近世历史的语境中重构“韦伯式的问题”,即传统宗教伦理对于本土自发的商业活动究竟有什么影响?并且以这种提问方式批评了“用某种西方的理论模式强套在中国史身上”的做法。<sup>【91】</sup>但这类“韦伯式的问题”只不过是“中国的资本主义萌芽问题”的替代,而非对其超越,因为它在更深层次上仍然受制于以“理性化”为核心的“现代化叙事”,甚至可以说它依据“理性化”原则重绘了中国近世历史图景。余英时在书中非常明确地指出:“韦伯《新教伦理》一书似不能理解为专驳马克思主义的史观而作。但是往深一层看,这篇专题研究又确是和唯物史观针锋相对的。韦伯基本上是反对唯物史观的。”<sup>【92】</sup>这就提醒我们注意这部著作的论述框架依然内在于“韦伯 VS 马克思”的冷战意识形态,《中国近世宗教伦理与商人精神》之所以对 80 年

【87】

参见丸山真男:《英文版作者序》,载《日本政治思想史研究》页 1—26。

【88】

汪晖:《公理世界观及其自我瓦解》,载《战略与管理》1999 年第 3 期。

【89】

汪晖:《韦伯与中国的现代性问题》,《学人》第 6 辑页 383。

【90】

相关的讨论可以参见黄宗智主编:《中国研究的范式问题讨论》,北京:社会科学文献出版社,2003 年。

【91】

参见余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,载余英时:《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987 年。

【92】

余英时:《中国近世宗教伦理与商人精神》,载余英时:《士与中国文化》页 443。

代大陆的“文化热”产生了相当深刻的影响，恰恰是因为它对应了中国社会从“革命”叙事向“现代化”叙事转换的历史语境。正是针对这一现象，汪晖指出“理性的”与现代性的自明关系是在社会科学的理论话语中被构造出来的，并强调从非西方的视野来讨论所谓“理性化”问题。

这就引出了汪晖关注“韦伯问题”蕴含着的“方法意识”的另一重含义。既然只有超越普遍主义与特殊主义的双重困境，才能重建中国现代性研究的新的方法论视野，那么完整意义上的“韦伯”提供的就更多是启示。作为“现代化论者”的韦伯和作为“文明论者”的韦伯，两者之间的差异和联系非常鲜明地体现在《中国的宗教：儒教和道教》与《新教伦理和资本主义精神》这两本著作的关系上。一般认为它们内在地统一于韦伯宗教社会学的整体构想中，并在“世界史”的话语层面建立了“理性化”原则的普遍性。但汪晖更注重它们的矛盾，以及这种矛盾如何勾连出现代/反现代、中国/西方、现代化论述/批判理论等一系列复杂关系，进而在中国现代性的语境中，通过对这些复杂关系的处理，试图找到一条新的方法论途径，既超越普遍主义的陷阱，又不落入特殊主义的窠穴；既理解中国的现代性追求，又对追求的展开过程保持着反省。借用汪晖推崇的伟大思想家卡尔·波朗尼(Karl Polanyi)惯用的术语，中国现代性的创制、发生和展开，它面临的危机以及蕴含的活力，都“镶嵌”(embed)在东西方文化交往的过程中<sup>【93】</sup>。正如他明确指出的：“就中国的‘现代性’问题而言，从问题的提出、形成的方式以及它的病理现象都不仅仅是中国社会的内部问题，也不仅仅是外来的文化移植，而是在不同的文化和语言共同体之间的互动关系中形成的，……这并不意味着否认中国‘现代性’发生的被动性，但却同时承认中国‘现代性’发生过程中的文化自主性。”<sup>【94】</sup>

当然，汪晖的目标并不止于此，他更渴望以对中国现代性的经验总结和理论研究，来应对急剧变动的当今世界。正是这来自“现代”深处的诱惑，使他步入了更早的历史，他想证明中国现代思想面临的是一个与欧洲现代思想完全不同的思想世界和社会过程，它又是如何、在何种程度上被组织到现代世界的关系中。这或许就是他要用四卷本的大书来回答的问题吧。<sup>【95】</sup>

如果说汪晖通过对“帕森斯化的韦伯”的历史性批判建立起了“中国现代性”的理论视野，那么几乎和他同时，甘阳则经由更具体

【93】

汪晖对波朗尼思想的接受和阐释，可以参见他的《是经济史，还是政治经济学？》一文，载《反市场的资本主义》页1—49，许宝强等编，北京：中央编译出版社，2001年。

【94】

汪晖：《韦伯与中国的现代性问题》，《学人》第6辑页419—420。

【95】

参见汪晖：《现代中国思想的兴起》，北京：三联书店，2004年。



的对韦伯著作的翻译和编选,加入到世界性的将韦伯“去帕森斯化”的过程中。他响应德国学者施路赫特(Wolfgang Schulchter)提出的所谓韦伯“著述史”问题,<sup>【96】</sup>呼吁“韦伯研究再出发”。<sup>【97】</sup>甘阳指出,“著述史”问题本来是任何学术研究的基本要求,但到了韦伯这儿,不仅是弄清其思想脉络的前提条件,甚至成了理解“韦伯问题”的关键和焦点。这是因为韦伯在西方社会科学界的影响事实上是首先经历“美国化”的过程,并在二战结束后以“出口转内销”的方式,重新得到德国和欧洲学界的重视。这种“美国化的韦伯”主要是二战后美国主流社会科学界,特别是以帕森斯为代表的社会学功能学派对韦伯思想的解释,正如前文所分析的,不可避免地带上了美国式肤浅的乐观和冷战意识形态的色彩,并非从韦伯思想本身的脉络及其历史时代的背景性问题出发。由此而产生了两个韦伯的形象:一个是“二战后的美国韦伯”,一个是“一战前后的德国韦伯”,而韦伯的“著述史”问题的提出以及将“韦伯”形象“去帕森斯化”,都是为了了解构“美国韦伯”,重构“德国韦伯”。

一般认为,“一战前后的德国韦伯”是从当时欧洲一个后发展国家即德国的历史处境来思考问题的,事实上,韦伯全部的问题意识都是从当时德国大大落后于英国等欧洲发达国家这种焦虑意识出发的。用弗里茨·凌格尔(Fritz K. Ringer)的话来说,“韦伯最关心的问题是现代性的文化欠缺”。<sup>【98】</sup>这个观点在美国实证社会学主流之外已经普遍被人接受,成为从思想文化方面研究韦伯的基本进路。很显然,这样一种出自“焦虑意识”的“韦伯问题”,与“二战后的美国韦伯”以自鸣得意的发达国家心态,力图描绘出一套普遍适用的所谓“现代化理论”是很不一样的。按照这种理解,韦伯学术生涯第一阶段——即从1890年代初韦伯在德国思想界崭露头角开始到1897年他精神崩溃止——就有了特别重要的意义,即使他后来的思想有了很大的变化和发展,也可以看出与第一阶段之间的内在联系。譬如韦伯大病复出在1904年访问美国时发表的第一次演讲《资本主义与农业社会》,其主题与他十多年前思考的中心问题,即德国从农业文明转向工业资本主义发展时所面临的政治经济文化困境仍旧一脉相承。而中文版《韦伯文选》就是按照这种思路来编选的,同样看重韦伯学术生涯第一阶段的思想成就;特别把他1895年就任弗莱堡大学国民经济学教授时发表的就职演讲《民族国家与经济政策》当作是了解“韦伯问题”的“总

【96】

参见施路赫特:《韦伯著作的分期问题》,载施路赫特:《理性化与官僚化——对韦伯之研究与诠释》,顾忠华译,桂林:广西师范大学出版社,2004年。

【97】

参见甘阳:《韦伯研究再出发——韦伯文选第一卷编者前言》,载《民族国家与经济政策》页1—11,北京:北京三联书店和牛津大学出版社,1997年。他编选了两本《韦伯文选》,第一卷是《民族国家与经济政策》,第二卷是《经济、诸社会领域及权力》,分别由北京三联书店和牛津大学出版社在1997年和1998年联合出版。

【98】

弗里茨·凌格尔(Fritz K. Ringer)《德国士大夫阶级的衰落——1890—1933年间的德国学院共同体》(*The Decline of the German Mandarins: The German Academic Community 1890—1933*), pp157—158, Cambridge, MA, 1969。

【99】

参见甘阳：《韦伯研究再出发——韦伯文选第一卷编者前言》。

【100】

甘阳：《韦伯研究再出发——韦伯文选第一卷编者前言》，《民族国家与经济政策》页10。

【101】

甘阳：《韦伯研究再出发——韦伯文选第一卷编者前言》，《民族国家与经济政策》页10。

【102】

参见胡其鼎：《马克思·韦伯和蒙森的阐释》，《史学理论》1987年3期。

【103】

苏国勋：《理性化及其限制——韦伯思想引论》页37—38，上海：上海人民出版社，1988年。

【104】

苏国勋：《理性化及其限制——韦伯思想引论》页325。

纲”，并且以这篇著名演讲的标题作为《韦伯文选》第一卷的书名。<sup>【99】</sup>

不过，依照中国现代思想发展的经验，任何一种“翻译”都不可能是出于纯粹的学术兴趣，“西学想像”的内在张力同样纠缠在对“韦伯”的新一轮接受和阐释中。甘阳就认为这一新取向带来的“韦伯形象”转换“对于中国社会科学的发展是有利的，而且具有超出韦伯研究本身的意义”。<sup>【100】</sup>这种意义当然不止于“德国韦伯”的历史和焦虑“与我们中国人至今的历史处境和问题意识具有更多的相关性”，<sup>【101】</sup>更重要的是如何将对韦伯新理解转化为思考中国问题的新资源，也就是仍然需要回答那个老问题：透过“翻译”的“主题”怎样形成“思想”的“主体”？虽然早在1987年，就有中国学者通过介绍沃尔夫冈·蒙森(Wolfgang Mommsen)研究韦伯的著作，如《马克思·韦伯与1890年至1920年的德意志政治》和《马克思·韦伯：政治、社会与历史》等，提示出“现代化理论”之外的韦伯思想。文章虽然采取了较为正统的“批判”立场，有些言论甚至和《读书》召开的韦伯座谈会针锋相对，却从另一个方面强调韦伯思想与德国政治之间复杂的关系。<sup>【102】</sup>而参与了《读书》座谈会的苏国勋是80年代中国最主要的韦伯研究者，他在《理性化及其限制——韦伯思想引论》一书中不仅犀利地指出，“‘国家理由’和‘对历史的责任’一直是主导韦伯一生政治态度的根本观点，它与第一次世界大战时期德国容克—资产阶级政权推行的对外侵略扩张的帝国主义政策是完全合拍的，韦伯与他们的区别只是在于策略和方法上，而他们共同的目标都是要使日尔曼民族成为主宰世界的‘主子民族’”，<sup>【103】</sup>而且更深刻地揭示出韦伯思想内在矛盾：“……他一方面明确地认识资本主义发展的实质不合理，把资本主义解释为奴役人的牢笼；另一方面又作为学术界的代言人表达了德国资产阶级的愿望和要求，不遗余力地力陈在德国发展资本主义的合理性。作为一名自由主义者，韦伯一方面是民主政治、个人主义和意志自由的捍卫者，大声疾呼反对官僚制独裁对个人权利的剥夺和对人性的贬抑；另一方面又极力鼓吹德意志民族国家的至高无上地位，反对社会革命并为德国的侵略扩张政策辩护……”<sup>【104】</sup>该书准确地把握住了这种“悖论式”存在的历史效果：“正像韦伯的政治社会学乃至整个思想是非常复杂和非常矛盾的一样，他的政治态度很特殊，既有可作‘帝国主义者’解释的一面，同时又有可向

