

太平天国运动 与现代中国

[日] 小島晋治 / 著

徐 曼 / 译

国家清史编纂委员会·编译丛刊



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

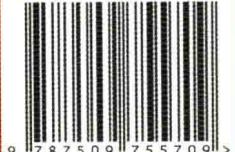
太平天国运动与 现代中国

本书由作者于20世纪80年代以后发表的有关太平天国运动的12篇论著组成，内容包括太平天国与现代中国，太平天国的母体——拜上帝教，拜上帝会与客家人的关系——一个试论，太平天国的举兵经过与年代，初期太平天国10名战士的供述书，太平天国运动的特质，18世纪末至19世纪中叶的民间宗教，民众运动的思想，平均主义的历史性及其社会基础，太平天国对外观念的变化，呤喇之墓，关于鲁迅的《阿长与〈山海经〉》，三次参加太平天国讨论会。他山之石可以攻玉，该书对于清朝晚期历史尤其是太平天国史的研究具有一定的参考价值。



出版社官方微信
www.ssap.com.cn

ISBN 978-7-5097-5570-9



9 787509 755709 >

定价：69.00元

太平天国运动与现代中国

〔日〕小島晋治 / 著

徐 曼 / 译



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

图书在版编目(CIP)数据

太平天国运动与现代中国 / (日) 小岛晋治著; 徐曼译. -- 北京: 社会科学文献出版社, 2017. 6 (2017. 10 重印)
(国家清史编纂委员会·编译丛刊)
ISBN 978 - 7 - 5097 - 5570 - 9

I. ①太… II. ①小… ②徐… III. ①太平天国革命 - 文集 IV. ①K254. 07 - 53

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2014) 第 012546 号

国家清史编纂委员会·编译丛刊 太平天国运动与现代中国

著 者 / [日] 小岛晋治
译 者 / 徐 曼

出 版 人 / 谢寿光
项目统筹 / 宋月华 范 迎
责任编辑 / 范明礼

出 版 / 社会科学文献出版社·人文分社 (010) 59367215
地址: 北京市北三环中路甲 29 号院华龙大厦 邮编: 100029
网址: [www. ssap. com. cn](http://www.ssap.com.cn)

发 行 / 市场营销中心 (010) 59367081 59367018
印 装 / 北京季蜂印刷有限公司

规 格 / 开 本: 880mm × 1230mm 1/32
印 张: 7.5 字 数: 160 千字

版 次 / 2017 年 6 月第 1 版 2017 年 10 月第 2 次印刷
书 号 / ISBN 978 - 7 - 5097 - 5570 - 9

著作权合同 / 图字 01 - 2016 - 0061 号
登 记 号
定 价 / 69.00 元

本书如有印装质量问题, 请与读者服务中心 (010 - 59367028) 联系



国家清史编纂委员会·编译丛刊

国家清史编纂委员会出版委员会

主 任 戴 逸
执行主任 马大正 崔建飞
委 员 卜 键 朱诚如 成崇德
郭成康 徐兆仁 邹爱莲
潘振平
学术秘书 赫晓琳 李 岚

太平天国運動と現代中国

1933年 研文出版 (東京、日本)

Translated from the original Japanese edition
published 1993 by Kembunshuppan, Tokyo, Japan.

总 序

纂修清史是我国新世纪标志性的文化工程，它包括 3000 余万字的清史主体工程及文献、档案整理和编译工作。广大史学工作者正以高度的民族责任感和历史使命感，努力做好清史编纂工作，科学总结历史经验，继承和弘扬民族文化，为建设中国特色社会主义服务。

世界各国从分散发展到趋于一体，大抵从 15 世纪、16 世纪开始，直至 19 世纪末 20 世纪初，形成了资本主义的世界市场和世界体系。清朝从 1644 ~ 1911 年共延续了 268 年，这是世界历史发生深刻变化的重要的转折时期。在这个特定的历史条件下，清王朝却依然以“天朝大国”自居，闭关自守，使封建社会的中国越来越落后于西方资本主义国家，在洋枪洋炮面前不堪一击；西方列强用大炮打开了中国的大门，使之沦为半封建半殖民地国家。在 18 世纪世界历史的大变局中，康乾盛世不过是中国封建社会“落日的辉煌”，而到 19 世纪中叶鸦片战争后，清朝日益衰颓，已奏起了“落

日的挽歌”。因此，研究清史，确定它的基本内容，以及确定研究它的基本理论、原则和方法时，不能脱离清王朝社会发展过程中世界正在发生深刻变化的广阔的社会历史背景。

在编纂清史时要有世界眼光，这已是广大史学工作者的共识。不仅要把清史放到世界历史的范畴中去分析、研究和评价，既要着眼中国历史的发展，又要联系世界历史的发展进程，而且还要放眼世界，博采众长，搜集和积累世界各国人士关于清代中国的大量记载，汲取外国清史研究的有益成果，为我所用。正是从这一基本认识出发，国家清史编纂委员会决定编辑出版“国家清史编纂委员会·编译丛刊”（以下简称“编译丛刊”）。

清朝建立之初，与世界各国曾保持着一定程度上的接触。后来中国的大门一度被关闭而后又被强行打开，这期间，外国的传教士、商人、外交官、军队、探险家、科学考察队蜂拥进入中国，东方古国的一切都使他们感到惊奇。基于种种不同的目的，他们记录下在华的所见所闻。这些记录数量浩瀚，积存在世界各国的图书馆、档案馆、博物馆或私人手中，成为了解清代近三个世纪历史的珍贵资料。由于西方人士观察、思考和写作习惯与中国人不同，他们的记载比较具体、比较广泛、比较注重社会的各个阶层各个方面，因而补充了中国史料记载的不足。“编译丛刊”将从中选取若干重要资料译介给国内的读者；对早年问世的具有开拓性、奠基性价值，但不为中国学术界所熟知的作品，我们也将同样给予关注；此外，对反映当代国外清史研究新的学术思潮、前



沿问题、热点问题和重要成果的学术专著，“编译丛刊”也将及时地介绍给中国学术界。

从中国史学的历史与现实出发，有选择地介绍国外新史学的一些理论与方法是必要的。如西方历史学家提出，第二次世界大战后，“历史学的界限变得越来越模糊了”，主要是强调扩大历史学家的视野，拓宽历史研究的选题；又如提倡“自下而上看的历史学”，努力将社会精英的历史变成社会大众的历史，将千百年来隐藏在历史幕后的社会大众推上历史的前台。此外，在第二次世界大战后历史研究整体化趋势的推动下，出现了一系列历史学分支学科，如社会史、人口史、民俗史、新经济史、新政治史、心理史、社会生态史、环境史、妇女史、城市史、家庭史等等，对于纂修清史有一定的借鉴作用，这些都将在“编译丛刊”的作品中有所体现。

人类的文明史就是一部不同文明间不断交流和融合的历史。任何国家的文化都是通过与异质文化的对话和交流获得营养，从而不断发展壮大。纂修清史必须排除闭关自守的文化排外主义的干扰，破除中西对立的僵化思维方式，以开放的胸襟、兼容的态度和科学的精神对待国外清史研究的一切成果，因为它们既是“中国的”，也是“世界的”。愿“编译丛刊”在新世纪中外文化交流的广阔背景下，作为一座科学的桥梁、友谊的桥梁，为纂修清史做出更多的贡献。

于沛

2004年5月



目 录

第一章 太平天国研究与现代中国	1
第二章 太平天国运动的母体——拜上帝会	27
第一节 创立	27
第二节 构成成员、会规	30
第三节 咒术与上帝会的变质	35
第三章 拜上帝教、拜上帝会与客家人的 关系——一个试论	47
第四章 太平天国举兵经过与年份考 ——不是 1851 年而是 1850 年	69
第一节 年份 1851 年说的再考	69
第二节 举兵经过	71
第三节 当时举兵的情况	74
第四节 举兵后的事态	76
第五节 1850 年说的可信性考证	77

第五章 初期太平天国 10 名战士的供述书

- 伦敦公文书馆所藏史料 79
- 第一节 参加举兵的紫荆山区的一个拜上帝会教徒的
供述书（1851 年） 80
- 第二节 在湖南南部（道州、江华、永明）被捕的
新战士的供述书（1852 年 7 月） 93

第六章 太平天国运动的特质

- 与德国农民战争比较 114

第七章 18 世纪末至 19 世纪中叶的民间宗教、民众运动的思想

- 日本与中国比较 128

第八章 平均主义的历史性及社会基础 146

- 第一节 关于农业集团化——我的错误检讨 146
- 第二节 关于农业社会主义、平均主义的
讨论 152

第九章 太平天国对外观念的变化

- 从变相的华夷思想到民族主义的萌芽 163
- 第一节 中国华夷思想的特质与日本的华夷思想 163
- 第二节 举兵前到建都天京的对外观念 166
- 第三节 同西洋诸国接触初期的对外观念
——典型的“变相的华夷思想” 170
- 第四节 洪仁玕的华夷思想批判
——《资政新篇》的意义 176



第五节 民族主义的萌芽 ——维护“领土主权”的思想	178
第十章 唛喇之墓	182
第十一章 关于鲁迅的《阿长与〈山海经〉》 ——保姆谈到的“长毛”（太平天国）	190
第一节 阿长回忆的太平军	190
第二节 回忆的探讨——（一）门房的首级	195
第三节 回忆的探讨——（二）太平军与童子	196
第四节 回忆的探讨——（三）“阴门阵”	200
第十二章 三次参加太平天国讨论会	208
第一节 1979年的人物评价问题	208
第二节 1981年的“平均主义”论争	209
第三节 感慨于广西山村	211
第四节 关于“国家主权”与“反封建”	213
后 记	215
作者所出论著一览	220
《国家清史编纂委员会·编译丛刊》已出书目	222

第一章

太平天国研究与现代中国

1989年是日本学艺大学史学会成立40周年，说起40年前，也是中华人民共和国成立的那一年，就个人来说，40年前还是笔者入学旧制大学东洋史学科的那一年。当时，有关中国大变动的信息几乎传不到日本，不过，那时候有战争中来日本留学的中国留学生，从他们那里，可以了解到中国革命的大致经过和新中国惊人的变化。在笔者大学的学习期间，渐渐地从中国介绍到日本的中国文献也多了起来。

当时的日本学生生活相当贫困，在那个时代，能吃上一顿面包蘸果酱的午饭就是享受，再加上处于1950年朝鲜战争开始前后的那段时间里，本来日本在战败后，通过改革，言论、集会、结社的自由等得到了保证，但在这个时期又受到了压制，给人以又返回过去黑暗时代的感觉。而同日本相比，中国则靠自己的力量恢复独立，迎来了光明的未来，这是当时学习、研究中国的我

们这一代大多数人共有的实感。这期间，在东京大学包括留学生在内，成立了中国研究会。不久前去世的中国革命史专家胡华先生写的《新民主主义革命史》作为我们的学习讲义，虽然我们的中国话还谈不上很好（当然也有像竹内实先生那样能读会说，已经通晓中国话的人），但我们大家斗胆，共同把这本书翻译出版了。

笔者是在受到中国现代革命的触动下，开始研究中国史的。中国革命和西欧的近代革命不同，其特色是以农村为基础，革命的主体是农民。看一下当时的日本，战败证明了日本近代的失败，因此我对中国抱有一种期待，希望中国能够创出与日本不同的近代。最近，我重读了讲谈社文艺文库再版的武田泰淳的小说《风媒花》，从中又一次体会到当时以已故的竹内好先生为中心，包括武田先生在内，从1930年代就开始研究中国文学、思想、文化，这些比我们早一代的人们在精神上深受中国革命和毛泽东的鼓舞，产生共鸣，以及他们对日本失望的感情。通过这本书，笔者再次体会到了那个时代。就是在这种情况下，笔者以太平天国运动、乡村统治为中心内容写了毕业论文。

虽然笔者非常想研究现代革命史，可是在当时东大的东洋史学中，现代史不作为历史学研究的对象，连辛亥革命都不太适合作为研究对象，而且资料也不全，很难辨明真伪，年代最近的也就是太平天国时期了，所以只好作罢。另一方面考虑到太平天国作为农民革命运动，也是离中国革命最近的源流，因此笔者毕业论文的选题就这样决定了。当时在日本已经可以读到《毛泽东



选集》和范文澜的《中国近代史（上）》，从中可以了解到中国革命主体的中国史特别是有关近代史的观点。其中毛泽东的《中国革命与中国共产党》对现代中国的历史研究有极大的影响。原版本和后来介绍到日本的中华人民共和国成立之后的改订版本有不同之处，例如，把原版的农民暴动改写为含有褒义的农民起义。毛泽东在这篇文章中断言，长期以来，中国“封建”社会的主要矛盾是农民和地主阶级的矛盾，中国历史发展的真正动力是多次发生的农民起义和农民革命战争，即农民战争，这在世界史上是少有的。担任文化创造的也是农民和手工业者，因为农民的斗争打击了“封建”的生产关系，使社会生产关系多少发生一些变化，促进了生产力的发展。不过在当时，由于没有新的生产力和生产关系，也就没有新的先进阶级，所以不可能得到像现在的无产阶级的代表共产党这样的正确领导，结果农民运动最后都被地主和贵族利用，成了改朝换代的工具，而历史上的农民运动就被定性为历史上的农民暴动。中国革命的实态是自1927年以后，主要由中国共产党组织、动员农民，开展武装的农民革命战争，特别是反抗日本侵略斗争，主要都是在农村展开的。可以认为在这种条件下，最大限度地强调农民作用的想法，是适合时代潮流的。然而事实渐渐表明，中国革命的这种特异形态，实际上给后来留下了很大的问题^①。