‘社会自由主义’(social liberalism)、“民主”引申的一面。看不到这种矛盾性和复杂性,往往会导致对韦伯及其思想做出片面、简单化的理解。”<sup>【105】</sup>然而被“现代化叙事”主导的80年代中国社会既不需要、也不能理解如此复杂和矛盾的韦伯,只有当社会语境发生重大的变化之后,才能激活“悖论式”存在的内在活力,譬如韦伯思想对“民主”的强烈诉求。

果然,在90年代甘阳正是在翻译韦伯的过程中,针对当代中国社会、政治、经济和文化状况,将韦伯的“问题意识”带入到新的历史语境中,产生了“政治化韦伯”的理论冲动。所谓“政治化韦伯”,借用米尔斯的说法,就是重建韦伯理论“与‘权力’、与经济和政治制度的所有关系”。具体而言,随着当代中国的经济发展,中国社会的前途是否可以简单地化约为一系列高速增长的经济指标?这样的疑虑包含着一种类似于当年丸山真男来源于“韦伯问题”的忧思:经济的发展并非必然与政治的民主化或伦理的普遍化相联系。经济的发展如不伴随其他某些变化,甚至可能会逐渐破坏经济自身持续发展的条件。<sup>【106】</sup>所以,甘阳极具预见性地重提韦伯“走向‘政治民族’”的问题:“中国在经济上的崛起今天已为举世所瞩目,但中国在进入下一世纪时必将面临的关键考验或在于,古老的中华民族能否成熟为韦伯所谓的现代‘政治民族’?”<sup>【107】</sup>

“政治民族”的说法来自于韦伯的著名演讲《民族国家与经济政策》。在这篇演讲中,他鼓动德国市民阶级成为一个“政治的民族”,主张一切以德国民族国家的根本利益为准,但在实质上,他不过是在要求德国市民阶级比照西欧资本主义先进国的样板要求自己、规范自己的行动。这就是说,在帝国时代的鼎盛时期,韦伯对德国政治生活的批评,建立在一个现成的、更为“成熟”的标准上,而这个标准就是法国和英美的社会政治现实。它的具体内容有三重:议会民主制和言论自由、实证法和专业文官制度下的国内市场 and 民族工商业,以及“国际法”体系下的海外扩张和瓜分殖民地。可以说,在1895年,韦伯呼吁德意志民族担当起成为“世界强权”的历史责任时,他不是抵抗和批判西欧资本主义的社会形态和政治文明,而是在向它们认同;他不是嘲弄和挖苦市民阶级的价值观和世界观,即自由主义本身,而是对不成熟的德国市民阶级的种种“政治侏儒”和“政治市侩”行为表示不满,是一种恨铁不成钢

【105】

苏国勋:《理性化及其限制——韦伯思想引论》页38。

【106】

贝拉:《德川宗教:现代日本的文化渊源》页8。

【107】

参见甘阳:《走向政治民族:中国政治改革的中心问题》,载《明报》(思潮版)1995年2月6日;《公民个体为本,统一宪政立国》,载《二十一世纪》1996年8月号。两篇文章都有更完整的版本流传在互联网上,我在这里引用的则是根据目前纸面媒体上发表的最新版本,《走向“政治民族”》,载《读书》2003年4期;《公民个体为本,统一宪政立国》,载《歧路中国》页227—254,王超华编,台北:联经出版事业公司,2004年。

【108】

参见韦伯：《民族国家与经济政策》，载《民族国家与经济政策》页75—108。

【109】

甘阳：《走向“政治民族”》，载《读书》2003年4期。

【110】

甘阳：《走向“政治民族”》，载《读书》2003年4期。

【111】

甘阳：《公民个体为本，统一宪政立国》，载《歧路中国》页254。

【112】

甘阳：《公民个体为本，统一宪政立国》，载《歧路中国》页254。

的态度。<sup>【108】</sup>甘阳使用这个概念来讨论当代中国问题，当然不是照搬韦伯一个多世纪以前的说法，而是针对中国经济和政治现实，突出了韦伯论述中“大众经济”与“大众民主”之间的关系，并将如何妥善而富有智慧地处理这两者的关系看作是否能成为“成熟的政治民族”的关键：“落后民族经济崛起的背后所隐含的一个重大问题就是，该民族的政治主导力量是否有足够的政治远见和政治意志去塑造一种新的政治机制，以适应社会结构的巨大变动。由于现代经济发展的基本趋势是要把社会的所有人口都纳入一个统一的交换经济过程之中，韦伯认为能够适应这种‘大众经济’过程的唯一政治机制只能是‘大众民主’（mass democracy），亦即被纳入一个统一经济过程中的社会大众必须同时能参与到一个统一的政治过程之中。这种以最广泛的政治参与来凝聚民族政治认同的民族就是现代‘政治民族’。”<sup>【109】</sup>

如此一来，“政治民族”就由一个韦伯用来指责德国资产阶级的“政治市侩主义与政治不成熟”的批判性概念，演化成一个用来考察、发现当代中国最迫切问题所在的批判性概念：“中国在经过十余年的改革开放后，社会分殊化的程度已相当之高而使中国在社会层面已具有了现代社会的基本特征。目前不同社会阶层之间，不同地区之间，以致同一地区的不同‘单位’之间的利益都已有极大的差异、矛盾和冲突。所有这些不断增生中的新的社会差异、社会矛盾和社会冲突，事实上都突出了一个基本问题：在社会高度分殊化发展后，中国将以什么样的政治机制和政治过程来达成社会整合？……中国现代经济和现代社会的发展趋势，已经历史性地提出了中国如何走向‘政治民族’的问题。这一问题不解决，中国必将呈现只有日益多元分散的社会离心力，却无法通过一种制度化的全国性政治过程来整合多元分散的社会利益的状况。”<sup>【110】</sup>姑且不论甘阳设计的具体政治改革方案是否可行，他自己也认为整个改革思路“确实只是书生之见”，<sup>【111】</sup>更为关键的是，人们是否能够通过“政治民族”这个批判性概念体会到韦伯那种来自历史深处的危机感，并且以现实经验与这种危机感保持紧张的对话关系。只有能够做到这点，当代中国人才能在“讨论中国政治的未来发展时，不能完全仅从目前的权益之计出发，而必须同时有基本政治理念的视野。即使我们不能达到我们的目标，我们至少需要清楚地知道我们在追求什么”<sup>【112】</sup>。

令人欣喜的是,中国思想界已经有愈来愈多的人知道或力求知道自己在追求什么。由“韦伯翻译”开启的批判性视野正逐渐融入对当代中国状况的诊断中,譬如在“三农”问题的讨论中,由于和“农民”问题结合在一起,“政治民族”再次成为一个富有活力的概念,在这个意义上提出“给农民以国民待遇”就决不像经济学上所讨论的以边际效应最大化为准则,而是一个“政治权利落实到何处的问题”：“中国政治改革的最终目标,决不可以任何人为的方式切断公民个体和中央国家之间政治联系,要让这一联系高度坚韧化、高度民主化。”换句话讲,国家的爱民之意图,应该“让人民看到并感受到”。因此,人们呼吁一种韦伯式的政治教育,以避免“政治侏儒”的可悲立场。因为,“作为一门志业的政治,应当是现实主义的,也应当是理想主义的。这两方面如能互补,就是对的。如果各自分离,就都是错的”<sup>【113】</sup>。而就农业问题展开的争论,特别是关于农业“普鲁士道路”的问题,同样离不开韦伯理论的“典范”意义。从韦伯对德国农业问题的深刻思考中,“我们看到了一个不太熟悉的韦伯形象”<sup>【114】</sup>。正是这个“不太熟悉的形象”,刺激着当代中国的思想者们努力寻求新的理论资源。同样是讨论韦伯的弗莱堡大学就职演讲《民族国家与经济政策》,张旭东却在与甘阳相异的思路和言路上引申出“文化政治”的问题:“细读这篇演讲,我们会发现,身为‘国民经济学’教授的韦伯真正关注的却是文化和价值问题,用当下很不时髦的话说,就是人生的意义问题。”具体而言,“在具体的‘经济政策问题’和存在的政治这样大问题之间的联结点,不是民族利益、传统、文化认同这样的集体性、规约性范畴,而偏偏是自由的概念”<sup>【115】</sup>。为什么是“自由”问题构成了韦伯“文化政治”的核心议题?是因为“‘什么是自由’的问题马上引出了‘我们还有没有对自由的追求和冲动’的问题。也就是说,‘什么是自由’被还原为‘我们到底要什么’,什么是德国的自由变成了‘我们如何做德国人’和‘做德国人意味着什么’。对自由的追求就是对自由的创造,是去创造自由行动的机会。他在后面会说,所有民族真正的历史使命不是给后代留下了多少家产、多少财富,而是留给后代多少自由行动的空间。……从这里开始韦伯才真正进入自己的问题,这个问题跟尼采的问题一模一样。尼采认为‘我们将成为什么样的人’的问题是文化的全部问题所在,因此他认为在文化的核心里没有历史;谈这种文化比那种文化先进,谈如何在文化上进步是

【113】

参见许前席:《作为政治问题的农民问题》,载《战略与管理》2002年第1期。

【114】

参见吕新雨:《农业资本主义与民族国家的现代化道路——驳秦晖先生对“美国式道路”和“普鲁士道路”的阐述》,载《视界》第13辑,石家庄,河北教育出版社,2004年。

【115】

张旭东:《韦伯与文化政治》,《批评的踪迹》页207。

【116】

张旭东：《韦伯与文化政治》，《批评的踪迹》页 214。

【117】

韦伯：《民族国家与经济政策》，载《民族国家与经济政策》页 108。

很可笑的。韦伯认为，这个问题同样也是政治经济学全部工作的基石。”<sup>【116】</sup>一个“政治成熟的民族”才能在飞速变化的时代中从容自如地回答“我们将成为什么样的人”的问题，回答这个问题就意味着思想者必须在与现实的深刻“搏斗”中锻造思想的“主体性”，并借由这种思想的“主体性”重温韦伯神启式的宣言：“一个伟大的民族并不会因为数千年光辉历史的重负就变得苍老！只要它有能力有勇气保持对自己的信心，保持自己历来具有的伟大本能，这个民族就能永远年轻！”<sup>【117】</sup>