即使是作为历史的见解，认为农民都是好人，坏人都是地主

^① 参见拙稿《革命中所失去的》（《中国研究月报》1989年7月第497号）。

和贵族，好人农民被坏人利用，所以失败了这种看法也实在是过于简单化了。不从农民本身和中国传统社会的构造考虑，而把失败的原因归结为根本不可能存在的无产阶级和共产党还没有诞生，笔者认为这种看法是极端外在的、政治主义的。但事实上，这种看法一直对现代中国的历史研究有着很大的影响。特别是1951年1月10日《人民日报》的社论《纪念太平天国起义一百周年》，评价太平天国是建立了极其高度的组织、纪律严明的革命军，太平天国在提出包括解决土地问题的统一革命纲领等方面，是旧式的农民战争——指没有得到无产阶级、共产党领导的农民战争——最高度的发展。这种定性的说法，极大地影响了对太平天国的研究。

清代晚期，太平军被称为“毛贼”“长毛贼”，被看成是专搞破坏、大逆不道的逆贼。日本战败前的教科书里也一直使用这个词，总之，给人以恐怖的印象。后来，孙文等革命派高度评价太平天国是“反满革命”的先驱，把这种对太平天国彻底否定的看法扭转了过来。孙文把太平天国运动作为自己的革命运动的起源，为了有助于运动，让自己的同志刘成禺著书《太平天国战史》，自己亲自写序文，赞扬太平天国是民族革命、政治革命的先驱。指出太平天国之所以失败是由于他们缺乏民权思想、受帝王思想的毒害以及内部分裂。孙文在后来的“三民主义演讲”中还说，共产主义作为大同思想在过去中国就有，太平天国不单高举大同思想，还要把这一思想付诸实现。他从民主主义的观点出发，高度评价了太平天国的《天朝田亩制度》。



刘成禺的这本书是根据副岛种臣校阅/曾根俊虎编辑的《清国近世乱志》、唛喇（Lindley）的《太平天国》（全译收在平凡社的东洋文库）这两本书写成的。《清国近世乱志》于明治12年（1879年）出版，可以说是日本最早的太平天国通史。

曾根俊虎在太平天国灭亡后不久，于1870年代，在他出任海军大尉驻在中国的4年期间，探访各地、参照英国人写的记录等，写下了这本书。他与宫崎寅藏（号白浪滔天）的哥哥宫崎八郎是深交，由于这个关系，后来把孙文的同志陈少白介绍给滔天，使滔天有机会结识了孙文，他与孙文也有关系。日本与太平天国同时代的维新志士们，包括吉田松荫、高山晋作等都视太平天国为“贼”——谋反的人，而曾根在这本书中，则把太平天国写成是与清朝对等的交战团体，称太平天国的废除卖淫和奴婢等做法具有革新的精神。

众所周知英国浪漫青年唛喇对忠王李秀成非常欣赏，他盛赞太平天国。刘成禺根据这些资料写的《太平天国战史》强调民族革命性，成了革命派一般的太平天国观。蒋介石等虽高度评价镇压太平天国的曾国藩是中国传统文化的维护者，但在1930年代编纂的《太平天国诗文抄》序文中，还是强调了太平天国“反满”的民族革命的要素。

另一方面，1930年代以后，在以农村为主开展的中国革命时期，马克思主义的历史学家开始发表关于把太平天国视为农民战争等方面的著作。如李一尘的《太平天国革命运动史》、

张宵鸣的《太平天国革命史》等。前面谈到的毛泽东的论述文章，就是朝这个方向强力推进的。按照这个形式，范文澜在延安写了《中国近代史（上）》，这本书可以说是现代中国近代通史的经典。书中对太平天国农民反封建的平等要求——地位上、政治上、经济上的平等——表现民族的主权与平等要求，作为反帝、反封建革命先驱给予了最高评价。大概当时的中国共产党领导人，特别是对于农民出身的领导人来说，在感觉上，太平天国还是相当有影响力的。史沫特莱写的描写朱德一生的《伟大的道路》（岩波文库）中有这样一段，朱德是四川一个农民的儿子，当时有一个走村的织布匠人，是太平天国的幸存者，他有时来到朱德家里，给朱德讲太平天国的战士如何英勇战斗，太平军如何辉煌的故事。朱德还举了这样一个传说，在四川被杀的翼王石达开没有死，有时会出现在人们面前，对大家说一定要拯救人民的话，说完就不见了^①。湖南农民的儿子彭德怀（1959年被罢免国防部长官职）的《自述》里，也谈到他的叔父参加太平军，少年时代他听了太平天国的故事，深受感动。不受清朝和正统派文人们恶意指责的影响，这些民间传说使他们对太平天国产生了共鸣和亲近感，自然而然地接受了太平天国是光辉的农民革命先驱的看法。中华人民共和国成立以后，太平天国的研究也还是中国近代史研究的主要题目，近代史中写得最多的论文也是关于太

^① 关于石达开不死的传说在《太平天国佚闻》（沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第873号，台北，文海出版社出版）第28~29页上也有记载。



平天国的，一直花费精力收集这方面的史料。

对于现代中国的太平天国研究有定性影响的一个是前面谈到的毛泽东的《中国革命和中国共产党》，另一个是1951年1月11日《人民日报》的社论《纪念太平天国革命一百周年》，不过，这二者之间，也存在着微妙的不同。

1951年1月正值朝鲜战争，虽然反资本主义运动已有征兆，但中共并没有正式向社会主义革命急转。在共产党掌握政权四年前的1945年中国共产党第七次全国代表大会上，毛泽东作了《论联合政府》的报告，报告论述了抗战胜利后的构想，得到了通过。报告指出，中国长期以来，处于野蛮的封建传统和帝国主义统治下的半封建、半殖民地的社会，在经济上、文化方面极其落后，不可能一下子进入社会主义，没有足够的生产力和文化、教育的发展，以及在这基础上的数亿人民的个性解放，就不可能实现社会主义的国家制度。这是一个长期的过程，这个政权不是苏联式的无产阶级专政，而是中国的独立与富强，包括赞成民主化的民族资产阶级在内的各个阶级的联合政权。从经济上，对外国资本的大企业，直接关系民生的大工业、铁路、银行等实行国有化，通过土地改革，废除地主制，保护和鼓励民间的一般资本主义企业和农民个体经营的发展，中国的问题不是资本主义太多，而是太少。因为是党代表大会的报告，可以认为不是毛泽东个人的意见，而是集体的意见。当时，很多社会主义国家旨在从根本上改变斯大林主义体制，其中个体经营、合作社经营、国有/国家经营的混合经济和废除一党制都成为课题。《论联合政

府》的这个报告与这种形势是有关系的。

这个观点多少还是发挥了作用——人民共和国成立的1949年秋，《论联合政府》报告原文里没有的无产阶级——共产党领导权和国有部门的指导地位，在《共同纲领》中已经加了进去——1951年1月11日的社论指出，包括太平天国在内的农民革命战争，其目的是要从封建统治者那里取得农民在经济上、政治上地位的“改变”，也就是改善。太平天国虽然是最高级的旧式农民战争，但由于内部的错误——战术上的错误、内部的权力争斗，错把外国势力当成朋友，没有实行正确的政策等——而遭到了失败。明确指出太平天国内部问题也是造成失败的原因。上述的毛泽东的文章里提出的历史上的农民战争都失败了，可是这个社论里举出了几个农民战争——例如刘邦、朱元璋——取得了“某种胜利”，成功地建立了比前一个王朝好一些的新王朝。

社论还指出，太平天国的土地纲领（“天朝田亩制度”）一方面固然表现了在封建压迫下的农民大众对于土地的革命要求，但另一方面，太平天国的领袖们终究只能从农民阶级的狭隘的眼光出发画出了一个平均主义的图案，按照这种图案，每一农家均应平等地保有一定的土地与一定的财产，使得大家仅仅能够生活下去。这种图案是不可能实现的，而且这种图案并不是为着使社会生产力向前发展，却是使社会生产力停滞在分散的小农经营的水平上的。因此这种空想的农业社会主义的思想在实质上乃是带有反动性的。



这个相对比较稳妥的社论发表后不久，1951年5月，以毛泽东为中心，对描述与太平天国同时代的民间教育家武训一生的电影《武训传》展开了批判，掀起了促使知识分子思想改造的大运动^①。

武训出身于山东的贫农家庭，因为不识字，在工钱和佃租上，受到地主的欺骗，他深感没有受到教育、不识字是农民不幸的根源，决心要开办一个农民子弟学校。为了筹钱办学，他甚至乞讨，凑钱开办了民间的义学堂。抗日战争中，既是作为中国民间教育的先驱者，从事独特的教育运动，又是中国共产党的朋友、民主党派的一员的陶行知先生和郭沫若赞赏武训，还举行过纪念集会。在这种背景下，电影对武训做了肯定的描写，很多党员干部看了，都流下了感动的泪水。

影片中，叛军来到武训的故乡山东，武训的一个农民朋友劝他参加，武训表示拒绝，他说：“就连太平天国在南京建立首都后，都是渐渐忘记了农民，过起奢侈的生活，开始脱离农民。前些时候，山东发生的白莲教造反也失败了。用这样的方法救不了农民，我从文，你从武去吧。”

毛泽东在《人民日报》社论中对此提出了严厉的批判，指出许多党员干部对这部电影表示赞赏，证明资产阶级思想深深渗透到党内。中国的资产阶级自1920年代以来，一直说“教育救

^① 有关这个运动参照陈白尘撰述《黑旗军——19世纪中国的农民战争》，研文出版，1987年译者佐藤公彦的解说。

国”“实业救国”，主张改良主义的道路，但是在中国没有农民的革命斗争，就不可能有农民的解放。对武训那样向地主卑躬屈膝的人表示赞同，而对伟大的农民革命的缺点吹毛求疵，简直是岂有此理。这是后来反复实行对知识分子的思想改造运动的开端。

但是，当时的笔者正沉醉于中国革命中，读了对武训的批判后，很有同感。在《思想》杂志的1955年3月号上发表了题目为《关于中国历史人物的评价》的文章，在这篇文章里，笔者肯定了对武训的批判意见。可是在中国自这场运动后，对于包括太平天国运动在内的历史上的农民/民众造反的看法，如果想从反面评论的话，就会关系对言论者、研究者自身的阶级划分问题，因此十分困难。1952年底，毛泽东认为以反帝、反封建为内容的民主主义革命阶段已经完成，社会主义革命和建设成为现实的任务。从1953年开始，在第一个五年计划中，进行了工商业的国有、国营化，个体农业、手工业的集体化（合作社化）。

1957年毛泽东与中共提倡“百花齐放、百家争鸣”，要求知识分子不断改造思想，知识分子成了专门被改造思想的对象——即接受马克思列宁主义、毛泽东思想，实行无产阶级化的被改造对象。知识分子不能作为独立的存在，不能具有独立的思想、用自己的专业知识和能力去参加建设。而在当时的苏联，由于赫鲁晓夫对斯大林进行批判，由此在波兰和匈牙利发生了成为现在的民主化运动初级阶段的“波兹南暴动”“匈牙



利事件”。毛泽东等一方面对自己所领导的建设抱有自信，同时又抱有放掉毒气、不重蹈苏联和东欧覆辙的想法。强烈号召，要求知识分子和民主党派自由发表意见，批判党的官僚化作风。毛泽东后来说这是为了“引蛇出洞”，即把资产阶级分子引出洞穴的“阳谋”。但这是后见之明。他当时从内心里是想利用知识分子的批判，监督党的官僚化，激发他们参加社会主义建设的积极性。在一般最近出版的回忆录及其他资料中，都表明是毛泽东和周恩来最积极地提倡“百家争鸣”，要求知识分子摆脱不肯越过党组织开口的消极态度，鼓励他们对党实行大鸣大放。

就这样在这短短的言论自由、争鸣期间，学生和工人游行示威、罢工。面对这种情况，毛泽东来了个急转弯，于1957年6月对所谓的资产阶级“右派”进行了大规模的镇压，即反右斗争。很多对党的建设等积极地提出批评意见的人遭到镇压，从此与家属一起走上了漫长的苦难道路。在“争鸣”期间的历史研究中，也有根据事实，对农民战争的议论。比如也有包括太平天国在内，以往的农民战争都含有皇帝思想（皇权主义）的旧的要素，因此农民战争诞生的王朝在本质上与旧王朝一样，都是封建主义王朝的结论。结果，主张这种结论的历史学家被打成右派，一时被迫离开大学和研究机关，成了接受再教育的对象。由此，从批判“武训”开始的运动，发展到了“大跃进”“文化大革命”。

“大跃进”（1958～1961年）中，把由原来的数十户、多至

二三百户组成的集体经营单位（生产合作社）组织合并成为一万户乃至两万户的大规模生产集体——人民公社。提出的口号是在广大的土地上，有计划、有组织地使用劳动力、耕畜、农具，可以实行大规模的治水工程，在农村建设工业。生产的粮食除一部分卖给国家以外，剩下的不是分到各户，而是集中到公共食堂，这样大家能够共同享用，这就是共产主义的先驱，通过走人民公社的道路，中国就能在短短的10~20年的时间内，领先世界进入共产主义社会。

工业化的基础是钢铁，只依靠近代工业是远远不够的，所以号召人们土法炼铁。为了响应这个号召，农民把锅砸掉，建设土高炉，把原本就不足的树木纷纷砍掉，用作炼钢铁的燃料。在反右斗争风潮中，慎重的报告被看成是对社会主义持消极态度的右派行为。由于毫无根据地虚报粮食大增产，结果，劳动部门被抽出大量的资金、熟练的农业劳动力，投入到工业主要是重工业部门。无论怎样出力干活，都成了为懒惰的邻居和孩子多的邻人作贡献，这大大打击了勤恳劳动农民的生产积极性。吃自家粮时都注意节俭，而在公共食堂吃大锅饭时则无计划地浪费。再加上当时处于遭受自然灾害、苏联撤回援助的双重困难时期，农业和轻工业受到了严重打击。从1958到1961年，特别是在生产性低的河南、甘肃、山东、安徽等一部分地区发生了至少有一两千万人饿死，以及营养失调早死等悲惨情况。

当然，在“大跃进”时期建设起来的治水灌溉设施、人民



公社建立的地方工业，后来成为农业个体承包和地方（乡镇）企业的基础，这样的事实确实也有，但“大跃进”给人们留下的是惨痛教训的负面体验。在“大跃进”中，出现了批判“大跃进”是犯了“极左”错误，不是本来社会主义应有的农业社会主义，而是平均主义的泛滥等意见。前文提到的彭德怀性情耿直，深知自己直言不讳的性格，考虑到与其当面向毛泽东进言，不如用书信的方式陈述自己的意见，所以于1959年在庐山会议上，经过多日的考虑，他给毛泽东写了信。当时毛泽东本人也准备召开会议纠正“极左”的错误。而彭在信中写“有失必有得”时，先写了“失”，再加上在国共内战和抗日战争以及朝鲜战争中，毛与彭的意见不合等因素，这封信激怒了毛泽东。毛把彭的这封私人信件作为“意见书”在会议上公开，定性为是右倾机会主义向党发出的进攻。本来是为了纠正“大跃进”的“极左”行为而召开的庐山会议，却急速转变成像“反右”斗争时那样的反击资产阶级的进攻，即“反对右倾机会主义”的斗争^①。这是继“反右”斗争之后，给中国留下的另一个大的祸根。

在如何重建被“大跃进”严重破坏的经济这个问题上，刘少奇和邓小平与毛泽东有严重的意见分歧。

^① 庐山会议的详细情况，参照李锐《庐山会议实录》，1989年4月，春秋出版社/湖南教育出版社（控制发行）及苏晓康、陈政、罗时叙著《乌托邦祭》，1989年7月，台北，风云时代出版社（日语译本，辻康监修《庐山会议》每日新闻社，1992）。

在“大跃进”和之后的“反右倾机会主义”斗争中，1951年1月的《人民日报》社论中所持对太平天国的《天朝田亩制度》的平均主义、农业社会主义的否定性的批判意见虽然已经悄无声息，可是到了“文革”期间，都被无条件地打成彻头彻尾的资产阶级民主主义革命的纲领。可以认为《天朝田亩制度》所描绘的乌托邦式的空想社会，与“文革”派强调否定商品货币经济/市场经济、废除工资差别的主张相吻合。加上把现代的中国革命定性为最先都是以农民为主体，发动造反，所以太平天国运动几乎与现代革命重合在一起进行论及。天王洪秀全相当于毛泽东，东王杨秀清和韦昌辉（1856年在洪秀全的支持下，杀害了杨秀清，一时掌握了权力，后被天王处死）、忠王李秀成等可以类推影射刘少奇、邓小平或周恩来等。

在否定“文革”、邓小平掌握实权，推行改革开放政策后，开始重新评价中国历史，特别是对最能体现农民革命传统的太平天国运动，开展了激烈的争论。我分别于1978、1981、1986年参加了中国举办的太平天国运动研讨会。在1978年的会上，人们对太平天国还是坚持抱有原来的看法。到了1981年，一部分参加会议的人提出了否定意见，与持原有观点的学者之间发生了激烈的争论。当时给我很深的印象是有个年轻的研究生发言，他认为太平天国杀害了很多人，使中国陷于荒废，严重阻碍了中国的经济发展。他的这一发言激怒了到会的老一代。死于太平天国运动的人数具体有多少不清楚，但根据曾根俊虎的记载，死者大约有一千万。大量的流血和造成中国的荒芜大概是事



实。当然站在不同的角度来看待历史，对历史事件的看法也就会不同。我认为这个研究生大胆的看法也是非常自然的，只有通过各种论争，才能加深对历史的认识。不过，当时笔者听到这种意见时，也受到了很大的震惊。但围绕这个问题的讨论没有深入下去。

争论最激烈的是如何评价《天朝田亩制度》的平均主义乌托邦空想问题，激烈到几乎扭打起来。其中含有“大跃进”“文革”时期的研究者们的体验。翻看中国发行的各种中英词典的译语，平均主义的英文都是 equalitarianism 和 egalitarianism。但这两个英文单词在英日词典中，译成日语都只有“平等”的意思。本来除中国以外，包括日本在内的其他国家，似乎都没有用平均主义这样的用语来区别于一般的平等主义。查看中国的百科全书《辞海》（1979年版），上面有“也称为绝对平均主义，是要求平均享有所有社会财富的小生产者的思想，是手工业和小农经济的产物。主张消灭一切差异，在劳动条件、生活条件、物质分配、个人需求等方面，要求人与人之间绝对平均”，即主要主张经济上的绝对平等。中国的一个研究者（王小强）说这是中国的“国粹”，总是把它同公有制的主张联系在一起，顽强地主张《天朝田亩制度》是其典型。关于这个问题，列宁对人民意志派的土地国有和均分思想的评价直接适用，平均主义在社会主义阶段虽然具有反作用性，但作为前近代化的农民的要求是最革命的、反封建的，是民主主义的。他的观点同一些主张即使是在前近代化，也与等级主义、官僚特权主义有着

不可分割的封建性的研究者之间存在着严重的分歧、对立。王小强还主张在中国历史上平均主义不断出现的根源，是中国的农民未达到小商品经济生产的阶段，本质上是自然经济下的小农，生活在极其苛刻的生产和生活条件中，当遇到来自上面的急剧的货币经济渗透和盘剥或由于自然灾害不能生活时，就要求恢复原始共同体的公有制基础上的平等，这虽然在中国以外的世界史上也常有，但是尤其在中国，有不断重复的特征。他还举出了汉朝的农民每个人平均的口粮比清末以后多的数字，论述中国小农的顽强持续性^①。

对于太平天国的评价，往往用思想平等来作为高度评价的核心。但也如平均主义批判论者所指出的那样，《天朝田亩制度》虽然有站在人民一方的财富和公有均分规定的一面，而另一面，太平天国的领袖们却按照级别享有更多的特权。妇女也同男人一样分配同样大小的耕田，规定婚姻“不论财产”、禁止卖淫，可是天王洪秀全却有30个妃子，其他领袖们也按照这个标准得到公然认可。还有如衣服、驾车的人数和装饰等规定，比清朝和历代王朝都按照等级分得更细。有人说这都是由初期的平均主义思想堕落的结果。的确，在举兵初期的苦难时期，虽说是王，却也都是衣服褴褛，打着赤脚，在共有制下只是衣食稍好一些而已。

^① 包括王小强的所论在内的中国的近年平均主义论，有关这个论争参见拙稿《关于历史上的平均主义（农业社会主义）的中国论争》（《中国研究》季刊第7号，1987年）以及《关于平均主义的社会性根源与历史性》（现代中国学会《现代中国》第61号）。



但在当时，对领袖和功臣们也依照级别和功绩的大小享有特权——例如有大小“官”世袭——的承诺，在占领武汉和南京这样财富集中的大城市时，也只是把这种构想现实化而已。这同“文革”时期，猛烈批判老干部们的“资产阶级化”“官僚特权化”，强调平均主义的“文革”官僚们一掌握权力，就毫无顾忌地享受特权的情况如出一辙。对于平均主义和等级主义、官僚特权主义之间的内在性结合以及必然性，虽然还没有充分解明，但可以认为，他们对平均主义之所以提出批判，事实上也是来自这种体验。

我正是由于对中国革命产生了共鸣，才开始着手研究作为革命源流的太平天国。我也几乎完全接受了中国的太平天国是农民战争的见解。我为了思考与当时的农民运动——抗租、抗粮暴动等其他运动——有关的太平天国的历史性和意义，中间还写过文章对宫崎市定先生提出的“太平天国非农民战争”说进行了反论^①。

可是后来，纵观通过农民革命战争成立的现代中国的政治权力的做法，以及在南京（天京）建都以后的太平天国政权的实态，我暂且放弃了对农民战争说的固执，开始通过太平天国，思考中国民众造反的特征。在这种情况下，我感到有必要通过恩格斯的著作《德国农民战争》，与中国的农民战争概念

^① 拙稿《宫崎市定的〈关于太平天国的性质〉》，收录在《太平天国革命的历史与思想》，研文出版，1978。

依据的德国农民战争，以及同时代日本的农民起义和民众宗教进行比较研究。太平天国的当时，伦敦传教会的传教士美魏茶就已经论述了太平天国与闵采尔领导的德国农民起义的共同性质，指出其具有破坏的危险性，对太平天国持否定意见。最近在中国也有论文发表，指出二者共同具有的千年王国的幻想、禁欲主义、公有制的乌托邦空想。中国的论文主要根据恩格斯的著述，最近在联邦德国的大量德国农民战争研究中，具有代表性的是 P. 布里克雷的《1525 年的革命——德国农民战争的社会构造史研究》（前间良尔、田中真造译，刀水书房 1988 年版），我读了这本书，把从德国农民战争汇集起来的农民战争的概念、时态与太平天国运动作了比较，感到其中有很大的不同。

在布里克雷的著作中，为了概括农民战争的基本性质，引用了德国西南部施瓦本的三个农民军队和俗人布道士、改革派的神职者联合写成的十二条款要求书简的全文。开头是，深受世俗领主欺压的“作为在其统治下的全体农民和农奴的基本、正当的主要条件”，在纲领上明确地主张作为农民的正当要求。其内容有神甫的任命权应该归村落的共同体所有，废除教会从共同体征收十分之一的税、村落内部使用的十分之一的税由自己决定征收、减轻为领主付出的劳役等条款，废除农奴制，把共同的牧场地、河流、狩猎地、森林、共同的耕地归还给共同体所有等。随着村落共同体的扎根，领主的权限移交给共同体进行自主管理，即实现扩大农民自治。还设想实现把扩大自治的许多村落共同



体，以一种誓约同盟的形式结合起来，取代领邦国家政治体制。换言之，从中可以清楚地看到，要把国家、政治权力收进共同体和联合体中的性质。

而在太平天国及其之前的嘉庆白莲教造反的有关文书中，无论如何从中也看不出“作为农民的”要求。而且据太平天国举兵的广西《浔州府志》（油印本的记录《广西农民起义资料》所收）记载，举兵时，全体人员处理了自己的土地、财产，作为公有财产献给“圣库”，结成强有力的团体，当有农民问为什么要这样做时，太平天国成员回答说“你们为什么还要当百姓？我们都要当太守——地方长官、将军”。也就是说为了不当农民、做新王朝的“官”而参加造反。举兵后不久，在艰苦的战斗中，为了鼓舞士气，太平天国发布的命令也反复强调如果建立了新的地上天国——“小天堂”，按照功绩大小授予官职，让子孙后代世袭荣光。从白莲教造反参加者的“供述书”里也能看到强烈的当“官”意识。由此可见，与以往的王朝体制没有性质上的不同。《天朝田亩制度》与其说是作为农民的“正当的”土地均分要求，不如说是作为新的统治者所构想的超稳定的农业社会方式——即使其内容反映出作为农民和底层读书人领袖的体验——还是应该看成是对农民的一种恩赐。

在几乎处于同时代的日本，也频繁爆发了农民起义。在这种陷入社会危机的背景下，在日本，诞生了新的民众宗教。像黑住教、如来教、天理教等直到现在仍具有影响力。关于这些

我所能谈的，仅是从日本史的研究论文和书籍中所了解到的东西，初看这些宗教思想似乎与太平天国思想有着极其相近之处。根据村上重良所概括的观点，这些社会现象表明了幕末社会的危机，人们对现世平等的强烈要求^①。创教者被神附体，这一点也与太平天国相似。太平天国的杨秀清是天父上帝（耶和华）附体，后来的西王萧朝贵是耶稣附体（称之为“下凡”）。日本的民间宗教里，则是很多女创教者被神附体。但同中国相比，一个很大的不同点是日本的民众宗教没有像白莲教和太平天国（母体为拜上帝教）那样，同广大民众造反结合起来，而是大部分想要通过宗教的觉醒、革新，改变人们的日常生活方式和人生态度。

在中国，“末劫”（末世）的观念是与大乱兴起相结合的契机。比如由白莲教拯救由于黄河泛滥而造成的大饥荒和人吃人的末世——“劫”，就是把白莲教与救世主——弥勒佛下凡，以及取代清朝皇帝的明皇室的后裔的出现等联系在一起，发展到造反。也有记载称太平天国在举兵前，人们因为大灾荒，无法活下去，所以参加太平军。在白莲教的经典（宝卷）中，用于说教所描述的“末劫”的景象，对于部分地区的贫苦农民来说，绝不是弥天大谎，而是他们自18世纪以来已经多次亲身体会过的事实。然而与末劫观念的真实性形成对照的是，越是真实，其造反中具体的要求，特别是前面谈到的“作为农民”的具体要求