## 马若瑟的选择:《赵氏孤儿》翻译的历史背景和美学缘由<sup>[1]</sup>

◎ 鲁 进

我写作《汉语札记》和其他所有著作的最终目的,是为了尽我所能让世界所有人知道,基督教和世界一样古老,创造中国字和撰写经书的人一定认识了耶稣基督。亲爱的,这就是三十余年来支撑我鼓舞我的唯一动力。没有这一点,我的苦学就是徒劳无益的。

——马若瑟致傅尔蒙

众所周知,《赵氏孤儿》最早的法文译本是由在华法国耶稣会士马若瑟(Joseph de Prémare)所译,于1735年发表在耶稣会杜阿尔德(Du Halde)主编的《中华帝国志》第三卷,伏尔泰从中得到灵感而创作了悲剧《中国孤儿》。很多华人学者也发表了比较伏尔泰悲剧和纪君祥原作的文章。<sup>[2]</sup>但马若瑟翻译《赵氏孤儿》时的境况和动机,以及选择此剧的美学缘由,却还没有受到研究者的重视。表面上看,一个在华耶稣会士翻译的中国剧本发表在耶稣会主持的介绍中国的著作中,是再自然不过的事了。可是马若瑟当初却并没有把这篇译文交给杜阿尔德,而是托人交给当时皇家铭文美文学院的院士傅尔蒙,并在给傅尔蒙的亲笔信中明确地把稿件的发表权交给他。但送信人却把稿件交到了杜阿尔德手中,当后者发表《赵氏孤儿》时,还引起了傅尔蒙的强烈抗议。傅尔蒙在这里起了什么作用?马若瑟为什么要把稿件托付给他?已故丹麦学者伦伯克(Knud Lundbæk)在发表于1991年的马若瑟传记中,<sup>[3]</sup>对《赵氏孤儿》只字未提,因为他着重于马若瑟的索隐派观点。所谓索隐派,这里指耶稣会在华传教士中的白晋(Joachim Bouvet)、傅圣泽(Jean-François Foucquet)和马若瑟等人。他们认为中国

### 【1】

本文原稿为法文,题为 *La Traduction de l'Orphelin de la maison de Tchao par Joseph de Prémare: Genèse et réception*, 是为2003年3月在法国梅斯举行的国际18世纪翻译会议所写的论文。笔者虽因故临时取消此行,但论文还是在会议论文集里发表 (*Traduction des textes non-romanesques au XVIIIe siècle*, Ed. Annie Cointre et Annie Rivara, Presses de l'Université Metz, 2003, p. 347-364)。此次用中文发表时因读者对象的不同在繁简和次序上都有改动,也参考了几部法文稿完稿时还未发行的著作,但基本材料和全文观点与法文原文一致。本文所引法文及英文引文均为笔者自译。

### 【2】

孟华教授对这些文章做了总结,请见 *Le retour de l'Orphelin de la Chine de Voltaire dans son 'pays natal'*, *Raison Présente*, Vol. 112, 1994, pp. 89-93.

### 【3】

*Joseph de Prémare (1666-1736)*, S. J. *Chinese Philology and Figurism*, Aarhus University Press, 1991.

【4】

本文所称基督教,并不专指宗教改革后的新教。16世纪后最早到中国传教的均为天主教团体,对他们来说,天主教就是基督教。

【5】

法国国家图书馆,法语手稿 15195 号。笔者于 2001 年秋天在法国小住时找到这批手稿。伦伯克在他书中用英文选译了一部分信件,也节译了一些藏于别处的书信。

【6】

当然马若瑟和中国文人是有交往的。和马若瑟过从甚密的有一个江西文人刘凝(字二至),也是天主教徒,马若瑟十分推崇他对《说文解字》的研究。

的古典典籍中隐含着基督教<sup>【4】</sup>真理,但中国人只知道其中的表面意义,如果传教士能让中国人理解这些古籍的深层意义,那就是传教的最佳途径。马若瑟书信集至今尚未发表,手稿大部分存于法国国家图书馆。<sup>【5】</sup>通过详细研究这批手稿和其他相关资料,笔者弄清了马若瑟翻译《赵氏孤儿》时的处境和翻译此书的动机,从而发现此书的翻译和马若瑟的索隐派主张有着直接的关系。另一方面,通过本人长期对法国耶稣会思想和文化活动的研究,加之对马若瑟汉学背景的了解,本文也试图分析马若瑟选择《赵氏孤儿》的美学缘由。

### 马若瑟翻译《赵氏孤儿》时的境况和动机

近年来对马若瑟研究最多的学者当然是伦伯克,从他掌握的手稿来看,他完全能弄清马若瑟翻译《赵氏孤儿》的前因后果。但他也许专心于研究马若瑟的宗教观点和活动,对有关《赵氏孤儿》的信件毫无涉及;同时,对文学问题感兴趣的学者,包括那些试图评价马若瑟译文的研究者,也没有人把这个问题和马若瑟的书信及其索隐派观点联系起来。但恰恰是这两点的联系才能解释所有的谜底。对于马若瑟,我们不能分割宗教与文学,传教士与汉学家。本文的主题本身不是详细介绍马若瑟的索隐派理论,但马若瑟翻译《赵氏孤儿》时的处境和他的宗教理论密切相关,因此不能不有所涉及。

马若瑟于 1698 年 11 月 7 日随白晋乘“昂菲特里特”商船到达广州。从 1699 年到 1724 年,他一直在江西,除了其中两年(1714 至 1716)在北京做白晋的助手。1724 年雍正禁教之后,他被放逐到广东,最后于 1732 年到澳门,直到 1736 年在澳门去世。作为索隐派,马若瑟认为中国的古典典籍包含基督降临的预言,这些基督教的痕迹也体现在汉字的构造中。他因此认为,让中国人皈依天主教的最有效的办法,是向他们解释中国经典的真正含义。他没有想到,有多少中国人会认为外国人对我们的经典会比我们自己更理解呢?<sup>【6】</sup>丁朝庆(音译, Ting Tchao-Tsing)在读了发表在《中华帝国志》上的马若瑟所译《诗经·周颂·天作》之后就气愤地说:“尽管马若瑟花了很多时间学习中文,他显然连最简单的句子都不懂。这些诗句朱熹解释得清清楚楚。”当然任何了解马若瑟中文水



平的人都不会认为他连最简单的句子都不懂,但马若瑟的译文确实和朱熹的注释不同,因为按照索隐派的观点,他在这首诗中也看到了人类始祖犯罪和基督拯救人类的事迹。<sup>【7】</sup>人们可以不赞成他的观点,但却不能指责他不懂中文,熟悉马若瑟著作的人都会明白他的中文阅读量非常大,对中国文学体系很了解。他不可能不知道朱熹对《诗经》的注解,因为他多次在著作中提及并评价朱熹。今人徐海松尽管没有论及马若瑟索隐派观点,但却高度评价他对中国文化的理解。<sup>【8】</sup>

罗马教廷和耶稣会上层把索隐派观点视为异端,严禁发表,因为他们拒绝接受除了《圣经》之外还可能有任何别的书籍包含救世的真理。当时许多根本不懂中文的人也指责索隐派传教士或是欺骗或是无知。实际上,对于既潜心研究中国传统经典,又坚信基督教的人来说,索隐派的观点是相当有吸引力的。马若瑟始终相信他的观点是说服中国人信教的最佳方法,因此以毕生的精力研究中国语言和经典,并不顾上级的禁令想方设法要在欧洲发表自己的研究成果。但时日不多,马若瑟已近晚年,又被流放到了广东,生活和研究条件都很差,和外界交流也很困难,多年来试图发表自己观点的请求始终受到耶稣会上级的拒绝。就在这种情况下他开始了和傅尔蒙的通信。那是1725年,他已经59岁了。马若瑟读到了当时在法国很有影响的耶稣会文学月刊《特莱芜书评》<sup>【9】</sup>上1722年1月题为《傅尔蒙先生有关中国文学的论述》的文章。马若瑟从此开始给傅尔蒙写信,他们的通信一直持续到1733年。伦伯克是如此评论马若瑟与傅尔蒙多年通信时的心情的:

他(马若瑟)带着很高的希望,长期试图保持他(傅尔蒙)的注意力,并想说服他成为传教事业的同道,教给中国人正确阅读自己传统经典的方法。<sup>【10】</sup>

在信中他一再向傅尔蒙提出的请求,是希望能在法国发表他的索隐派著作。马若瑟作为神父并不想出名,只想传播自己的理论和传教方法。由于自己的作品被禁止出版,他希望这些论文出版时不要署上自己的名字,也多次对傅尔蒙说过 he 可以把收到的著作当作自己的东西发表。马若瑟在信中提到了很多在法国传播自己理论的措施,都需要傅尔蒙的帮助。他甚至认为傅尔蒙有办

【7】

在《中国古典经籍中基督教主要教义的遗迹》(*Vestiges des principaux dogmes chrétiens tirés des anciens livres chinois*, Paris, Bureau des annales de philosophie chrétienne, 1878, pp. 158—159)中,马若瑟明确地用索隐派理论阐释了这首诗。《中华帝国志》仅发表了译文,耶稣会编辑杜阿尔德很可能没有意识到其中有本会严禁的索隐派倾向。

【8】

《清初士人与西学》,东方出版社,2000,p. 137,“我们不能不钦佩他(马若瑟)作为一名外国的宗教徒,对中国文化有如此深度的认识。”

【9】

*Mémoires pour l'histoire des sciences et des beaux arts*, 1701—1767, Genève, Slatkine Reprints.

【10】

见前注,pp. 23—24。

法得到国王的支持和资助,给他配备一个年轻传教士作助手帮助他整理三十年来研究的成果。从1728年起,他开始琢磨着进入皇家铭文美文学院做名誉会员,甚至学生,其目的就是要发表自己的著作。他知道自己通信是受到耶稣会上级和罗马教廷监视的,好几次他的包裹都被打开过了,他甚至听到传闻说他要被召离开中国,但他依然坚持通信。他多次说到傅尔蒙是他认识的唯一有能力帮他传播他的理论的人。傅尔蒙既然在法国是中文权威,马若瑟希望他能看懂自己的著作,并会被说服,因此多次给傅尔蒙寄索隐派观点的论文。

【11】

*Notitia Linguae Sinicae*. 此书直到1831年才由雷慕沙编辑出版。

他寄给傅尔蒙的最重要的作品,是《汉语札记》<sup>【11】</sup>。这是马若瑟积多年心血写成的详细介绍中国语言和文学的著作,他希望这本书能帮助传教士和欧洲学者,包括傅尔蒙本人学习中文,但首要的目的,正如他在随此书所附的写于1728年10月20日的信中所讲,是要帮助那些未来在中国传教的人。这本书并没有直接宣传索隐派理论,但因为只有懂中文的人才可能懂得和接受索隐派的理论,所以教人学中文对马若瑟是至关重要的。马若瑟的《汉语札记》分为文言文和现代口语两部分,文言的例句出自最早的中文典籍直到宋代的作品,口语例句出自元剧和通俗小说。这本书讲语法,也讲修辞,并全面介绍中国文学。从马若瑟的信中我们可以看出在所有著作中,他最重视这一部。我们也能看出,他自感时日不多,有强烈的紧迫感。在他1730年11月1日写给傅尔蒙的信中,他引用了法国诗人马莱伯的诗句:中午一过,夜晚就临近了,并以此感怀自己的处境:“当三点半钟已敲过,夜晚就更近了。”在1731年11月10日的信中,他提到自己年初有两次中风发作,有瘫痪的危险,9月份又发作了一次,并持续了一整天,不像以往只有几个小时。他想到自己已年过六旬,疾病随时可能突然夺走他的生命。他又提到他的“小秘密”,也就是说成为名誉会员的计划,以便“彰显我们的理论,使它在那些想灭绝它的人面前变得值得尊敬”。他坚信他的理论是让中国人信教的最有效的方法。他已经不再指望耶稣会的同道了,但说服欧洲学者,包括傅尔蒙的最佳途径,是教他们中文。

马若瑟就是在这样的处境下翻译《赵氏孤儿》的。那是1731年年底。在随译文发出的写于1731年12月4日的信中,他还是强调那两件事:《汉语札记》的发表,以及成为皇家铭文美文学院的

名誉会员。他知道宣传自己的理论是很冒险的,但事关重大,他没有退路,不惜代价也要让欧洲学者知道中国古代经典的价值。至于《赵氏孤儿》的译文嘛,那就算是送给傅尔蒙的礼物,他可以当自己的作品发表。这样的礼物毕竟太重了,即使出自一个按教义应当爱人如己的天主教神父。但和发表《汉语札记》并传扬救世的理论相比,那就是很小的代价了。马若瑟有求于傅尔蒙。从信中看来,前后用于翻译的时间很短,他自己说用了七八天的时间,这应该说是可信的,因为他同年11月10号的信中还只字未提此事。当时去欧洲的船很少,马若瑟常常在船出发之前的一两个月写好多封信,最后一起发出。这一次,他决定翻译《赵氏孤儿》,而且必须赶在船出发之前完稿。《汉语札记》寄出已经三年了,如石沉大海,他自己的生命也近末路,他不知道还有多少时间去说服傅尔蒙,拯救中国人。

马若瑟当时还不知道的是,傅尔蒙也写了一本中文语法书《中国官话》<sup>【12】</sup>,并想通过此书的发表来证明自己是欧洲最权威的中文专家。他知道马若瑟给他寄了《汉语札记》后,为了避免抄袭之嫌,事先把自己的书交给了皇家图书馆的比尼翁(Jean-Paul Bignon),之后也一再贬低马若瑟语法书的价值。马若瑟希望傅尔蒙做自己的接班人,<sup>【13】</sup>傅尔蒙却把马若瑟当作竞争者。他从未到过中国,平生打过交道的唯一的中国人是随外方传教会的梁弘仁(Artus de Lionne)到法国的黄嘉略<sup>【14】</sup>,能把中文学到那样的地步,也不容易,但自认为中文超过马若瑟,尽管当时马若瑟的中文水平在华耶稣会士中受到公认,未免过分自负。他拒绝相信马若瑟所讲的中国当时没有西方概念中的语法书这一点,把自己看到的书目中提到的许多字典误认为是语法书。马若瑟对他如获至宝的214个部首也不重视,因为马若瑟重视的是《说文解字》,是汉字最早的形象,认为只有从那里才能找到中文所隐含的真理,傅尔蒙因此竟然认为马若瑟连214个部首都不懂。近年出版的傅尔蒙传记的作者梁凤清,对他做了很详细全面的研究。梁教授尽管对他的评价比别的汉学家要高,但也指出他的语法书中错误不少,尤其有不少根据拉丁语语法想当然地生造出的中文里根本不存在的句式。<sup>【15】</sup>这种错误只有既没有和中国人接触,又没有读懂过什么中文书的外国人闭门造车才能想出来。从雷慕沙到高第的许多汉学家都认为傅尔蒙抄袭了耶稣会传教士万济国的语法书《官话语

【12】

Etienne Fourmont, *Linguae Sinarum mandarinicae hieroglyphicae grammatica duplex*, Paris, Guérin, 1742.

【13】

在1731年8月27日致傅尔蒙的信中,马若瑟说:“您才四十六岁,我已经过完了六十五岁。我所开始的,希望您能继续下去。”

【14】

关于黄嘉略的生平,请见许明龙《黄嘉略与早期法国汉学》,中华书局,2004年。

【15】

请见 Cecile Leung, *Etienne Fourmont (1683-1745), Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France*, Leuven University Press, 2002, pp. 214-216.

【16】

Francisco Varo, *Arte de la lengua Mandarina*, Canton (广东), 1703.

【17】

见前注, Cecile Leung, pp. 230—233.

【18】

Abel Rémusat, *Elémens de la grammaire chinoise*. Paris, Imprimerie royale, 1822.

法》<sup>【16】</sup>,梁凤清尽管说抄袭之控言之有过,但却承认傅尔蒙书中的口语例句均出自万济国之书,而且他也不该声称在自己的书完稿之前没有看过这本书。<sup>【17】</sup>傅尔蒙把《汉语札记》束之高阁,直到近百年后,才被当时的汉学家阿贝尔—雷慕沙在皇家图书馆发现,给予高度评价,采用作中国语言和文学的教材。当阿贝尔—雷慕沙于1822年发表自己的《中文语法基础》时,在序言中也坦承其中的很多例句出自马若瑟书中。<sup>【18】</sup>

《赵氏孤儿》的译文比《汉语札记》要幸运得多,那也不是因为傅尔蒙发了善心。马若瑟所托的两个送信人,杜韦拉尔(Du Velaër)和杜布罗塞(Du Brossai)没有把包裹先交给傅尔蒙,而是给了耶稣会的杜阿尔德。后者当时正在编辑《中华帝国志》,就把《赵氏孤儿》的译文用上了,然后又把包裹还给了傅尔蒙。傅尔蒙见到此剧发表后很是吃惊,公开指责杜阿尔德,并以马若瑟的亲笔信为证。这场笔墨官司打了很多年。马若瑟确实在信中对傅尔蒙说过:“如果您认为它值得出版,您可以用您的名义印出来,用不着担心人指责您剽窃,因为朋友之间一切共享,因为我给您了,因为如果您费心校阅它的话,您的贡献是最大的。”如果只看了这几句话,谁不会认为是傅尔蒙有理呢?

马若瑟知道自己的信件经常被上司抽查,所以根本没有把《赵氏孤儿》的手稿封上,并在给傅尔蒙的信末附言中写道:“我对他们什么也不封上。我很高兴他们在路上读这个剧本。”杜阿尔德的作为我们不敢恭维,但在这件事上,傅尔蒙若有自知之明,也应该明白自己不配这份礼物,我们从他一贯的所作所为可以肯定,他不会给《赵氏孤儿》更好的归宿。从比较学的历史出发,当然是杜阿尔德作了件好事。耶稣会虽然严禁发表马若瑟的索隐派著作,但《赵氏孤儿》本身的内容和索隐派毫无关系,尽管我们现在知道,马若瑟翻译此剧的前后经过却与他的索隐派观点密切相关。有意思的是,马若瑟翻译的《诗经》中的几首诗,尽管运用索隐派观点阐释,也被杜阿尔德发表了。因为只有对照原文,并且熟悉马若瑟的观点,才有可能发现这一点,这是杜阿尔德做不到的。

马若瑟的《赵氏孤儿》译文质量如何,许多学者都有评述,褒贬皆有。但如若不把他翻译此书时的处境和目的了解清楚,任何评价都难免有失公允。马若瑟在七八天之内完成了《赵氏孤儿》,把它送给傅尔蒙时并没有声称这是一部完成的作品。他很明白地说

了译文并非逐字照译,但基本上忠实;因为时间关系,有不少地方文字不够优美,还希望傅尔蒙花时间去润色。马若瑟没有翻译《赵氏孤儿》中的唱词,他清楚地说是因为没有时间。他提到元剧中有些剧本的唱词对欧洲人来说很难理解,因为其中有很多典故和微妙之处,但明确指出《赵氏孤儿》中的唱词不难理解:“我翻译了几段。但凡有时间我会把所有的唱词都解释出来。”<sup>【19】</sup>在这种情况下,再去众口一词地指责马若瑟没有翻译唱词,就毫无意义了。可惜连后来翻译《赵氏孤儿》全本的儒莲(Stanislas Julien),尽管显然看过了这封信(他在序言中提到了它),不知为什么还是说想让“公众了解我去翻译连马若瑟神父都望而却步的段落,需要克服多少困难”<sup>【20】</sup>。儒莲还把马若瑟的话在引用时作了小小的改动,把“有些剧本的唱词很难懂”<sup>【21】</sup>变成“这些唱词很难懂”<sup>【22】</sup>。本文并不旨在详细比较纪君祥的原文和马若瑟的译文,那只有在法语和中文双语出版,并且对精通中法文的读者才有意义,何况马若瑟自己也承认自己的译文是需要再加工的。简单总结一下,马若瑟的译文基本上忠实于中文的意思,改动之处大多或为了避免字词的重复(由于法文和中文文法修辞的区别),或是为了加快情节发展;唱词和韵白仅保留和情节有关的部分,省略了纯粹抒情的部分;一些很专门的名词被泛称代替(如第一折用常用药这个词代替具体药名桔梗、甘草、薄荷),一些比喻和隐喻消失了,只译出了所指的意义。即使不考虑马若瑟的处境,这种译法在当时的背景下也是无可厚非的,因为在法国18世纪前期甚至包括中期,翻译理论和实践方面还是所谓的自由译法占上风。翻译家经常把外语特有的说法用更适合本国人习惯的语句来表达,删掉他们认为离题或重复的段落,取消或改变比喻和隐喻,重新组合安排素材等等。英国作家如莎士比亚、菲尔丁、荣格、弥尔顿、理查森等在法国的译本都有大量改动。<sup>【23】</sup>这种做法在现在看来是不可取的,但我们评价过去的译本时不能脱离历史的眼光。马若瑟的翻译在当时的背景下可以说是比较忠实的。

为了方便傅尔蒙查阅,马若瑟给他寄去了全套的《元人百种》,还给《赵氏孤儿》断了句,在剧本的每页上方空白处标上了和译文对应的号码,以便傅尔蒙对照中法文,还不时加上解释和注解。也许马若瑟确实认为傅尔蒙中文水平高到可以进一步完善译本,<sup>【24】</sup>也许想多给他一个学习中文的机会。总之,对这个呕心沥血的传

#### 【19】

这封信被收在1755年由Sorel Desflottes编辑的《赵氏孤儿》版本, pp. 83-91。

#### 【20】

见儒莲译本《赵氏孤儿》的序言, Paris, Motardier, 1834, p. xii。

#### 【21】

“Il y a des pièces dont les chansons sont bien difficiles à entendre”, Sorel Desflottes 版本《赵氏孤儿》, 1755, p. 86.

#### 【22】

“Ces chants sont difficiles à entendre”, 儒莲译本, p. ix.

#### 【23】

请见 Constance West, “La théorie de la traduction au XVIIIe siècle par rapport surtout aux traductions françaises d'ouvrages anglais”, *Revue de littérature comparée*, vol. 12, 1932, pp. 330-355.