^① 参照日本思想体系《民众宗教的思想》，岩波书店，1971。



就越显得暧昧。

与此不同，日本的民间宗教强调人作为日常生活伦理的节约、勤劳、正直等，由此产生作为农民和手艺人的自豪和自负感。从江户时代的农民起义事件中所表现的思想来看，例如1786、1787年福山藩的农民对开枪射击的武士高喊“你们的枪弹只能打死鸽子和山鸡，打不死我们农民”。19世纪远野的农民造反中，有这样的记录，农民对武士说“你们看不起农民是极大的错误，你们听着，士农工商也好、天下的游民也好，都是姓源氏、平氏、藤原氏、橘氏这四个姓。天下的人都是百姓，正因为我们养着天下人的命，才只称我们农民是百姓。你们都是靠我们这些百姓来养活的，连这个道理都不懂，竟敢谩骂百姓，简直岂有此理。给我们让路”（参见日本思想体系《民众运动思想》，岩波书店1970年版，安丸良夫的解说）。开始形成以农民自居、身份平等的意识。而太平天国虽然也制定了不准喝酒，不准抽烟、吸毒，不准侵犯妇女，不准赌博等严格的禁欲戒律，但完全没有勤奋务农等语言。起义后，还把做“官”放在首要位置上。

中国的农民战争与德国农民战争和日本幕末的民间宗教为什么会存在这样的不同，这是很重要的问题。对于毛泽东式的强调农民战争的革命性，中国知识分子中有人对此持批判否定的意见，认为中国的农民造反只不过是起了作为超稳定的中国旧社会、王朝体制的修理工，进行再生产王朝的作用。据说，这种主张在1989年“北京政治风波”前，得到了很多学生和知识分子

的共感^①。他们经常引用马克思的论文《路易·波拿巴的雾月十八日》中论述的分散的小农与拿破仑的独裁——关于行政权力关系的分析，建立在封建自然经济基础上的社会构造就像是一口袋马铃薯，马铃薯虽然被装在一个口袋里，但口袋里面却是独立分散的。指出前近代的中国小农也是独立分散的，除了皇帝与具有统一信仰的儒家知识分子——官僚之外，都没有能力使社会结合在一起。这种说法虽然也有一定的说服力，但考虑到与德国农民战争中的农民自主联合以及日本的农民造反和民间宗教的不同性，这种分析使人感到也只是停留在一般化。有必要从历史上，对中国的王朝体制的特质和村落的应有状态进行分析比较考察。

比如说，中国的王朝体制与日本的幕藩体制和西欧的中世封建制不同，除了极少数的皇族、贵族以外，没有固定的世袭身份制度。在日本的士农工商的身份制度上，士虽然具有某种特定的、间接的形态，但拥有土地，同时还掌握大小的权力。西欧中世纪的领主则更是直接世袭。如果从经济上向领主提出要求发展到一定阶段，就要否定领主的权力，就必然要走到对身份制度本身进行否定，成了“亚当耕田，夏娃织布时，领主在哪里，贵族在哪里”的问题。

^① 参照1988年6月播放的电视节目《河殇——中华文明悲壮的衰退与困难的重建》（解说词由辻康吾、桥本南都子译，弘文堂，1989）以及金观涛、刘青峰共著《中国社会的超稳定系统——“大一统”的结构》（若林正文、村田雄二郎译，研文出版，1987）等。



而中国王朝体制的根底地主制，正如中国的论者所划分的是“封建式”的，有时掠夺农民收获的一半以上，甚至直接危害生产者农民家庭的生产。用土地改革废除这种掠夺可以说是伟大的变革，但这并不说明中国的传统社会具有完成了反封建的变革这个课题——虽然在中国一直认为完成了土地改革就等于反封建的革命——的构造。所谓近代化，简言之，是一个用具有延续前近代社会特征的手段，实现从手工业、农业生产到工业化（包括农业机械化），打破从身份上构成的社会、政治结构，实现“天不造就人上人、不造就人下人”的身份平等（废除身份制），法律面前人人平等、政治上权利平等、实现民主化的过程等。

如果着眼于后者，中国的排除地主制并没有同实现身份平等直接联系起来。因为在中国，地主本身不具有特权身份，仅仅是生产关系上的一个阶级而已，而且与日本的武士和西欧的领主相比，具有非常大的可变性。中国从很早以前就有土地买卖，而且在土地均分继承的制度上，是世界上近代社会中所没有的。即使是拥有大片土地的地主，经过几代，如果家中出生的男孩子多，再加上自然灾害和买卖失败，很容易沦为普通农民。反过来用买卖赚来的钱买土地，逐渐增多，成为地主的农民也不少。比地主有更大的特权，靠行使特权而成为巨富的是官僚。有官僚或官僚候补的秀才、举人等头衔的人，在审判上也与老百姓的待遇不一样，纳税时往往享受到优待。不富裕的县城的县官可以利用自己的权力，把本来应该归于国家和人民的部分财富吞为己有和受

贿，通常可以比大地主富有多少倍。这样的官僚不是像西欧和日本的身份制度属性的世袭制，除了一部分人以外，都是通过科举考试，代代升官，除了一部分的“下贱”身份之外，科举之路对农民、手工业者、商人都是开放的（据说事实上能够通过科举考试的人一般都出身于经济上比较富裕的地主家庭，最差的也得是有势力的族长）。

由于没有固定身份的世袭制、固定制，所以很难确定中国官僚所具有的特权身份。但考虑中国近代化的课题，考察官僚在中国的特权身份是很有必要的。笔者认为不实现“官”与“民”在身份上、政治上的平等，就不能说中国实现了“反封建”、近代化。太平天国的《天朝田亩制度》也定位了“官”与“民”的上下关系。清楚地写着做了好事的农民可以“封官”，做了坏事的官要“贬为民”。这就是不能认为仅把土地均分公有作为反封建的纲领的最大理由。在这个公有制的理念下，太平天国的“官”利用自己的特权，收集财富。

考虑中国民众造反的特质、特性问题时，不应忽视的一点是在危机时代，明显存在着中国农民流动性很大的问题。人们一般认为中国农民有封闭性。比如华裔美国学者菲力普·黄对满铁曾经调查过的华北农村进行了再调查，发现离北京并不远的村子里的老农们生来都没有和自己村子以外的人说过话。虽然地区不同，情况也不一样，可是这种封闭性造成了当受到匪徒和外国侵略者侵略时，即使可以暂时联合起来共同抗战对敌，也不可能按照日常生活的利害关系建立联合组织。虽说中国的



农民可以受到血缘宗族共同体的某些保护，但没有村落共有的牧草地、森林、耕地的任何保护，再加上土地买卖、均分继承等，一遇到大的自然灾害，立刻无法务农，只好去逃荒、要饭。这种不稳定性、阶层的流动性，特别是随时都有成为下层的可能性非常大。当时代面临危机时，产生日本无法想象的巨大的、横向空间的流动。在太平天国和白莲教的发源地，有大量从远方地区移动到这里，过着不安定生活的贫农和近似于游民的被雇用劳动者。他们经常受到原住民的排斥和抗争。对他们来说，作为农民，地位上升的可能性非常小，不容易接受日常职业伦理和勤勉有用性的教育。当受到“末世”观念和期待救世主到来观念的驱使，在超凡的指导者指挥下，他们结成坚强的战斗集体，用生命赌博人生，期待打倒旧王朝，建立新王朝，自己成为新王朝的“官”。

这个时代的中国，除了有这种用宗教集合起来的造反团体之外，还时常发生农民抗租（“租”即地主租给农民土地的租金）、抗粮（“粮”即上缴国家的土地税）暴动。有时还发展到各个村落联合起来的大规模反官、反地主斗争。究竟靠什么思想支持这种运动，由于农民本身遗留下的资料欠缺，无法解明，所以下的结论有可能是跳跃性的，这是与日本不同的方面。如果这些运动在共同的纲领下，组织起更大规模的联合体，建立自己的政权，与清朝政府对抗，要求实现自己愿望的话，就可以认为是真正的农民战争了。的确太平天国在这种变动中得以成立，并促进了变动，可是并没有按照农民或作为农民的要求构想新的政权和新的

政策。

以上是非常粗略的概括，在现代中国历史和对历史上的太平天国研究的触发下，我试想通过与日本和欧洲的民众运动做比较，考察中国前近代社会的民众运动历史性，从中找出中国独自の近代化课题之所在。

第二章

太平天国运动的母体——拜上帝会

第一节 创立

拜上帝会是一个宗教结社，后来成为近代初期在中国内地掀起的大规模民众造反，即太平天国运动（1851～1864年）的母体。也有称之为上帝会，但正式的名称是拜上帝会，其意思是崇拜上帝的人们结成的会。这个会具体是什么时候创立的，还没有得到确定。

众所周知，拜上帝教这个新宗教的创始人是洪秀全（1814～1864年），其创立的过程人们也都知道。洪秀全出生于广州近郊花县大埔乡官禄埗村的一个客家农民家庭，是这个家庭的第三个儿子。他肩负着村民的期待，参加科举考试。1837年第三次落榜后，因倍感挫折，高烧大病一场。在病中，他梦见自己由天使带领上天，受到上天的主宰者一个高贵的白发老人的召见，授予

他惩罚下界的堕落，拯救众人的使命。后来在他第四次科举考试落榜后不久，他读到了一个叫梁发的中国第三个基督教新教徒传教士所写的《劝世良言》。在此书中，他确信找到了自己梦中出现的老人，这个老人就是创造天地万物的上帝，自己是受了上帝的使命下凡拯救世界。在中国自古以来，所谓的上帝是天上的最高神（不是唯一的神），几乎等同于天。他认为上帝与西欧唯一的神“天父”耶和华是等同的，把中国的所有的其他神佛都看成是对唯一神信仰的阻碍，把这些神佛都看成是使人堕落的偶像、妖魔，一概否定。自己正是奉有神圣的使命，扫荡这些妖魔鬼怪。他的主张得到了同族中极少数的年轻读书人和朋友的支持，他们把村民祭祀的无数神佛都看成是偶像，予以否定。还砸毁了村里私塾供奉的孔子牌位。村里人把他们看成是发疯的人，把他们孤立起来，向附近村民的传教也遭到了惨败。

有关拜上帝教的创立，没有在传教初期阶段成立拜上帝会的结社情况的记录。以地上的造反为目的，进行秘密组织活动的传教迹象也没有。

拜上帝会的结社、活动的中心地区是现在的广西壮族自治区（当时的广西省）浔州府桂平县紫荆山一带。根据洪秀全家族中最早改宗的洪仁玕的话，伦敦传教会的传教士韩山文（Hamberg）详细记录了从拜上帝教的创始到举兵的这段历史，叙述如下：

冯云山（洪秀全的朋友，最早的改宗者，花县禾落村客



家小地主出身的读书人)留在紫荆山一带,逾数年,热心传教,成绩极大,至多人信教,甚至有全家全族来领受洗礼者。此等新教徒即自立一会结集礼拜,远近驰名,而成为“拜上帝会”。(《洪秀全的异梦和广西叛乱的起源》,1854年刊)

有关拜上帝会创立的正确年代没有记述。但冯云山在传教途中,1844年夏季在广西贵县与洪秀全分手,只身进入桂平县,后来来到许多客家移民居住的紫荆山区。据韩山文的记录,1846年住在地主曾玉珍家,得到了曾全家人的信赖,一家人都改了宗。他们一起到处传教,发展了不少信徒。

根据韩山文的记述,可以推定拜上帝会的创立者是冯云山,创立时间在1846~1847年间。在此期间,洪秀全正在村里边做私塾教师、边专心于编写《原道救世歌》《原道醒世训》等传教文书。1847年初的两个月间,洪秀全在广州浸礼会传道士美国人罗孝全引导下,第一次读到了《新约·旧约全书》的全文。他本想在这个教会接受洗礼,有个中国人在罗孝全面前诽谤洪秀全是为了金钱入会。这大大刺伤了他生来就很强的自尊心,愤然离去了。后来他于1847年夏季前往广西,去找在贵县分手的冯云山。途中因遭遇强盗,被夺得身无分文,花了一个月的时间,最终在紫荆山与冯云山相见了。当时拜上帝会的成员已经发展到了两千名(见先前提到的韩山文一书)。

冯云山一直告诉人们,洪秀全是拜上帝会的创始人,他的梦是证明拜上帝教正确的依据。为了向人们表示洪秀全作为教主的

权威和上帝的威力，在洪秀全到达后不久，立刻开始打倒诸神的行动，即砸毁偶像运动。

特别是在 1847 年 10 月 28 日，洪秀全用红布缠头，同冯云山一起率领当地的三个热心的教徒，砸毁了位于紫荆山西部的象州甘王庙的神像。这使当地的父老乡绅受到了极大的冲击。据传说，甘王名字叫佃，是象州出身的有钱人，因常施舍于民，死后被封为神而受到祭祀。他有个叔父叫甘陆，是个武将，从前讨伐南汉（10 世纪的五代十国之一，以广州为都）有功，不知从什么时候起，人们把这两个人混同起来，敬为甘王。据说甘王在广西，特别在浔州府一带，是受到广泛祭祀的神，是祭祀活动中最盛大的。洪秀全等人决定在甘王出生地，即根据地做出这一行动。

破坏甘王庙为开端，紫荆山地区的乡绅、父老告发上帝会，冯云山遭到逮捕，当地的一个信徒死于狱中。自这个事件之后，上帝会开始发生变质，带有浓厚的政治色彩了。有关这个情况后面还要叙述。首先看一下在广东地区没能得到发展的上帝会，为什么在广西能够很快发展起来，考察一下其理由、构成成员、会规等。

第二节 构成成员、会规

18 世纪初到 19 世纪中叶，中国人口急剧增加，其程度在世界史上是很少有的。因耕地不足而处于饥饿的华中，华南东部、中部的许多农民和山东农民移住到台湾、广西、四川、贵州和满



洲（后来的东三省、东北）。

上帝会得到发展的广西，可以说是个移民社会的地区。1724年清朝统计的人口只有20.27万余人，而到了1851年则激增到782.3万多人。本来这一地区壮族占多数，再加上居住在山区的瑶族等，是少数民族居多的地区。比较早期从广东来的，说广东语系的汉族移住这里，到了清代从福建南部和江西、湖南的汉族，还有很多原籍是广东东北部的梅县的客家人移住到这里。尽管人口激增，但广西是多山地区，耕地面积没有增加。1753年为895万余亩的耕地，到了1851年只不过是896万亩，人均耕地面积从2.15亩减少到1.14亩，几乎减少了一半。在上帝会发展的桂平县，好的土地都被先住民有势力的地主占据，移民们为了得到耕地使用权，不得不相互竞争，忍受交很高的租金，把收获的一半以上作为佃米上缴的苛刻条件。

在上帝会形成的时代里，土著先住民集团和后来住进来的移民之间，围绕耕地的争斗、结婚、用水等问题的“土客斗殴”不断，特别是与客家集团间的武力争斗不断发生。客家虽然属于汉族，但由于一直保持着独自的客家话和女人不缠足的独特风俗习惯，当地的读书人都把客家人称呼为用偏旁为犬的“狹人”，显然是含有轻蔑歧视的意识。洪秀全的家乡是从梅县较早移民到花县的客家人建立的只有客家人的村庄。同这样的村庄相比，当地客家人很多都分散居住在田地里和山里，左右没有邻居。客家人从事水田耕作非常熟练，再加上女人也勤奋劳作，所以收获多，地主都愿意雇用他们，这也是与原住民间发生感情对立的原

因。在经常发生的争斗中，客家人之间虽义气深厚，勇敢斗争，但终归免不了处于劣势。原住民集团以共同的神和地缘神（社稷）的祭祀为核心，集结在一起，客家被排除在外。客家人除了客家的义气之外，没有集结的轴心，换句话说客家是被当地已有的神所抛弃的群体。

于是上帝出现了，上帝说那些神都是假神、是妖魔鬼怪。所有的人都是上帝创造、上帝养育的，都是兄弟姐妹。因为姓和出生地、国家不同，就相互憎恨、相互屠杀，这是受了妖魔的欺骗。上帝把客家人从被排挤的现状里解救出来，客家人找到了克服群体对立的有力的集结核心。

上帝会的成员大多数是客家的农民，也有因为是客家的新兴地主，所以受到先住民乡绅的歧视、压迫的人，还有不是客家人，但被统治体制排挤出来的各种各样的人，这些人集结了起来。而且冯云山在传教过程中，在洪秀全初期写下的传教文里，加进了以前很少提及的民俗要素，即实现日常的现世利益的内容，这也是在当地能够得到发展的一个重要因素。

上帝会没有明确的会规，也没有像天地会那样的暗号和黑话及歃血等入会仪式。但有全体会员要遵守的戒律、仪礼。只要遵守戒律和仪礼，不分男女老幼、地区、种族都可以成为会员。在这一点上，没有秘密结社所特有的那种封锁性，是具有开放性的。上帝会的基本戒律和仪礼都写在《天条书》上。《天条书》的最初版本出在太平天国壬子二年（1852年），其基本内容推定是洪秀全在罗孝全的指导下，初次读的摩西的十戒（这是《天



条书》的主要内容)全文,到广西后,看到冯云山传教情况,和冯一起商定的。

从《天条书》上看,加入上帝会时,要朝天跪下,请求上帝宽恕自己的罪。还要念祈祷文,祈祷后,用脸盆的水净身,或在河里洗身,这是洗礼的仪式。以后早晚祈求上帝保佑,吃饭时要感谢上帝,每到第七天要赞美上帝的恩德。还有(1)只崇拜上帝,(2)绝对不准拜任何邪神,(3)孝敬父母,(4)不得杀伤人,(5)不得行不义、不得犯淫乱之罪,(6)不得偷盗、抢夺,(7)不得说谎话、假话,(8)不得贪图他人物品等10条“天条”戒律。根据《天条书》记录的祈祷文,主要的祈祷内容是死后受“上帝的恩惠,在天上永远享福”,“有上帝的恩惠,才能有食物和衣服,才能免除灾难”,“靠上帝的恩惠和保佑,可以快速除病,恢复健康”。这是中国的以道教为首,任何宗教都有的共同内容,上帝教如果没有这样的内容,就不可能被人们接受。

实际上在两个人会动机的史料中,“每日食饭,口念感谢上帝有衣有食二句。……当初众人信他说拜了上帝,可消灾难登天堂”(紫荆山客家农民李进富的供述书)。“(洪秀全)云若世人肯拜上帝者无灾无难,不拜上帝者,蛇虎伤人,敬上帝者不得拜别神,拜别神者有罪。故世人拜过上帝之后,俱不敬拜别神”。“实因食而随”(忠王李秀成的供述书)。

在10条的“天条”解说中,也以民众的日常生活为根据。比如第七条的“不好奸邪淫乱”中有“丢邪眼、起邪心向人,

及吹洋烟（鸦片），唱邪歌，皆是犯天条”。第十条“不贪婪”中欲占有他人漂亮的妻子和女儿，赌博、抽签占卜，对科举中榜打赌等都是违犯天条。

另外，作为祈祷仪式规定的“供奉上帝家畜、菜肴、茶、饭”，也和基督教完全不同，而接近于传统的民间宗教。

上帝教在初期强烈受到《劝世良言》的影响，比较接近基督教，后来除了始终贯彻信仰唯一的神，否定偶像崇拜这一点之外，其他均转变，成为具有浓厚的民俗性、独自の宗教。因此被广西的主要是客家的农民所接受。

对于洪秀全等人发起的破坏偶像运动，当地的乡绅向地方政府告发“他们是通过拜上帝的妖书，召集民众蹂躏社稷神明（土地神和谷神甚至是传统的共同体、社会本身），用西洋的《旧约全书》不遵守清朝的法律”，“表面上是宗教活动，实际上是企图谋反”，“他们要首先攻击诸神，然后攻击人，最后要达到夺取王位，夺取国家的目的”。

对此，1848年1月被逮捕的冯云山反驳说《尚书》和《诗经》都写着崇敬上帝。潯州府的知府也判定捣毁神像有扰乱秩序罪行，没有谋反的迹象。作为处罚只把冯云山发配到原籍。的确在共同体结合的中心，砸毁神像行为含有与全体统治秩序进行对立的一面。

这个时期的上帝会并没有迈向地上的“革命”的第一步。他们的运动仅仅是停留在宗教运动的范围内，并没有直接以“革命”为目标。但受到最初的镇压后不久，上帝会通过内部发



生的事件，发展成了一个政治性的“革命”结社或称“秘密结社”。

第三节 咒术与上帝会的变质

冯云山被逮捕后，洪秀全为了营救他，前往广州。当时的两广总督曾上奏皇帝，允许基督教传教，洪秀全想请求总督释放冯云山。冯云山在被流放原籍的途中，说服押送他的差役改宗，回到了紫荆山后，听到这个消息前往广州去寻找洪秀全。

据韩山文记载，两个人都不在期间，上帝会内部发生了纠纷，出现了分裂兆头。会员中不断出现跪地向天祈祷时，人事不省倒在地上，称神附体，骂人、训诫，预言未来的人。咒术师陷入恍惚状态，称神附体预言，下指示等在华南一般称为降僮，是蔓延华南一带的巫术民俗。特别在广西一带，人们对此深信不疑，非常普遍。洪秀全在去广西以前编写的初期的传教文书《原道救世歌》中作为“第五个不正”的“巫覡”（召神或死者的魂，传达他们的意思），说明巫师和魔术师都是“世代贫穷”，强调其无效性。梁发的《劝世良言》也有同样的记述，洪的文书由此而来。

最晚在1848年9月或10月回到紫荆山的洪秀全接受了神附体和神谕。不是接受所有的神附体、神谕。同年4月，在山内客家的青年贫农杨秀清身上，发生了上帝附体和神谕。洪秀全对“上帝真言”，“天父下凡”（天父即上帝，下凡为来到地上）接

受从命。同年9月或10月另一个山里的青年农民萧朝贵耶稣附体，洪秀全把它作为“天兄下凡”接受、从命。杨秀清附体的上帝说了些什么具体不详，因为记录这个情况的《天父圣旨》卷一散失了（只有卷三和《天兄圣旨》的前文，今年在伦敦发现）。杨秀清在后来为了教育新入会的人，让军师写成的《天情道理书》中有如下的记载：

戊申岁（1848年）三月，天父大开天恩，亲身下凡，出头作主，托东王金口，教导兄弟姐妹，乃奠天下万部人民，此乃天父义怒，固已差天王降生为天下万部真主，救世人之陷溺。世人尚不知敬拜天父，并不知真主所在，仍然叛逆天父，理宜大降瘟疫，病死天下之人。而天父又大发仁慈，不忍凡间人民尽遭病死，故特差东王下凡，代世人赎之。

东王赎病之时，寝不安枕，食不甘味，不辞劳瘁，艰苦备尝，甚至口哑耳聋，以一己之身，赎众人之病，以一身之苦，代世人之命，总欲救得天下万部人民永远得生。

促使上帝附体的“世人沉溺”具体意味着什么，详细情况不明。可以推想由于各种固有的神在上帝会的成员身上不断附体，从而有否定上帝、削弱教主洪秀全的权威的危险性。对此杨秀清反过来利用附体，称自己上帝附体，以这个名义，强调洪秀全才是“天下万国真主”，即上帝——由上天授命的真主。



萧朝贵的“天兄下凡”内容记录在《天兄圣旨》卷一、二、三里。其中从最初的1848年9月或10月的下凡到举兵前后的主要内容：其一，向洪秀全和会员们反复强调洪秀全是上帝的长子基督之后的次子，他才是天下万国真正的统治者，洪秀全恭恭敬敬地接受了。其二，冯云山、杨秀清、韦昌辉（桂平县金田村客家的地主，后成为北王）也都是上帝的儿子，是洪秀全的弟弟，肩负着辅佐洪秀全建立太平之世的使命。称萧朝贵的妻子黄宣娇是上帝第六个女儿。这是在杨秀清与她通奸被上帝会成员发现时，让天父下凡说“宣娇我第六女，秀清之胞妹，可易姓杨。我命秀清卧，为天下兄弟赎病也。命宣娇卧，为天下姊妹赎病也。胞兄妹同卧何害？众勿疑”。可以看出杨秀清的厉害和他利用“天父下凡”的意图。在高度评价太平天国是中国革命的先驱时期中，有误传黄宣娇是洪秀全的妹妹，是太平天国的女英雄。其三，当时会员常常有上帝之外的神附体，使会员产生混乱的现象时有发生，为了揭发、惩罚，天父、天兄频繁下凡。其四，由于非会员（主要以地方有力人士为中心组织起来的称作团练的武装自警团）对上帝会会员的压制加强，因此研究如何反抗的对策，特别是紧密地相互支援，指示为不暴露举兵准备，行动要随机应变、要慎重。到了1850年用“天父天兄的事业”和“太平之事决定了”的语言表达，为举兵和建设新王朝作具体准备的指示增多了。

这些指示都是向洪、冯、杨、萧及其他会员下达的，由他们动员各自手下的“兄弟姐妹”即上帝会员的形式来进行准备工

作。“天兄下凡”（大概天父下凡时也一样）时，天兄往往让在场的人纷纷“升天”“让灵魂升入天堂”后发出指示和命令。所谓“升天”是用一种催眠术催眠，然后用灯火照醒，问话。就是赋予“天父”“天兄”下凡的真实感。

通过杨秀清和萧朝贵这两个青年贫农的提议，用“天父”“天兄”附体咒术，上帝会变质成以“革命”为目标的宗教性政治上的结社。正是由于洪秀全的上帝教本身，原本具有从根本上批判现状的要素，所以形成了变质的基础。本来在中国接受上天之命，即君主之命是上天给予的。对于接受上帝教的人们来说，不可能认为洪秀全的使命只限定在宗教改革。

加上当时在这一带，饥馑、瘟疫、自然灾害、强盗、土匪肆虐猖獗和统治权力的麻痹等，处于世界末日的社会状态，像杨秀清和萧朝贵这样有野心的青年在上帝教中，根本否定世界末日，呼吁创造人与人都是兄弟姐妹的地上天国，洪秀全和冯云山接受了他们的思想，从宗教改革者飞跃成为地上的“革命”者、“天下真主”即新王朝的创立者。

从1950年秋到第二年年初，参加拜上帝会举兵的男女老幼共达1万~2万人。举兵之后，拜上帝会由一般的军事组织取代，会本身不存在了。太平天国失败后，拜上帝会没有再重建，这点与天地会和白莲教结社不同，是只有一次性的短命的结社。关于举兵当初的团结与士气，清朝的钦差（全权）大臣赛尚阿把上帝会与同时代的其他各造反团体进行比较，作了如下说明：