#### 【24】

据许明龙文247页, 昂尼公爵曾命傅尔蒙翻译一篇中文文献, 同时也请别的汉语学者翻译, 以便对照, 傅尔蒙始终未能交稿。

教士,《赵氏孤儿》的译作只是与傅尔蒙合作的一个阶段,其最终目的是要教人中文,在欧洲传播他的宗教理论,由谁来传播也无关紧要。马若瑟千方百计让更多的人懂中文,以便理解他的理论,傅尔蒙却想成为欧洲无与伦比的中文权威,他既没有能力也不具备足够的胸襟去公正评价马若瑟的著作。

### 选择《赵氏孤儿》的美学缘由

马若瑟为什么在百种元剧中选择了《赵氏孤儿》?首先我们可以肯定他不是随便找了一个剧本来译。《元人百种》所有的插图都集中在第一册里,一共有 224 幅,每幅插图尽管有题目,但这个题目和剧本的标题并不对应。马若瑟给每幅插图都标上了对应的剧本号码,又把这个号码标在对应的每册书上和每个剧本前,这至少需要对每个剧本都浏览过,因此他显然是选择了这部剧。我们知道他是把它送给傅尔蒙,一个法国文人的,而且还鼓励后者加工后在法国发表,他当然会考虑法国公众的审美趣味。笔者在此想证明这出剧的确最符合当时法国文学界对悲剧的观念,同时也最符合耶稣会文人对悲剧的要求。

首先,他选择了戏剧,而不是小说,尽管从他的信件和《汉语札记》中我们看得出他很了解中国小说。这不难理解,因为在当时的法国,小说是被人看不起的体裁,伏尔泰发表《老实人》时就没有署名,而且长期否认自己是作者。耶稣会对小说尤其反对,认为多数小说都有伤风化。悲剧和喜剧却是从古希腊罗马传下来的高贵艺术,耶稣会尤其推崇悲剧。马若瑟在信中提到中国戏剧当时没有悲喜剧之分,但《赵氏孤儿》很有悲剧性。有些华人学者对这个说法很气愤,其实马若瑟没有说中国古典文学中没有悲剧,只是说没有从概念上区分悲剧和喜剧,这是事实。作为译者,他有责任介绍这部作品,并按照读者所了解的类型归类。古典悲剧在法国有很严格完整的一套理论规则,马若瑟认为:“中国人既不必知道也不必遵从这些规则。他们保持了最主要的规则,那就是要观众喜欢,感动他们,让他们从善去恶。”这个观点在法国当时的学者中,是相当开明的了。从《汉语札记》我们可以看出马若瑟对中国文学体系很了解,但是在选择作品翻译时,他当然要尽量选适合法国人口味并合乎法国人悲剧观的剧本。我们在这里简单总结一下法国古典

悲剧的常规：时间、地点和情节的一致（时间不超过 24 小时，地点不变，主要情节一贯到底）；主题来自古代历史，是涉及国家民族大事的重大题材；主人公属于王公贵人；文体高雅，用语不俗；悲剧也必须用诗体。因为是翻译作品，最后一点可以不计，不过元剧至少唱词和韵白是诗体的。中国戏剧从来都不讲究时间和地点一致，但除此而外，《赵氏孤儿》在其他方面都严格合乎法国悲剧的要求。另一方面，剧中人物高贵的英雄气概也是吸引马若瑟的原因之一。耶稣会一贯主张用悲剧人物的英雄品格教化世道人心。尽管马若瑟因为索隐派观点与耶稣会上层有了很深的矛盾，但他毕竟是长期受耶稣会传统教育培养出来的学者，因此在美学观点上应当说是基本一致的。程婴、韩厥、公孙杵臼为了国家民族不惜牺牲自己的忠义道德，正合乎这种悲剧观。屠岸贾为了找到赵氏孤儿，不惜杀尽王国里所有婴儿的情节，和《圣经》里希律王的残酷所为不谋而合，这也是此剧引起马若瑟注意的原因之一。许多 18 世纪理论家还主张像希腊悲剧一样，男女之情不应当是悲剧的主题，他们常常批评法国悲剧中爱情占的地位过分重要，违背了希腊悲剧的精神。耶稣会更进一步主张悲剧中彻底排除爱情，甚至尽量不要有女性角色，除了母亲、妻子或殉道的处女外。有人或许会认为这种主张证明耶稣会代表落后和蒙昧的势力，不过我们不要忘了伏尔泰也在 30 年代作了《凯撒之死》，并十分自豪自己能作出一部既没有爱情也没有女性角色的剧本。<sup>【25】</sup>《赵氏孤儿》中没有男女之情，唯一的女性角色是晋室公主——“孤儿”的母亲，而且她在第一折中就自缢身亡了。

综上所述，元剧中恐怕没有另一出戏比《赵氏孤儿》更符合这一系列的 conditions 了。著名元代悲剧中，无论是《窦娥冤》、《汉宫秋》，还是《梧桐雨》，都没有如此切合。王季思主编《中国十大古典悲剧集》的前言就把“塑造出一系列普通人民特别是受压迫妇女的悲剧形象”<sup>【26】</sup>当作中国古典悲剧的首要特征。我们可以推断，马若瑟是在熟悉元剧的情况下，挑选了一部优秀的中国作品，它同时又最适合法国包括法国耶稣会的美学观念。翻译家运用这样的选择标准，应该说是很高的了。我们了解了他的美学背景后，就不会奇怪他为什么没有从自明以来就以元曲四大家著称的关汉卿、马致远、郑光祖、白朴的作品中选择。<sup>【27】</sup>《赵氏孤儿》唱词在元剧中并不是词章最美的，这点马若瑟在致傅尔蒙的信中也提到了，但它以悲剧

【25】

见《伏尔泰全集》，伏尔泰基金会出版，第八卷，p. 18。伏尔泰与耶稣会的关系十分复杂，本文无法涉及。

【26】

《中国古典十大悲剧集》，王季思主编，济南：齐鲁书社，1991，p. 17。

【27】

宋舜清（音译，Song Shun-Ching）认为《赵氏孤儿》不过是“现存的一百六十多出元剧之一”，它的作者“和同时代许多著名剧作家相比不大有名”。见 *Voltaire et la Chine*, Université de Provence, 1989, p. 200。

【28】

见前注, p. 1.

【29】

郭延礼,《中西文化碰撞与近代文学》, 山东教育出版社, 1999, p. 22.

【30】

这两封信不在法国巴黎国立图书馆法文手稿 15195 中, 伦伯克在其书中也未提及。费赖之(Louis Pfister)在 *Notices biographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine* (Shanghai, 1932—1934, p. 523) 中提及, 但未说明原稿在何处。

【31】

见 Flamarion 的序言, Charles Porée. *De Theatro* (1733), Toulouse, Société de Littératures classiques, 2000, p. xxxii.

性取胜, 这个优点最不容易在翻译过程中失去。中国古典文学中没有悲剧的概念, 至于有没有悲剧存在, 也有不少争论。王季思认为是在辛亥革命前后才产生了中国有无悲剧的论争。<sup>【28】</sup> 尽管蒋观云是国人中首论悲剧者<sup>【29】</sup>, 但他以中国无悲剧为憾事。王国维在《宋元戏曲史》中, 第一次把悲剧的概念引入了元剧的研究, 并首推《窦娥冤》和《赵氏孤儿》, 称之不愧位于世界大悲剧的行列。王国维在写《宋元戏曲史》时, 已经知道 18 世纪法国就有此剧的法译本, 只是误以为是杜阿尔德译于 1762 年。无论王国维是受了马若瑟选择的影响, 还是与他不谋而合, 我们都很难不佩服马若瑟的眼光, 作为一个外国学者, 能从百种元剧中选中了《赵氏孤儿》。

这样一来, 我们就可以从某种程度上理解杜阿尔德为什么不能放弃发表《赵氏孤儿》的机会了。他明知包裹是给傅尔蒙的, 当后者公开指责他时, 他只能声称是杜韦拉尔借了手稿给他并允许他使用, 他自己从未看到任何信件指明这些手稿属于傅尔蒙, 这确实有些理屈词穷。他也许认为所有耶稣会成员的作品都属于本会所有, 但毕竟马若瑟的索隐派理论是被禁止出版的。事实上, 杜阿尔德在《中华帝国志》第三卷《赵氏孤儿》的前言里大段公开引用马若瑟给傅尔蒙信中对戏剧的介绍, 既然他读了这封信, 就不可能不知道马若瑟的手稿是给谁的。<sup>【30】</sup> 杜阿尔德应该有很重要的原因才会使他在这样的情况下发表这部剧本。

杜阿尔德发表马若瑟的译作时, 正值法国文坛又一次掀起了有关戏剧的论争。反对者和推崇者对戏剧的教化功能争论不休: 戏剧一定是伤风败俗呢, 还是可以弘扬道德? 耶稣会著名教授查理·伯雷(Charles Porée)还专门发表了《论戏剧》一文。在法国各种宗教派别中, 耶稣会一直持入世的主张, 对法国文化生活介入很深。他们是教育家, 把戏剧当作教育学生的重要方法, 法国文坛的重要人物很多都是他们的学生; 他们在文学理论、文学批评方面都有重要贡献, 也有不少成员活跃于巴黎的文化沙龙里; 他们发表的本会传教士从各国寄回的书信更是知识界了解异域的重要信息来源。他们的立场一直是一些极端保守的教派攻击的对象, 尤其势力也很大的冉森教派, 是他们的死敌。冉森派坚决反对任何戏剧。法国学者埃迪特·傅拉马立翁(Edith Flamarion)认为, 当时冉森派对戏剧的猛烈攻击, 也是针对耶稣会的。<sup>【31】</sup> 耶稣会必须捍卫戏剧, 让公众知道戏剧可以教化人心。在这样的背景下, 《赵氏孤儿》



为耶稣会的立场提供了一个有力的证据。

耶稣会主办的文评杂志《特莱芜书评》对马译《赵氏孤儿》没有作评论,倒是一个不大为国人所知的评论家弗雷龙(Elie-Catherine Fréron)详细地评论了此剧,并在他主持的《外国论刊》<sup>【32】</sup>1755年9月版中登载了大量节选,还与伏尔泰的《中国孤儿》作了比较。《赵氏孤儿》1735年载于《中华帝国志》第三期,1755年第一次单独出版,伏尔泰的《中国孤儿》也于同年问世。弗雷龙这篇评论是我所见的最早比较这两个剧本的文章。学人通常知道弗雷龙是伏尔泰的对立派,素以反启蒙哲学家著称,但不大有人注意到他也是孟德斯鸠的崇拜者,尤其推崇后者的《论法的精神》,也盛赞他的道德修养,这一点只要读过弗雷龙卷数众多的作品就会知道。可见反对伏尔泰不等于就反对启蒙哲学家。弗雷龙认为马若瑟所译的中国剧本胜过伏尔泰的悲剧,因为自始至终只有孤儿命运一个主题,不像伏尔泰剧本在主题之外又加了个爱情故事;亚里士多德归纳的恐惧和怜悯这两种悲剧情感都在其中发展到了让人惊心动魄的极点;弗雷龙也欣赏中国悲剧中的高贵情感和崇高灵魂。