此股会匪与他游匪迥不相同，死党累千盈万，固结甚坚。不惟设谋用间，解散未从，即叠经擒斩芟薙之余，而所过地方，向有愚民陆续煽聚。一经入会从逆，辄皆昏不畏死。所有军前临阵生擒及地方拿获奸细，加以刑拷，毫不知所惊惧及哀求免死情状，奉其天父天兄邪说，至死不移。

1837年名落孙山，洪秀全发病高烧，在病床呻吟40天中，出现异常“幻梦”，“幻梦”中的内容有很多史料记载。①根据洪秀全身边的洪仁玕的口述，伦敦传道会的Theodore Hamberg（中文名韩山文）手写而成。The Visions of Hung-Siu-tshuen and Origin of the Kwang-si Insurrection, 1854. Hongkong（日文版青木富太郎译《洪秀全的幻想》，生活社，昭和13年。中文版简又文译《太平天国起义记》，中国近代史资料丛刊二《太平天国》六所收）。②作为太平天国自身的记录《王长兄次兄亲眼亲耳共证福音书》（别名《福音敬录》，1860年，收录在拙译《原典中国近代思想史I——从鸦片战争到太平天国》，岩波书店）。③《太平天日》（1862年刊，上述《太平天国》二所收）等。①与②③特别是③有若干不同，但都是记载由天使带领洪秀全上天，金发老人——上帝赐予他地上王所应有的宝剑、印绶、金黄色的果实等，授予他横扫使人类堕落的妖魔使命。当时洪秀全的梦中，有个称“长兄”的中年人教给他如何与邪神战斗，消灭邪神，这人在战斗中援助了自己。后来洪秀全读了《劝世良言》（梁发写

的传教书，梁是中国近代早期的天主教徒，也是罗孝全成立的教会成员），断定梦中的老人就是天父上帝——耶和華，中年人就是天兄耶穌，洪自己是上帝的第二个儿子——耶穌的弟弟，天父天兄命令他作为地上的真主，授予他救世的使命。“幻梦”成了地上的“革命”和他新王朝之“主”的正当性的根据。

然而后来 1843 年读了《劝世良言》，理解了“幻梦”的启示，创立拜上帝教后，到 1846 年为止，他写的一系列的传教文书《百正歌》《原道救世歌》《原道醒世训》等完全没有与地上“革命”相连的意思。在他的实际行动上“不拜偶像、只拜唯一的神天父上帝”，不杀人、偷盗、赌博、吸鸦片、嗜酒、节制淫欲、不靠咒术等只是宗教性道德说教，看不出有地上“革命”志向的痕迹。

以上史料记载的这些“幻梦”的内容，给人的印象是上帝会后来变成地上“革命”以后，为了把“革命”正当化，作为“神话”进行润色的内容。近年发现的 I. J. Roberts（以下称罗孝全）的史料可以证明这一点。

中国社会科学院近代史研究所所长王庆成的论文《洪秀全与罗孝全的早期关系》（为纪念茂名县的凌十八起义 141 周年、金田起义 140 周年、太平天国史国际学术讨论会——1991 年 10 月提出的论文），不容置疑地指明了这一点。

王氏根据弗吉尼亚州里士满市收藏的关于罗孝全的“南郊浸会差会部”（英文名不详）的记录（王氏称之为“罗孝全档案”），以及使用 M. M. Coughin 的博士学位论文《屋内的陌生



人——最早来到中国的美国人浸礼会牧师罗孝全》（1972年向弗吉尼亚大学提出），介绍了新的史料。洪秀全在1847年与洪仁玕一起造访了罗孝全创立的“粤东施蘸圣会”（The Vet-tung Baptist Church），在以后的两三个月，洪秀全在这里学习基督教，当时向罗孝全提交了记录自己读《劝世良言》的入手经过，以及信仰上帝的过程和（1837年）根据病中的梦幻写成的《异象》。罗孝全对《异象》的感慨和对洪秀全的印象。

人们已经知道，本来罗孝全在1852年给某个英国人写的信中，关于洪秀全的文章（罗孝全著，简又文译《洪秀全革命之真相》，近代史资料丛刊二《太平天国》六所收），他在里面这样写道：

1846年或第二年，两个中国的读书人来到我广州的住居……他要求接受洗礼，但在我感到条件还不成熟时，他们去了广西……

让罗孝全感到不满意的是洪秀全为了革命利用宗教，根据自己的梦自称自己是耶稣的弟弟。这种说法长期以来在中国的研究者中之所以有力，是由于受到创立上帝教等于开始革命的一般想法所影响。但王庆成的论文完全证明了这种说法不能成立。

1847年3月27日，在洪秀全到达罗孝全之处不久，罗孝全从广州给 Wm. Buck 等人写了内容如下的信（Baptist Banner and Western Pioneer. 1847年7月29日）：

三四天前，两个求道者离开村子来到这里……（译者略，第45~46页）……所以他们立即放弃偶像，也让其他人这么做。

如果洪秀全告诉罗孝全的“异象”是刚才的“幻梦”的记录，即他是耶稣的弟弟、天父的次子，负有天父授予的地上王的使命的话——那么罗孝全后来1862年被洪秀全召到南京生活了一年，就会说洪秀全是把自己等同于耶稣的“疯子”，离开南京——罗孝全绝不会写“（他的文章里）清楚、满意”“他说的都是出自于圣经”等这些话。王庆成根据“罗孝全档案”，说明了洪秀全因为罗孝全没有接受自己受洗礼的申请而离开的理由。洪秀全由于听信了罗孝全信徒——黄乾、黄受因害怕洪秀全取代自己领取工资的罗孝全的助手地位，就设了圈套，骗洪秀全说“如果贫穷没有生活手段，加入教会的话，就会失去（作为村子私塾教师的）职业”。所以当洪秀全向罗孝全要求受洗礼后在教会工作，拿薪水，而遭到罗孝全的拒绝。

洪秀全在罗孝全那里第一次读了《新约·旧约全书》全文，学习了“圣经”和罗孝全对待崇拜偶像的严厉态度，可以推测这是造成洪秀全1847年8月以后（洪于7月21日离开广州前往广西），在广西开始砸毁神像运动的契机。

砸毁神像运动和因此受到的镇压，特别是《天兄圣旨》的附注上记载的天父、天兄分别附体杨秀清和萧朝贵，借口传言，是促使上帝教、上帝会发生很大的变质，变成地上“革命”的



转机。

新发现的《天兄圣旨》卷一、卷二和《天父圣旨》卷三具有划时代的意义。

太平天国举兵以后，在其发布的《奉天诛妖救世安民谕》里有“戊申之年（1848年）三月，上主皇上帝下凡，九月救世主耶稣下凡，显现无数权能，诛尽几多魔鬼”一节的记录。其中记录了天父耶和華向紫荆山的年轻有野心的贫农杨秀清附体，耶稣附体萧朝贵时的话。那以后关于这两个人的天父和天兄附体、借口传言的内容记载只有太平天国壬子二年（1852年）刊行的《天命诏旨书》和《天父下凡诏书（一）》及1853年刊《天父下凡诏书（二）》。但前书“选出天父、天兄圣旨命令中最重要的部分刊行”，在后书（一）中记载了辛开元年（1851年）十月，天父揭露背叛者周锡能的经过，后书（二）中记载了天父为惩罚洪秀全不当对待女官，对他杖责规劝的内容。这些都只是天父、天兄附体传言的一部分。另外刊行的记录天父传言的《天父圣旨》一书，还有《钦定前遗诏圣书》和改订重版本《天朝田亩制度》里附加的“旨准书目”29部中的《天父圣旨》。曾国藩的幕僚赵烈文的《能静居士日记》中的咸丰十一年（1861年）三月二十二日项里，记述了英国人从南京带回的四本书中，其中有一本是记载东王杨秀清天父下凡内容的《天父圣旨》。在这本书里说明了记载举兵前情况的最初的一本已经丢失，里面有从（广西）平山到攻破金陵（南京）的情况记载。可以推断，本文举出的《天情道理书》中记载的杨秀清首次

“天父下凡”出自于丢失的这本书。

从1983年到1984年，近代史研究所所长王庆成在伦敦的英国图书馆发现、发表的《天兄圣旨》卷一、卷二以及《天父圣旨》卷三〔记录了从甲寅四年（1854年）正月二十七日开始，到东王杨秀清被政变的韦昌辉杀害的18天前的丙辰六年六月初九天父下凡及借口传言。卷一、卷二未发现〕补上了空白，是近年的一大发现。其全文收录在《天父天兄圣旨——新发现的太平天国珍贵文献史料》，辽宁人民出版社1986年版王庆成的详细解说中。在这之前，日本的中国民众史研究会收到王庆成的《〈天父圣旨〉〈天兄圣旨〉与太平天国的历史》的投稿论文，在《老百姓的世界——中国民众史记录》第三号、第四号（研文出版，1985、1986年版）翻译出版，并由木赖寿、百川知多、小岛晋治共译。

王氏的论文网罗了这个史料的中心部分，通过日译文，可以了解到其内容的重要部分。其中《天兄圣旨》卷一、二记载的上帝会举兵前的经过，准备活动、会内的人际关系等，根据这个史料，对以往的解释有修正的必要，是具有极其宝贵价值的史料。在《天父圣旨》卷三中，记载的内容值得注意，其内容有通过甲寅四年正月二十七日的天父下凡借口传言，原来太平天国作为“妖书邪说”而禁止、烧毁的孔孟诸子百家的古书中有很多“能顶起纲常，不纯是妖”，不要埋掉的命令。还有“番邦存下的旧遗诏书、新遗诏书……多有记讹……此书不用出先”的命令。还有记录丙辰六年（1856年）七月初九早晨的附体传言



(最后的天父下凡)中说,“秦日纲帮妖,陈承谔帮妖,放火烧了朕的城,未有救矣”的莫名其妙的话。秦日纲和陈承谔是后来参与屠杀东王杨秀清和其党羽,同北王韦昌辉一起被天王洪秀全处决的人物。虽然详细情况不明,但在这个“下凡”传言不久就发生了杀害杨秀清事件,似乎有一定的关联。有关新史料中的详细内容及意义,请参照上述《老百姓的世界》第三号、四号登载的王庆成论文。

在此想讨论一下所谓洪秀全是天父的亲生儿子——次子,是天父长子耶稣的弟弟,受天父、天兄之命,负有地上王的使命,实际上就是通过附体传言的形式散布的。推测可能是在未发现的戊申之年三月的“天父”下凡,在传言中第一次提出的。戊申之年九月最初的萧朝贵的天兄(耶稣)下凡时,天兄对洪秀全说“我弟洪秀全,你知道我是谁吗?”天王回答“小弟知道”。同年十一月中旬,平在山的天兄下凡时,天兄传言道:“天父上主皇上帝又曰:‘洪秀全是我子,有其父必有其子。我性烈,他性亦烈。但朕性烈在天上,他性烈现在凡间。尔要劝他不可十分性烈。’……”接着,天兄对洪秀全说天父和朕(天兄)授予你兵权、“天王大道君王全”七个大字放在你家门口作为证据,“你要称王,不要称帝,只有天父才可称帝”。以后的多次“天兄下凡”,还有“天父下凡”,可能在初期的主要意图是洪秀全才是天父的次子,天兄之弟。二者授予洪秀全“天下万国之真主”的使命,目的是为了洪秀全本人和上帝会的成员接受。

这种神附体传言在这一地区叫做“降僮”，是这一带常见的民间宗教的一个形式。《天兄圣旨》在附体传言时，其顺序是先用一种催眠术使人睡去（当时上帝会称之为超升灵魂登天，让灵魂超升上天的意思），或者用灯火照脸，唤醒被照者的心。不用说这曾经是洪秀全严禁的“巫覡”的一种。洪秀全接受了之后，由此他的上帝教异质于基督教，变成了极端世俗化的一种神教（通过下凡，不光是洪秀全成了上帝的次子，后来的冯云山、杨秀清、萧朝贵、韦昌辉、石达开都纷纷成了上帝的三子、四子、五子、六子、七子）。洪秀全接受了天——上帝授予的万国真主的使命，即赋予了传统上的“易姓革命”的正当性。

杨秀清和萧朝贵的天父天兄附体传言是在1847年秋季以后，进入广西紫荆山的洪秀全，率领先发展扩大了当地上帝会组织的冯云山和当地的信徒开展了砸毁神像运动，与当地的乡绅父老对立，冯云山被逮捕入狱的危机情况下发生的。通过这个附体传言，本来在当地无名的贫农杨秀清和萧朝贵，在会内的地位决定性地提高（冯云山的地位相对下降），他们的主动权推动了举兵。

以前流传的洪秀全的“幻梦”的记录，都是在附体传言之后，对“梦”进行的润色。

第三章

拜上帝教、拜上帝会与客家人的 关系——一个试论

下面的文章是1981年3月8~20日在广州、桂平、桂林召开的“纪念太平天国起义130周年两广学术讨论会”的报告。报告是在桂平市的一家电影院举行的。本来准备了更详细的内容，但考虑到时间关系（包括翻译时间在内约一个小时，请当时在广州外国语大学教日语的中国思想史研究员原岛春雄先生担当翻译），不得不大量删去。写在本书的内容经过若干整理，又加了补注，把报告中一部分被删去的内容重新补入。

第一天（3月8日）的大会报告中，王庆成先生（中国社会科学院近代史研究所研究员）提出了以下问题。

中国的农民对中国原来没有的神，为什么那么相信。就此他叙述了自己的看法。

他认为洪秀全创造的上帝教不一定是与中国的民间信仰相对立的，上帝教中的上帝是中国化了的洋上帝（欧洲的神），所以

能调动巨大的力量。

我基本上同意王先生的见解。“中国化”的具体内容究竟是什么，对这个具有十分重要的意义的问题，只借文献的研究是不足以解明的。我也想在通晓当地民间信仰的各位中国先生的帮助下，进行这方面的研究。

不过我今天要讨论的不是这个问题，而是想从接受上帝教一方的条件上，提起一个试论。

洪秀全创建的上帝教即使是中国化了，也是中国过去所没有的严格信仰唯一神的宗教。上帝教对普遍存在于中国民间信仰中的所有的偶像礼拜，都坚持非妥协的立场，并付诸破坏神像的实际行动。这个唯一神——上帝，特别在广西的潯州府一带，陆川、博白各县，广东省东部的信宜县等地，最被众多农民所接受。与同时代、同地区的其他民间的各种结社相比，上帝会的组织要强有力得多。这样的团体能够组织起来，无疑是有其固有条件的。我认为只是用地主与农民之间的阶级对立的激化，当地农民深重的苦难这种说法，用在中国的全土，特别是在华中、华南共有的一般条件是解释不了的。

我认为应该从举兵的当时，上帝教的主力是广西的客家人的事实出发，来讨论这个问题。上帝会不仅是由客家人组织起来的，还包括壮族、瑶族和客家以外的土著人民——像胡以晄那样的汉人先住民地主。这个事实在思考上帝教、上帝会的特质上具有重要的意义。关于这一点后面再谈，这里首先考察一下客家人特别是农民是上帝会主力的这一事实。对于是否是历史上的事实



问题的本身，本来应该举出史料来论证，但由于时间有限，在先作为历史上的事实的前提下进行论述，如有疑问，我会提出史料的证据。

广西的客家为什么能够接受一神之教，完全否定礼拜偶像——而在洪秀全的故乡广东省花县等并没有获得这样的支持——这个问题，芝加哥大学的库恩已经发表了富有启发性的见解。我从他的论文中获得了很大的启发。可是他的见解给人的印象是，对阶级、阶级斗争的侧面比较轻视甚至无视，集团间——把土人与客家人的对立、抗争问题过于一元化。与此同时，他也过低评价了上帝会还组织了客家人以外的被压迫层的侧面。

在这次讨论会上，还有中国的几位学者提出的数篇论文中，论述广西的客家人问题，或“来土之争”〔广西社会科学院邢凤麟先生的《太平天国与土客之争》、广西博物馆黎斐然先生等人的《太平天国起义前夜的广西社会》、广西师范学院锺文典先生的《拜上帝斗争基地的创建》、张益贵先生的《试论金田起义前广西的“来土斗争”》（《太平天国史研究文选——广西·1951～1980年》1981年广西人民出版社刊所收）、王庆成先生的《金田、紫荆访古》（《社会科学战线》1981年1期所收）等〕。我从这些论文中，在观点和史料上学到了很多东西。但因都是到此地后读到的，所以没能在本报告中引进各位先生的研究成果。对此，我先向各位表示歉意，今后将更深入地学习研究。

正如邢凤麟先生论文中所指出的，清初以来，特别从乾隆到

道光年间，人口增加速度异常迅猛。伴随着人口增加，耕地绝对不足和土地集中等，18世纪以来，人口从广东省东北部（以嘉应州为中心的地区）向广东的中部、西部，又从这里向广西移动，福建和江西的客家农民大规模向广西移动。

有关移住到广西，特别是浔州府各地的客家人的情况，在同治十三年（1874年）刊《浔州府志》卷四中有这样的记载。

獠人浔境皆有，惟贵县繁多，始自广东、福建、江西迁来者。……男女俱勤农事，不惮劳苦。故春耕秋获，较之他田获利倍多。居积之家有田者咸愿批与耕种。其庐止跨居田中，旁无邻舍。然族党之谊甚笃。遇有仇敌，及好勇斗狠，一呼百诺，荷戈负锄而至，愍不畏死。故土人、獠人常有口角相争酿成械斗之案。

文中的“其庐止跨居田中，旁无邻舍”的分散居住情况，贵县人民医院的赵宗义先生回忆说：

我家住在大圩附近林桥村，是土来杂居地方。土来杂居的地方，如果是村大树多，有水塘榕树的，房屋毗连的，多是土人居住。如果小村，东一座屋，西一座屋，错落而居，多是来人。土人怕事，连村而居。来人相反，为了求生存，谋生活，就顾不得什么，只有住下来。……（《太平天国革命在广西调查资料汇编》第40页）



在这个时代的贵县大圩一带，是发生大规模的“来土之争”之地。数量不多的客家人不得不生活在这样的居住条件下，与土人激烈相争时处于不利地位是可以想象得到的。在械斗中败下来的约三千名客家人加入了上帝会，使该会的力量明显加强，很多研究者都已经谈到这一点。

在这两个记录中，谈到后移住到这个地方的客家人的状况，与土人间的关系，说明了如下的事实。

18世纪以后，很多客家人移住进这个地区，不是一般无主的旷土，已经是属于先住的土人地主的土地。土人地主究竟属于什么种族，《浔州府志》的记录不明。有关金田村的情况，据邢先生的论文说，宋代一个出身浙江的谢姓官僚来到这里定居，成了地主。开始金田的山林、田地都属于他。《浔州府志》的记录一般都标明大部分的土地属于客家人以外的先住民地主所有。但也有早年移居的客家人成了地主，拥有不少土地的个别情况。后来移住来的客家农民总之都是作为佃农租种耕地。他们一家男女老少辛勤劳动，因为有长年从事水田耕作的技术，而得到了耕地。而这些耕地都是新开垦地主拥有的荒地，或取代原来的土人佃农耕作。后者的前提条件说明了该地区的佃农耕作权力弱的地主制的落后性。先住的地主利用这个前提条件，残酷榨取租金。民国《桂平县志》卷29“纪政·食货中·农业”有如下记述：

顾其田多为富室所有。荷锄扶耜之伦，大半为富人之

佃。佃农日稀，供不及求，谋耕急切，则租约必重，岁晚供所获之半于田主。自非岁时大变，则成分不能稍减。……又山中距江既远，故佃租必每石加十斤或二十斤，以作田主运销之费。租或短供，则易佃之声立至。故乞田而耕，辄暗滋争竞，匪惟租不敌负，且或失期而缴，或奉钱作质。因是鬻及儿女者往往有之。斯山居之农所常见也。

佃农相互之间发生的这种悲剧性竞争，本质上是由当时中国封建社会本身的矛盾所造成的。是地主利用农民缺乏阶级性自觉意识，试图更多地从农民身上榨取所促成。即使没有客家人移住，随着土人人口增多，不能按比例扩大耕田的话，土人的农民之间也会发生这种竞争现象。但眼前的现象是大量的客家人移住而激化了矛盾。不能否认，这就是造成这个地区的各种社会关系极其复杂化的因素。如果耕地被客家佃农取代了的先住佃农是壮族的话，就又加进了民族间的对立感情。

而且如前所述比较早期移住到此地的客家人中，也有通过其勤勉和自 18 世纪以来从事在这个地区发展起来的商品流通、商业以及高利贷等而发了财，地位上升到中、小地主的个别情况。金田村的韦昌辉和贵县那帮村的石达开、冯云山的活动据点紫荆山地区大冲村的曾玉珍家等都是客家人的中小地主。据测直接引起贵县大圩一带的大规模土客械斗的客家温姓富豪，其地位是上升到了更大的地主。这样的客家地主又与瑶族、壮族、先住汉族佃农、客家的佃农形成了阶级对立。而原本在这个地方掌握实权的先住



民集团地主、乡绅对后来在地位上强有力的客家人非常反感，土客地主之间的对立也激化了。谢姓等乡绅对成为“捐监生”的韦昌辉一家的欺压，不仅是大地主、乡绅地主对中小地主的对立，也是对客家人地主获得政治地位的不满，先住汉族地主和乡绅集团对客家中小地主的压迫。

19世纪60年代的一个记录里，记录了广东省的一个事例。在客家人长期集中居住地的嘉应州，每年府试和乡试，都有不少的合格者。可是在客家人移住不久的“来土杂居的地方”，客家人的合格者却寥寥无几，记录的笔者艾特尔将其归结为当初移住到此地的客家人贫穷、教育设备不完善。虽然确实有此情况，但当时的汉族先住民（广东省绝大多数是讲广东话的广东人）的乡绅集团采用各种手段，对客家人的考生进行刁难这一事实不容忽视。例如咸丰年间，广东省恩平县爆发了大规模的“土客”械斗的原因一个是土地问题，另一个是土人乡绅集团对客家人童生的欺压。这里的客家人应考府试时，需要有土人乡绅为其提供身份保证书，而后者利用这个条件，对前者故意刁难。

太平天国时代，两广有特殊现象的“客土之争”是在18世纪以来的客家人的移住、客家人自身的阶级分化中形成的，其中有“客土”地主阶级与“客土”耕作农民的阶级间的对立，土人乡绅地主与客家人地主（个别乡绅身份的也有，一般多是平民地主）间的对立，土客耕作农民围绕耕地的纠纷等极其复杂的对立，由对立发展为对抗关系，而且越来越激烈化。

如刚才所述在“来土之争”中，处于最不利地位的是居住

在“土客杂居”地区，居住分散、全家拼命劳作、靠耕作狭小土地生活的客家佃农。

在激化的“土客之争”中，无疑土人地主、乡绅利用血缘（宗教）、地缘关系，想要巩固包括农民在内的“土人集团”的团结。“社稷”即宗庙和各地的守护神——庙的偶像崇拜是强化血缘、地缘观念的支柱。可能客家人中早期定居这里的人们也形成了以强大的同姓集团为中心的客家村。在有势力的乡绅地主统治的地方，同样也以“社稷”的偶像崇拜为轴心，要巩固血缘、地缘的团结。

但在“土客杂居”地区，以小群体的形式移住到此地的后来的客家人，被血缘、地缘关系排除在外。比顿·查尔斯在1870年调查了广东的客家人情况，他的调查报告如下：

在客家人与本地人混住的地方，本地人视客家人为入侵者，经常拒绝他们对地方神的偶像礼拜。所以他们只能通过拜各自的祖先，使自己满足，这都是在没有固定祖庙的条件下进行的。

这是广东的见闻。在广西的“土客杂居”地区，情况也肯定如此。从人数上客家人居少数，在这种条件下，“土客之争”激化。即使在没有发生直接武力冲突的地方，他们也都被地区神祭的活动排除在外，受到沉重的心理压迫。

笔者个人认为，较晚移住到广西“土客杂居”地方的客家



农民，热烈接受“中国化的洋上帝”的重要理由之一就在于此。

上帝把给他们带来的只是痛苦与压迫的本地神，作为“妖魔”的偶像彻底否定了。积极崇拜各自的祖先、语言的共同性——据说嘉应州的客家话与福建、江西的客家话各不相同——除了受土人集团排挤的共同性以外，“唯一的神”使他们超越出生地、村落、不同姓氏，集结到一起。不仅如此，这个新宗教给他们指引了摆脱“土客之争”灾难的方向。

洪秀全和冯云山有下面的说教：

在这个世界上，只有一个神——上帝存在，所有偶像都是给人灾难的妖魔，只要遵守戒律，生活在这个世界就有衣食和健康，就可以免灾。

地上人皆为上帝之子……（译者略，第60页）……是迎接光明的世界之时。

邢先生和锺文典先生在本讨论会上提出的论文里，强调了洪秀全下面一段话的重要性。

真主为王事事公，客家本地总相同。（《福音敬录》末尾的话）

我完全赞同两位先生的观点。洪秀全的大同思想在当时广西的“土客之争”中，具有极大的现实意义。

实际上，进行唯一神的信仰与偶像否定思想，破坏偶像的大

众行动中，取代广西以往的“土客”对立形式，形成了新的对立形式。借用李秀成的《亲供手迹》中的话，“拜上帝之人”与“团练之人”的对立就在于此。后者掌权的不用说是利用原本就有的血缘、地缘观念组织农民，对农民实行封建统治的乡绅地主阶层。

桂平县最初反对上帝会偶像破坏运动的是紫荆山区的秀才王作新。看了邢先生的论文，我才知道他是客家人地主，这个事实有很大意义。对于通过利用偶像崇拜、血缘、地缘观念，实现了封建统治地位的地主乡绅来说即使是客家人，由于上帝会的偶像破坏运动是动摇其统治基础的运动，所以不能容忍。

在广东省西部的信宜县，在有許多客家山民居住的“新图”大寮附近的钱排墟，经营当铺的富绅陆达务（是否是客家不明，一般在客家里，没有“陆”姓）对上帝会的破坏偶像行动最先敌视。接着本地人占多数的“旧图”地方的乡绅一致反对凌十八的上帝会。

上帝会从与不分土客的当地乡绅的斗争，发展到与清朝地方权力机关的斗争，最终发展到以打倒清朝为目标的革命。

另外，“拜上帝之人”的主力是客家人的贫农和矿山劳动者。也吸收了像韦昌辉、石达开这样受到乡绅集团压迫的客家小地主和富农、下层读书人，像胡以晄那样的与其他汉族乡绅地主对立的汉族大地主，以罗大纲为代表的旧天地会系的无产业游民和法外之人等各种阶层的人。