本文论述了马若瑟翻译《赵氏孤儿》的历史背景和美学缘由。从他和傅尔蒙的通信手稿得知,这个译本是在1731年冬天仓促完成的。他当时因为索隐派的观点为罗马教廷和耶稣会上级所不容,不能发表自己的理论,又被雍正皇帝流放到广东,病痛缠身,想在欧洲宣扬自己的理论,却苦于无路。作为皇家铭文美文学院成员和中文专家的傅尔蒙是他当时唯一的希望,他一直在信中试图说服傅尔蒙相信自己的理论,三年前已经将自己最重要的著作《汉语札记》寄给了他。《汉语札记》的重要性在于,马若瑟相信欧洲学者一旦读懂了中文,能够阅读中国古代经典,就会像他一样从中看到基督教的真理。他一直希望傅尔蒙能发表《汉语札记》,而《赵氏孤儿》的译本是送给傅尔蒙的,他知道自己时间仓促,希望对方能进一步学习中文,在现有的基础上完善译本,但手稿到了杜阿尔德手中很快就被发表了,而且在中法文化史上起了重要作用,这恐怕是他始料不及的。用于翻译的时间尽管很短,但剧本的选择却不是偶然的。马若瑟长期研究中文,博览群书,对元剧很熟悉,从中选择了最符合法国古典悲剧理论和耶稣会戏剧观的剧本。《汉语札记》被埋没了近百年,但却通过阿贝尔-雷慕沙所编的教材培养了后世的几代法国汉学家。

【32】

Journal étranger (1754  
— 1762). Geneva,  
Slatkine Reprints.

· 古今书评 ·

## 评《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》<sup>[1]</sup>

◎ 杨贞德

【1】

该书为顾红亮著，上海：华东师范大学出版社 2000 年出版。

【2】

例如 David Hall and Roger Ames, *The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China* (Chicago: Open Court, 1999); Robert Cummings Neville, *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late - Modern World* (Albany: State University of New York Press, 2000); *John Dewey: Half-century Memorial Seminar and Lecture Series* (Boston: Boston Research Center for the 21st Century, 2002) 等书。

【3】

由于本书作者并未在近代与现代之间作一区分，为求行文方便，本文沿用书中的作法，以“现代”一词泛指 1949 年以前的 20 世纪中国。

【4】

Barry Keenan, *The Dewey Experiment in China: Education Reform and Political Power in the Early Republic* (Cambridge: Harvard University Press, 1977)

《实用主义的误读——杜威哲学对中国现代哲学的影响》一书是作者顾红亮取其博士论文为基础作成。书中分就杜威(John Dewey)的反形上学立场、工具主义、方法论以及政治、社会和教育理论等方面，解析杜威实用主义(Pragmatism)在近代中国思想上所引发的正、反不同意见，并借以说明杜威哲学自 20 世纪初至 1949 年前后对中国哲学的影响。

本书选定的主题，从两方面来说，都能增补目前关于美国实用主义与中国思想之间可能关系的研究。一者，晚近美国部分学者着眼于促进不同文明之间的对话和解决当代问题两项目的，积极尝试会通实用主义与传统儒家思想。<sup>[2]</sup>这些讨论基本上都侧重于说明思想或理念本身的结构与特征，而较略于讨论思想在历史上的变化或影响。相较之下，《实用主义的误读》一书虽然主要也作思想内容的分梳，但同时且试图说明杜威思想在实际引进中国近代之具体情境中的反响与所以如此的原因。这种历史性的反思对于衡量实用主义与中国传统之间如何能有相得益彰的互动，确实有其必要。

二者，深入省思杜威与近代中国思想与历史之关系，在增进我们理解中国现代思想中传统与现代之关系，以及中西文化交流之现象上，也具有重要的意义。<sup>[3]</sup>遗憾的是，关于“杜威思想与现代中国”的研究，在 Barry Keenan 出版 *The Dewey Experiment in China: Education Reform and Political Power in the Early Republic* 之后，<sup>[4]</sup>几乎未见比较全面性检讨的专书。本书之作恰可作为补足这段研究上空白的开始，作为在学界对实用主义与自由主义已有更深入反省之后，重新检讨这项议题的起点。其中所展

现的长处与有待进一步探讨的问题,值得有兴趣作更深入讨论之读者引为参考。下文因此试举书中有待补充或较具争议性的部分,稍作说明,以期能引发更多从中国视角检视杜威与中国这一议题的关注与研究。

首先需要说明的是实用主义与现代中国哲学的关系。根据《实用主义的误读》一书题意,此书旨在从经验论、知行之辨、科学方法论、个人与社会之辨、民主论和平民教育论等议题,说明杜威思想对于现代中国哲学之形成的贡献,以及中国哲学家在学习、误读杜威哲学的过程中获得哪些原创性的启示(页1)。书中并拟定以胡适与陶行知的思想和主张作为主要的分析基础(在实际讨论中,关于胡适的说明又多于陶行知)。我们如果从哲学之为现代学术中的一门专业来看,胡适与陶行知虽然都曾在美国哥伦比亚大学师从杜威,但他们是否适宜作为说明现代中国哲学的基础,却并非毫无疑义。在这方面,本书并未就实用主义、胡适与陶行知等议题在中国现代哲学中的地位,多作澄清。诚然,作者曾借着指出“在五四时期,实用主义蔚为壮观,一度成为自由主义知识分子的一种世界观,到三四十年代,其影响仍在教育学、历史学等学科中继续起着举足轻重的作用”(《导言》,页1),表示胡适与陶行知曾是传播杜威哲学的主要代表,在杜威哲学的中国化方面贡献卓著(《导言》,页2)。此外,作者细述胡适出版《中国哲学史大纲》的影响(页143—145),并谈及瞿秋白从马克思主义对于实用主义的批判,以及章太炎、张东荪、金岳霖和冯友兰等一般被视为现代中国哲学重要人物的看法。这些讨论确实有助于检讨现代中国哲学中关于实用主义的评价。不过,它们对于理解现代中国哲学整体的特征和发展过程,以及实用主义在其中的角色,所能有的助益还是有限。

其次,本书另一有待补充说明之处:作者虽然意在指出杜威对中国的影响,却不曾解释本书如何看待和使用杜威的著作。杜威于1952年以90余岁高龄去世。他一生不断地写作,许多看法有其发展和变化的过程。他在五四期间访华的演讲纪录,更经过他人从英文译为中文和从口说化为文字的转换。在这些情况下,胡适、陶行知和其他人等曾经阅读过杜威的哪些著作?杜威在华演讲纪录与他的英文著作之间是否有值得注意的差异?杜威著作的中文译本有哪些见于1949年之前,哪些见于其后?凡此问题,对

于处理“杜威和现代中国”这一涉及具体时空条件的思想史议题，皆有其重要性。本书作者虽然并非全然不觉杜威著作中可能有的变化（例见页 157、192、221、224—225、228），却不曾多作解说。因此，读者固然可以经由书中注释查得各项分析的文本依据，却不甚明白作者为什么有时引用杜威著作的英文本，有时选用中文译本，有时则用杜威在华演讲集等等。如果作者能就杜威资料的性质与运用，加以必要的说明与分梳，或将有助于提出更丰富、更具说服力的分析与结论。

第三，就全书主旨及其阐述而言，作者所选取的讨论重心和搜集相关资料上的用力都值得肯定，只是在作法和内容上还有一些可以再加考虑之处。本书借以说明杜威思想在华影响的方式，基本上有三：一是指出胡适与陶行知等人所见杜威哲学的内涵；二是说明他们对于杜威哲学的改造；三则选取杜威哲学与中国传统的关系（变革与沟通）这个角度，探讨其影响的缘由（《导言》，页 3）。书中指出胡适和陶行知等人既以杜威哲学批判反思传统，也从传统的视角选择、过滤或补充杜威哲学，并试图融合杜威哲学与中国传统等现象（《导言》，页 4—5）。本书标题所谓“误读”之意，也就包含有中国近代知识分子有意和无意之间在解释或运用杜威哲学上的新诠。换言之，本书除了厘清胡适与陶行知等人的看法之外，还试图回答“实用主义在近代中国的历史角色及其所以如此”这一重要问题。书中并且强调胡适在实验方法、历史方法、价值论、群己关系与民主观等层面上，之所以不受限于杜威之见，实有中国传统作为其思想上的资源（例见页 110、126、182、184—186、244）。

作者在阐述上述主旨的作法上，有两点或可稍加注意。一是，作者在分别就杜威思想中实在论、真理论、方法论以及其他各项条目说明胡适等人的相关看法时，意图广博地纳入相关的议题与讨论，并仔细分梳这些中国知识分子在杜威思想中，取与不取的现象与影响，以及所以取与不取的可能考量。全书因此不仅包含杜威与中国知识分子所持看法的比较，也涉及杜威思想、中国近代思想和传统思想之间的对照。这种作法有利也有弊：利在于得以比较多方面地指出种种不同的现象和可能性（包括部分不是那般明显相关但亦值得考虑的议题），弊则是容易造成论述上过度的枝节蔓延，反而影响行文的清晰与流畅。二是，书中部分议题，在学界已多见诸探究，但作者并未特别就它们提出相关的讨论。尤其是，书

中重点——胡适与中国传统学术之关系——在学界已有各种不同的说法。作者虽然投入相当功夫，巨细靡遗地层层剖析，却由于未曾辨析书中所见是否已为前人所论，或者评量自己的说法在相关意见中可能的地位（例见页 135—157 关于胡适在近代学术史上所居典范地位的讨论），而难以彰显个人的贡献。

在具体内容方面，书中有一重要议题或可再加商榷，亦即：作者明确地指出实用主义中强调人的活动和参与这一特征。但是，是否即如作者所说的，实用主义将假设和求证视作主观上的满意，而取消事物的客观性，以及胡适将实验方法中之假设和求证“认作事实认知和客观实验检验”的取向，乃是超出杜威之上（页 110），都是还有疑义的。作者在说明杜威真理观时，几度强调其中的主观性，以为杜威之“以工具的效用界说真理，……取消了事物的自在性和规律的客观性，基本上将事实性认知（真假问题）拉出真理内涵之外”（页 81）。问题是，杜威不仅希望脱离西方哲学传统讨论真理的方式，并且有意识地隔绝他的说法和其他强调主观感觉与判断的立场。如果我们考虑杜威之将知识理解为事物之间的关系，以及界定科学方法为运用合乎逻辑的方式指出事物之间的关系，则他以工具效用说明真理的立场，是否（或者如何）可能有如作者所说一般，取消事物的自在性和规律的客观性，或者将事实性认知拉出真理内涵之外，也就成为复杂而必须更加细致说明和验证的问题。

最后，整体而言，本书作为深入研究杜威与现代中国之间关系的新起点，确能提出值得注意的参考资料、研究方向和进一步发展的议题。例如：近代中国知识分子如何理解实用主义中“实验”与社会“行动”各自具有的内容、意义和它们彼此之间的可能关系；杜威与胡适如何在主张将科学方法带入人生问题上，有不同的考虑，以及在说明“我”与“社会”之性质时，作出不同的诠释；中国传统与现代思想中对于“个性”的种种主张及其与杜威个人观之间的比较等等。凡此议题，本书都提供了有助于更系统性探究的基础。另外，作者试图将“现代性”、“社群主义”、“公共领域”等今日学界十分关注的议题带入讨论的作法，也颇值得深思。只是，作者或由于客观环境的限制，在接触和运用 1949 年后中国大陆以外地区杜威思想与胡适相关研究上，还是显得比较有限。书中或也由于鲜少直接与这些既有的研究成果相互对话与辩难，而难以在结论上提

出真正重大的突破。有鉴于此,读者若拟重新探讨杜威哲学在现代中国思想上的作用和意涵,除了注意书中引述与讨论的各种资料、议题以及相关结论之外,亦宜兼顾近二三十年来实用主义在美国复兴后,中外学界关于杜威或胡适思想的重要讨论。这一作法将不仅有助于更清楚说明杜威思想与现代中国的关系,也有助于深入省思当前美国学界试图融通实用主义与中国思想的努力。

# 评《国家与学术：清季民初关于“国学”的思想论争》<sup>[1]</sup>

◎杨芳燕

什么是国学？国学是否有碍中国“走向世界”？国学自身怎样走向世界？这些困扰上世纪初两代中国学人的问题，在罗志田教授的新作《国家与学术：清末民初关于“国学”的思想论争》一书里，辗转成为一名后代史家挖掘国学生命史迹的关键线索。本书是罗教授题为“从国学到史学：清季民初中国学术的传承与更新”的研究计划中，内外篇之外篇部分的成果展现。该计划旨在探讨“近代中国史学在西方学术的冲击下怎样确立自身的学科定位”，内篇“沿学术发展的内在理路论证研究取向、方法、史料观等具体的重要问题”，外篇（亦即本书）则侧重探讨“学术的思想和社会语境与学术发展的关系”（《自序》，页13）。本书据以立论的一个基本观察是：清末民初有关国学的诸多议论，实“远远超出了‘学术’的范围，而形成了社会参与相对广泛的思想论争”（《自序》，页1）。

在题材与历史断限上，本书大体涵盖清末保存国粹与民国整理国故两大运动。过去学界对这两个运动已多所讨论，本书另辟蹊径，以“国学”为焦点，透过对庚子事变后至1920年代末一系列相关论争的解析，描绘出历经两大运动的国学浮沉史，隐约中亦为近代史学之兴起勾勒出一个历史与思想的脉络。作者选择结合思想史与学术史的取径，兼及社会史的观察，于细究各方有关国学的诸多不同见解之际，对其间浮现之重大历史议题——如中国的边缘化与存亡危机，中西文化之交涉与冲突，民族主义、世界主义之兴起与认同问题，科学主义之崛起与传统文化之价值失势，学术与政治之分合等——亦有所观照。在晚近学界有关国学与史学的专著中，本书无疑最具思想史意趣，然就分析视野之广及主题、议题层次之多样而言，本书毋宁皆有参照济偏之功。<sup>[2]</sup>另一方面，本书虽囊括许多思想史及学术史的重大议题，然作者点到为止的论述

【1】

该书为罗志田著，北京：三联书店2002年出版。

【2】

晚近的相关专著包括：陈以爱：《中国现代学术研究机构之兴起——以北京大学研究所国学门为中心的探讨（1922—1927）》（台北：国立政治大学历史系，1999年），修订版（南昌：江西教育出版社，2002年）；桑兵：《晚清民国的国学研究》（上海：古籍出版社，2001年）；Q. Edward Wang（王晴佳），*Inventing China Through History: The May Fourth Approach to Historiography*（Albany, NY: State University of New York, 2001）；刘龙心：《学术与制度：学科体制与现代中国史学的建立》（台北：远流出版社，2002年）。桑兵、陈以爱与刘龙心的书基本上是学术史的取径，后者尤侧重探讨学术分科的建制与教育实践。王晴佳的书虽亦处理思想，但焦点集中在二三十年代胡适、傅斯年、顾颉刚、何炳松等“自由派”（“liberal”）学者的史学思想，议题上则偏重民族主义对史学思想的形塑关系。

风格往往使细致深入的讨论未及开展。这个基本的印象,使笔者觉得在阅读本书过程中虽所获匪浅,但毕竟更多的是意犹未尽之憾。作者虽开宗明义即指出本书以叙述为主(《自序》,页17),然为不辜负本书在议题上已做的提示,并为尊重议题自身的完整性(integrity),底下在介绍本书要义之后,谨就其中一二试做进一步辨析,借以抛砖引玉。

除了具导论性质的长篇《自序》外,本书共分八章,清末民国各占四章,各章则皆紧扣特定的论争,包括:中学有用与无用之争、物质与文质文明之争、国粹与欧化之争、语言文字之争、国学和国故与科学之争、整理国故的目的之争,以及学术分类与学科定位之争等。根据作者所言,本书对于这些论争的呈现方式有两方面特点。第一,特别注重这些论争的“延续性”,并强调“回向原典”的文本分析以及将文本置入“当时思想言说”的脉络化分析,立意透过代表不同见解之文本的精读,逼近彼时众声喧哗、“观念竞争”的言说“原状”(《自序》,页15)。第二,偏重叙述,并对原始文献(尤其是不同见解)尽可能地征引(《自序》,页17)。

在广纳百川的视野下,本书大半篇幅乃着力于铺陈各个论争的曲折原委,但行文中亦随处隐藏攸关大势之所趋的宏观线索。化繁为简地说,本书所述庚子后三十年间的国学生命史,是国学“在尊西趋新和民族主义这两大20世纪主流趋势的互动下”(页401),从“国粹”的地位递演为“国故”地位的历程。亦即是:在两代学人追求变革以使中国及其学术“走向世界”的驱策下,国学一步步祛除“粹”的价值光环,先是以历史文物或材料(所谓“故”)的身份被科学所接收,成为“科学方法与精神”的用武之地(见五、六、七章),终而在现代学术分科法则的操纵下,或减缩为考订、文字、校勘、训诂的学科总名,或被哲学、文学、史学等新式分类掏空成西方“中国学”的同义词,或根本被拒于现代学术分科的体系之外(见第八章)。对于这个意义非凡的大转折,本书所昭示的一项饶富吊诡意味的基本洞察是:不论其对传统文化的评价立场偏重的是守成(如《国粹学报》与《学衡》诸君),或是批判(如胡适、傅斯年、毛子水的等新文化人士),当两代学人急于催促中国及其学术走向世界时,却都有意无意导致国学的边缘化,而国学的边缘化则成就了史学的中心化。

这项洞察所体现的多重观照角度以及对历史吊诡的敏锐觉



知,可谓本书灵魂之所在,使本书在读来令人时感吃力的“牵缠反复”的叙述背后,透显着引人思之再三的历史洞见甚至忧患。事实上,本书对于中国现代学术之建立的探讨,最大的贡献也就在于:既阐明了国学融入(销融于)现代学术分科体系的思想进程,也揭示了此进程所预设的国学的祛魅化历程。这样的双焦点观照使得本书脱离惯见的“现代化叙述”,逼近当代反思现代性的关怀。作者这种多焦点分析力道的另一展现,亦即是本书的另一项贡献,在于对清末国粹学派人士之两难的论析(见一、二章)。作者对其科学信念之重视,乃为前人论著所未逮。他的分析让我们清楚看到:国粹学派人士虽高举“国粹”的旗帜力辩国学之有用,然其科学信念所促成的以科学重新定义“学”的知识论取向以及“崇实戒虚”的“物质化”价值取向,长远看来,反使他们更像是国学祛魅化的始作俑者。

科学信念的勃兴以及国学的祛魅化,虽是由两代学人的民族主义动机与“尊西趋新”心态所促成,却也在其内心孳生文化认同的问题,特别是对反传统人士而言。在这个脉络下,作者有关毛子水等新文化人的“世界”意识之历史功能的阐述,尤其值得注意并予以进一步辨析。作者指出,透过“世界”的空间概念,新文化人“赋予传统与现代的时间区分以新的含义:世界常常代表‘新’的未来,而中国更多象征着‘旧’的过去”(页259)。如此一来,一则人们只要在“当下”(空间)“此刻”(时间)致力于斩断传统的联系,便有使中国(及其学术)以平等地位跻身世界的前景可言;二则超越中西、古今二元对立的世界概念,可使人们“通过时空位移而不时转换身份认同”,从而能使其“可以激烈反传统且公然认同于西方而没有多少内心不安”。据此作者认为,“近年说得热闹的人我之别(Other & vs Self)理论对新文化人的诠释能力便相对有限”,因为“时间上的‘现在’”使新文化人士“轻易超越空间上的中西对立,而空间上的‘世界’又使他们随时可跳出(中国)‘古代’的笼罩”(页260)。言下之意是:世界意识是对“人我之别”的化解与超克。

作者从身份认同的角度切入世界意识的问题,确有见地。另一方面,我们虽无从得知上面作者所说的理论究竟为何,然若从后殖民主义理论的观点来看,世界意识的问题显然繁复许多。所谓“时空换位”、“转换身份认同”的现象,其实可轻易理解为一种将“他者的”(欧美)观念与价值内化成“我的”的自我殖民过程。这样

的理解为我们开启的历史面向是：殖民主义往往仰赖与普遍主义（universalism）形成一种共生关系（亦即将“特殊的”视为“普遍的”）而遂行，而近现代西方殖民主义在非西方国度的知识论条件（epistemological condition）之创生，则正透过诸多西方概念（如科学、学术概念）的普世化而启动。事实上，作者引述 1923 年钱玄同说“中国现在的新文化，就是‘现代的世界文化’”（页 305），恰好精准地反映了这种殖民论述中“新”、“世界”与“西方”之间的代换关系。<sup>【3】</sup>总之，若从上述的观点来理解本书所指陈的世界意识（以及“尊西趋新”心态），则我们当不难看出，倾向于以“西方”界定“世界”（意谓：新的、普遍的）的世界意识早已见于清末国粹派人士，并且其历史功能亦不止于化解认同危机，还且在于启动知识论上的变革；后者这项变革正是中国现代学术之建立的一大前提条件，尤其不可等闲视之。

尽管庚子后诡谲多变的思潮使得国学的命运出现大转折，然其间学人们的思想及关怀亦有一以贯之的面向。这种断中有续、续中有断的情形，可谓新旧交替之际的常态，而本书题名“国家与学术”正为我们点出一个显例。《自序》中作者提到，贯穿本书所论之思想论争“最显著的主线是（广义的）学术与国家的关系”（《自序》，页 4），亦即是两代学人对于学术是否能以及如何能有助于中国“走向世界”的普遍关怀。作者这个有关“延续性”的论点毋宁是中肯的，然正如上面他在“学术”之前以括号置入“广义的”修饰语所暗示的，此延续之中实犹有意义非凡的断裂，值得予以深入辨析。

首先我们必须认识到一个关键性转变：清末以降，当人们开始以科学重新定义“学术”时，其后果并不只是上述国学之渐失“粹”的价值光环，而且是“文化”与“学术”概念的日益区隔，以及此区隔所开启的“价值”与“事实”的分离。更具体地说，清末人士袭自传统的学术概念乃涵括文化的广义学术，而 20 年代学人普遍认知的学术则是与文化区隔的现代的狭义学术。至于价值与事实的分离，则直接反映在 20 年代学人所持“学术独立”的观念。<sup>【4】</sup>事实上，作者也注意到学术与文化概念的区隔及其长远的意义，例如本书结尾他写道：“正是‘国学’的淡出进一步确立了‘中国文化’这一称谓的主流地位，此后‘学术’的含义日渐收缩，昔人思考的‘学术与国家’的关系到今天已变为‘文化与国家’的关系了。”（页 403）撰

### 【3】

晚近杜赞奇（Prasenjit Duara）教授在这方面已多所论及，可参见 Prasenjit Duara, *Sovereignty and Authenticity: Manchukuo and the East Asian Modern* (Lanham; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), pp. 9-40, 89-129.

### 【4】

1925 年，在回应陈独秀讥讽其所提倡之整理国故是“要在粪秽里寻找香水”，胡适的辩解即明白反映这个分离。他说：“我们整理国故，只是要还他一个本来面目，只是直叙事实而已”，粪土与香水“皆是事实，皆在被整理之列”，“如斯而已，更不想求得什么国粹来夸炫于世界”（转引自罗志田：《国家与学术：清季民初有关“国学”的思想论争》，页 342-343）。

诸作者这项观察,以及全书对“从国粹到国故”之转变的着力铺陈,民国学人在“国家与学术之关系”这一问题上所展现的裂变,作者实有必要给予更多的注目,毕竟此乃民国学术史上一大关节。<sup>【5】</sup>其次,正如上述作者有关延续性之论点所彰显的,学术与文化之分离所催生的“学术独立”观念其实并不稳固,因此对此观念所意涵的“价值”与“事实”之分离,我们有必要进一步辨析其性质。依笔者之见,质言之,这乃是一种态度层面上对价值与事实的区隔,迥异于休姆式的(Humean)在知识论层面上认知到两者的逻辑断裂:逻辑上两者间有一无法跨越的鸿沟,因此“实然”命题无法推论出“应然”命题。不管笔者此见是否正确,重点是:唯有完成这一层面的分析,则往下延伸本书的历史视野至30年代(及此后近半世纪),我们才能有力地解释一个重大的新发展:马克思史学兴起后所见之政、学的再度合流。<sup>【6】</sup>

严格讲,本书并不好读。依笔者浅见,问题之一在于作者较吝于为各章的讨论,自觉地析理出主要的论证(arguments)并做简要陈述,致使各章分析观点显得不够明确,读者恐要反复阅读推敲,方能领会章节间绵密的叙述背后的旨归。问题之二在于原始文献的直接引述过繁过长,有碍行文的流畅与思路的清晰,可读性因而大打折扣。总之,本书无论就主题或篇幅而言皆属宏构,作者若能对上述问题稍加费心,读者登堂入室想必会更优游自在。

【5】

王汎森即曾从“价值与事实的分离”切入20年代的史学发展,足供参考。见王汎森:《价值与事实的分离?——民国的新史学及其批评者》,《中国近代思想与学术的系谱》(台北:联经出版事业公司,2003年),页377—462。

【6】

当然,单单考虑“学术独立”观念之性质并不足以充分解释这个现象,我们至少还需考虑:人们是否有“政治独立”——政治作为一自主的领域,有其独立的运作逻辑——的观念?

## 著译者简介(按著译者文章顺序排序)

1. 刘述先,台湾国科会研究讲座教授及台湾中研院文哲所研究客座讲座研究员。
2. 中野敏男,日本东京外国语大学教授,研究领域为西方、日本社会思想史。
3. 何玮,日本御茶水女子大学博士生,主攻女性主义、中国女性史。
4. 岩崎稔,日本东京外国语大学教授,研究领域为西方、日本政治思想史。
5. 易平,日本东京大学博士生,主攻国际法。
6. 尹健次,日本神奈川大学教授,研究领域为日本现代思想史。
7. 祁晓明,日本大阪大学比较文学博士。
8. 徐京植,日本东京经济大学教授,作家、评论家。
9. 祁景滢,日本东京大学博士生,主攻国际政治、信息学。
10. 李孝德,日本东京外国语大学教授,研究领域为文化理论。
11. 寒冰,日本东京大学博士生,主攻比较文学。
12. 屋嘉比收,日本冲绳大学教授,研究领域为冲绳现代史。
13. 李文茹,日本名古屋大学博士生,主攻台湾女性文学研究。
14. 道场亲信,日本早稻田大学教授,研究领域为日本社会思想史。
15. 王雪,北京日本学研究中心研究生。
16. 成田龙一,日本女子大学教授,研究领域为日本史。
17. 胡冬竹,日本上智大学博士生,主攻新闻学。
18. 吉见俊哉,日本东京大学教授,研究领域为社会学。
19. 王璦玲,美国耶鲁大学东亚语文系博士,台湾中研院文哲

所研究员。

20. 蒋寅, 南京大学文学博士, 中国社会科学院文学研究所研究员。

21. 罗岗, 华东师范大学文学博士, 华东师范大学中文系副教授。

22. 鲁进, 美国普渡大学加吕美分校法国语言文学教授。

25. 杨贞德, 美国威斯康辛大学历史学博士, 台湾中研院文哲所副研究员。

26. 杨芳燕, 美国威斯康辛大学历史学博士, 台湾大学中文系助理教授。

## Contents

On the Confucian Understanding of Knowledge and Value: An Illustration of Intercultural Studies through Different Interpretations of Life and Existence ..... Shu—hsien Liu

Questioning “Responsibility”, Questioning “Subject”: Questions on Post—war Japan ..... Nakano Toshio

On “Technique” “Mobilization” and “Space” in thoughts of Miki Kiyoshi ..... Iwasaki Minoru

From “Imperial subject” to “Japanese citizen” ..... Yoon Keun—Cha

“Ethnic minority” or “Nation” ..... Suh Kyung—Sik

Post—colonial Politics and Literature of Korean Residents in Japan ..... Lee Hyo—Duk

Gama (caves) in remembrance of War at Okinawa ..... Yakabi Osamu

Reclamation works in Post—war Japan and Peasant movements ..... Michiba Chikanobu

On “Japanese Repatriation” ..... Narita Ryuichi

Desiring/Forgetting “America” in Post—war Japan ..... Yoshimi Shunya

An Analysis of Qing, Li and Shi in Tang Xianzu’s Drama Theory and Plays ..... Ayling Wang

Jin Shengt’an’s Criticism on the Basis of His Theories of Poetry ..... Yin Jiang

Expectation of “Modernization” or Worries of “Modernity”?  
—Viewing the “western academic imagination” since 1990s from “Weber Translation” Gang Luo

La Traduction de l’Orphelin de la maison de Tchao par Joseph de Prémare; Genèse et reception ..... Jin Lu

Hongliang Gu, Mis — reading Pragmatism: the Influence of Dewey’s Philosophy on Modern Chinese Philosophy ..... Chen—te Yang

Zhitian Luo, Nation and Scholarship: The Intellectual Debates over "National Learning" in the Late Qing and Early Republican China ..... Fang—yen Yang

## 编 后 记

为什么第二次世界大战后日本已经从帝国转化成一个现代国民国家,仍然有人从战后日本国民国家和战前、战时日本帝国关联的角度切入战后日本的历史和现实?相信读者读了占去本辑《差异》一半以上篇幅的专题“重新编制的战后东亚殖民主义”,就会明白,批判知识分子这么做,不只是要求战后日本承续战前、战时罪责问题,而且还意味如果舍弃此角度,日本能不能真正全面理解自身,全面发现存在于民族生命和社会内部的梗阻和不义的问题。所以,由日本学者、在日韩国人学者、冲绳学者论文一起构成的“重新编制的战后东亚殖民主义”专题,就不仅是对日本右翼的批判,而且同时也是日本要想真正理顺民族内在生命、建设充满道义的社会所不可或缺的认知前提。

此专题看似在断裂的日本历史——即看起来过去是帝国、现在是国民国家——中加以关联提问的方式,其实也提示我们,虽然就明白政治形态而言,中国早已在1949年就结束了半殖民地的历史,政治上站了起来,但可能和日本从帝国转变为现代国民国家并不能全部抹掉帝国遗留下来的问题一样(当然其中的一些问题会在国民国家的形状下变形),从半殖民地历史和1949年以后中国的关联的角度切入当代中国历史,未始不能在我们的文化、社会中发现不少当年反帝亦未能完全加以有效触碰的问题,从而为我们更好地认识自身、理顺自身,作出其他角度不可能给出的认知贡献来。

与此相对,“为什么后殖民社会仍然不得不执著于过去的殖民地体验?在我们所讨论的后殖民社会已全部获得政治独立的今天,为什么殖民地性质的问题仍然不失其重要性?换句话说,当帝国的构造在政治上已经崩坏之后,过去的殖民地与文化中心进行对抗书写的必要性却没有消失,这是为什么?”收入“重新编制的战



后东亚殖民主义”专题的论文《后殖民的政治与“在日”文学》的这段题辞所强调的诸问题，当然亦是东亚、东南亚有过殖民地经历的国家地区必须追问的问题。而只有当现在看起来均为平等的国民国家的诸东亚国家，都充分把现有国民国家和此国民国家建立之前的历史连起来加以思考，东亚知识界才有可能完整绘出战后东亚的后殖民主义状况。也只有如此，现在在中国知识界播于众口的后殖民主义思潮和亚洲讨论才可能因之获得历史感和现实感，从而真正扎根于东亚的历史和现实。

此专题所以能在较快的时间内得以成形，要特别感谢日本明治大学的铃木将久、丸川哲史和东京外国语大学的米谷匡史教授。他们不仅提出选目，联络版权，而且组织了译者，铃木将久教授并承担了相当部分译文的审校工作。他们工作的效率和认真令人感动。

本辑《差异》除“重新编制的战后东亚殖民主义”专题外，其他论文看似论题分散，但如果从当代大家刘述先教授论文提示的“跨文化研究与诠释问题”角度去看，就会发现，由于我们当下的生存处境和知识处境本身就是长期文化交往的结果，因此只要较深触及文化问题和生存问题的论文其内在都有着深层相关性。在这一意义上，这些看似论题分散的论题和书评其实恰恰是有效相关的。更何况，即使不论这种深层相关性，每篇论文和书评在它们所处理的论题也都作出了切实的贡献。作为本辑的执行主编，不论是专题，还是专题外的论文，每篇论文在细致审读时都让我深有收获。我希望读者也有同样的感觉，这样，我们的心血和劳动才没有白费。

本辑特邀主编 贺照田

2005年6月20日