萧朝贵是住在紫荆山区的农民，据说这个山区有许多壮族人



参加，前面提到的由胡以晄组织起来的平南县花洲山人村的瑶族集结到金田，可见上帝会也组织了壮族、瑶族等少数民族的农民。

这是由于只要接受上帝、不礼拜偶像、遵守禁欲的戒律，则不问种族、男女老幼，对所有的人都接收，这说明上帝会具有开放性的组织原理。在这点上克服了像天地会系秘密结社那种不可摆脱的束缚性的思想原理。再加上组织“团营”时制定的所有消费物资全部“公有”“共用”的制度，为吃不上饭的人提供了每天最低的“衣食”保障，使得上帝会可以大量集结所有受压迫的人民。随着上帝会把受到当时统治体制的排挤、压迫的各阶层的人集结起来，“拜上帝之人”与“团练之人”的对立是统治阶级与被统治阶级、阶层的对立性质非常鲜明。但是，实际上上帝会能多大程度上克服“土客之争”，也就是说是否能够将客家以外的农民，具体地说将当地的农民从团练中分离，集结到上帝会这个问题值得进一步探讨。很明显，通过拜上帝教这种宗教，大同思想这种乌托邦思想是具有局限性的。

笔者个人认为上帝会在这个时代、这个地区的条件中，是中国人民建立的最高度的组织。

镇压信宜县凌十八上帝会的两广总督徐广缙和广东巡抚叶名琛有如下报告：

凡入会者，从此执迷不悟，视死如归，较之与寻常教、会各匪迥不相同。

在1851年10月的奏文中，钦差大臣赛尚阿感慨道：

……此股会匪与他游匪迥不相同，死党累千盈万，固结甚坚。不惟设谋用间，解散未从，即叠经擒斩芟蕪之余，而所过地方，向有愚民陆续煽聚。一经入会从逆，辄皆誓不畏死。所有军前临阵生擒及地方拿获奸细，加以刑拷，毫不知所惊惧及哀求免死情状，奉其天父天兄邪谬之说，至死不移。

在同时代的日本农民、民众斗争中，不存在这样具有高度思想性的组织。这是由日本与中国农民所处的条件不同，特别是两国封建社会的构造不同所决定的。并不一定就是日本农民的意识低下（反过来也说明能够建立这么高度的组织，只不过是再建立王朝体制。不过这里不讨论这个问题）。

上帝教、上帝会在当时能够得到这么多的广西人的拥护，把“中国化的洋教”转化为巨大的物质力量，这的确是个奇迹。正是因为这个地方的客家农民在看不到希望、陷入绝境的现实下，上帝教为他们描绘了一个否定整个现状、建立一个新世界的整体蓝图，所以才能建立起这样的组织。

笔者的报告是解答这个问题的一个粗糙的试论，也仅仅是根据很少的史料，通过推测进行分析的一个试论。只是依靠文献——很有限的——外国研究者的推测常常会出很大的错误。希望能听到熟悉当地情况的中国各位学者的批评意见。笔者的报告



到此结束。笔者以上论述所根据的文献，兹介绍如下。

(1) 最初详细论及当时上帝会举兵的主力是客家人的是罗尔纳的《亨廷顿 (Elis-worth Huntinton) 论客家人与太平天国史考释》，《国闻周报》第十三卷第十九期，1936年5月（《中国近代史论丛》第一辑第四期——太平军，1956年，台湾，正中书局刊再录）。罗氏论述了天王洪秀全手下的6个起事诸王均为客家人，举兵前的上帝会员中，最大的集团贵县北山里的矿工都是客家人。这些矿工同在贵县的“土客”械斗败北的3000多名客家人一起加入了上帝会，使开始时只有300人的金田上帝会的势力得到了强化（光绪《浔州府志》）。桂平的民变首领苏十九与桂平的部分客家人联络“归附洪秀全”（佚名《浔州府志》油印本卷56）。道光三十年（1850年）十一月二十八日，从金田出击的上帝会军在平南县思旺墟打败清军后“来人数千叛附”（同上卷56。罗氏还有“清军中的数千客家人举旗反清，加入了太平军”的解释。但根据《平定粤寇纪略》卷1记载，所谓的这数千名来人“贵平毗连之贵县，有广东嘉应州民数千人聚居山间，垦田自食，县民目为来人，常肆凌侮。来人不能堪，因相约从贼，适于二十八日投入金田。贼得生力军，胆益壮，遂围我军……”这些来人是贵县的客家人。这是否是指以大圩为中心的在前面提到的械斗中遭到失败的客家人，只看文献史料还是不清楚的）。主要以龙启瑞的《粤西团练辑略序》（《经德堂文集》卷2第17页）记载“外郡多山场旷土，向招粤东客民佃种，数世后，其徒益繁，客主强弱互易，其杰者倡为西洋天主教，以鼓

惑愚民，因是党滋益多，速酿成大患”为根据。后来，特别是新中国成立以后，中国的研究者没有太追究这个问题，而是倾向于把问题还原成地主与农民间的对立。后来发现的史料更加巩固了罗尔纲的结论。例如洪秀全进入广西最先获得了百余名信徒的贵县赐谷村——位于贵县与桂平县中间——的田地的90%为地主所有，大部分的住民是“从广东移住来的客家人，赤贫如洗”（锺文典《拜上帝会斗争基地的创建》）。赖九、黄文金组织“五六千人”的上帝会员，在道光三十年（1850年）九月，同知州和乡绅率领的团练进行武力抗争。十月集结到金田的陆川，赖九和黄文金都是客家人，参加者也是客家人居多（锺文典向笔者谈到的在当地调查的内容）。还有1850年初，在广西平南县与上帝会接触，皈依上帝会的凌十八回到故乡信宜县以来，数月间组织了两三千人的上帝会的地区是——

查信宜县居民，向分旧图、新图。旧图皆系该县土著，新图如大寮、莲塘多系广西种山客民。两图构衅寻仇，积不相能，已非一日。如原折内所称信宜县土贼凌十八，在该县大寮寨地方聚党二三千人，拜上帝会，打造器械，肆行劫掠。（咸丰元年三月初九叶名琛奏稿，佐佐木正哉编《清代的秘密结社——资料编》所收）

如上所述，是客家开拓的地区，上帝会的多数是以凌十八（凌姓是客家固有的姓）为首的客家农民。据佚名《浔州府志》油印本



卷56中记载，上帝会“最重食犬，每战捷则以犬肉羹”（《太平天国革命时期广西农民起义资料》上册第126页）。从食物方面来看，也说明了他们中多数都是客家人（参照周达生《中国民族志——从云南到戈壁》NHK Books，1980年，第151~152页）。去年笔者在伦敦Public Record Office手抄的太平军初期战士的两个供述书，也说明了上帝会与客家人的因缘很深。

咸丰元年（1851年）六月前后，李进富在桂平县大宣地方打探清军的消息时被捕，对他的供词有以下说明：

据李进富郎李二供，年二十八岁，桂平县鹏隘山（紫荆山区的一山）人。祖籍广东嘉应州。……三十年八月内，哥子同去拜尚（上）帝会。同山住之杨晚（据共6次调查紫荆山区的锺文典说，以杨秀清为首，住在紫荆山区的杨姓都是从嘉应州移住进来的客家人）有兄弟六人……合家连男女有十七八人，均去拜会。杨晚当了小头子。小的派在他名下，同伙三十多人……（F. O. 253A/3 - 99）

咸丰二年（1852年）六月，在湖南南部道州附近的禾洞被清军逮捕的广东北部连州星子人邓亚隆的供述书中有如下一节：

本年五月二十四日，在平乐地方遇着黄亚四，纠小的入伙。二十八日，到道州入伙……六月初，头目黄亚四去劫江华县。分为三队。第一队头人朱亚三，年约二十余岁，客家

声音，管带千余人。二队头人陈亚章，亦客家声音，带管一千余人。三队头人黄亚四，年二十七八岁，嘉应州人，带管二百余人。……（第66页）……（F. O. 682. 112/4）

文中的黄亚四本来是天地会的成员。在这个文书里，共计收录了29名太平军战士的供述书（都是在道州、江华周边被逮捕的，在湖南加入的太平军），可以认为其中包括不少加入了天地会的人。黄亚四的部队也是如此，他们在罗亚旺（即原为旧天地会员，后加入了上帝会的罗大纲）的指挥下，与原来的太平军共同参加道州、江华进攻之战。众所周知太平军在此地吸收了不少旧天地会的成员，因此扩大了队伍。供述书在研究当时天地会与太平军的关系上，是非常宝贵的史料。供述书还提到了为了集结天地会系的成员，提出使用“天德王”的旗号，年龄十七八岁“身材高大”者为“天德王”。

笔者想利用别的机会介绍这些新史料的全文。

(2) PHILIP A. KUHN; *Origins of the Taiping Vision : Cross-Cultural Dimensions of a Chinese Rebellion. Comparative Studies in Society and Historian International Quarterly* Vol. 19 No. 3, July 1977.

这篇论文是文化人类学者 Myron L. Cohen 在 *The HAKKA or "Guest People": Dialect as a Sociocultural Variable in Southeastern China* (*Ethnohistory* Vol. 15 No. 3, Summer, 1968.) 中展示的客家——只限定广东省——的存在形态。特别是移住初期的分散



居住形态，他以佃农的现有状态为研究基础，提出广西的客家正是代表了移住初期的典型形态，他们被传统的村落秩序的纽带——地缘、血缘关系排除在外，这正是接受拜上帝教的重要契机。

笔者自己也曾经在1971年11月日本女子大学史学研究会举办的公开讲演《太平天国中的宗教》里，作了如下的说明。

后来移住进来的客家，不用说好的土地当然是被先住民占有，大部分作为佃户，耕作劣质土地，一般劣质的土地租给佃农耕作，居住形态同先住民（相对来人，称作土人）构成的密集村落相比，客家人大多分散居住（贵县的情况），这是由于适于居住的土地都被先住民占有的缘故。由此可见，客家被排挤到共同体的秩序之外。与此相对，客家人建立组织自己的共同体，与先住民的共同体相对抗的情况也常有，就是这个地方频繁发生的械斗。

上帝会在理念上并不是只组织吸收贫农和客家，而是不分贫富、性别、血缘、地缘、土客，把所有的人都作为上帝平等的子女，集结在一起，要建立一个没有差别和对立、相互扶助的信徒共同体，逐渐取代旧的共同体。因为要通过破坏偶像运动实现这个理念，所以集结起来的当然是客家、壮族、先住民中的贫农、流民等社会阶层的人，主要是被旧共同体秩序排除出来的社会阶层。这点与日本随着破坏旧寺院而发展的——以驮夫阶层为主的情况相同（《史艸》第13号，1972年11月，第188页）。

由于说明客家具体现状的文献和研究结果没有到手，对这个问题的进一步研究被搁置了。去年，承蒙一桥大学中川学先生的

好意，得以拜读前面提到的 M. Cohen 及 P. Kuhn 的两篇论文，受到了很大的启发。

(3) 根据罗尔纲《纪念太平天国起义 130 周年学术讨论会资料 洪氏宗谱》(华南师范学院历史系印)的“序”中举出的数字，乾隆六年(1741年)的全国总人口为 1.43 亿人(出自王先谦《乾隆东华续录》)，道光二十一年(1841年)的人口达到 4.13 亿人(出自故宫文献户部档案)，仅仅一百年之间，人口增加了 2.7 亿人。如罗先生所述，洪秀全家族的历史也反映了人口增加的趋势。洪沿三于 1701 年前后，从嘉应州的石坑堡只身移住到花县官禄埗。接着他的四个子女和长子的四个孩子也移住到此地，此后到道光末年，他的家族人口增加到“500 余人”(洪仁玕口述，韩山文《洪秀全的异梦和广西乱事的起源》)。

邢凤麟的《太平天国与土客之争》，也根据“洪秀全家族世系表”和韦昌辉家的“韦氏族谱”说明了洪氏家族从洪秀全的祖父洪国游算起，三代人口增加“二三十倍”，韦家三代增加 15 倍，嘉庆、道光年间的客家人丁膨胀非常激烈。

黎斐然、邓洁彰、朱哲芳、彭大雍等的《太平天国起义前夜的广西社会》引用了以《大清会典》《大清会典事例》《故宫户部清册》等编成的《中国近代农业史资料第一辑》第 9 页的表，从 1661 年(顺治十八年)到 1840 年间(道光二十年)广西人口从大约 58 万人增加到 763 万人，增加了 12 倍，这是全国同期的人口增加趋势的 1 倍以上。笔者特别注意到广西的人口增加速度异常问题。



这些数字是否准确，虽然存在疑问，但 18 世纪初以来，人口增加异常的现象是不能否定的。

(4) 把“来人”用“狽人”表现，说明编纂府志的先住民乡绅在意识上对客家明显歧视。“来人”等于“客家人”的解释是否正确，可能存在问题，但本文引用的《平定粤寇纪略》卷 1 中的桂平毗连之贵县有广东嘉应州民数千，聚居山间，垦田自食，县民目为来人，常肆凌侮，至少可以说明在贵县客家人等于来人。由于没有发现其他地区用语与时态关系的史料，暂且使用浔州府贵县的用例来解释。

(5) 参照上文 (1) 提到的罗尔纲的论文，邢凤麟、张寄谦、锺文典等先前提到的论文。

(6) 参照邢凤麟论文。根据前面提到的王庆成《金田、紫荆访古》，金田村一带的田地虽是瑶族开拓的，但没有村落。后来汉族进入，瑶族被赶进了山地。据说（根据村落的耆老黄石鸣的口传）最先建立村落的是从军后留了下来的浙江出生的武人何贵龙，他因无子，召了部下谢姓为女婿。便成了金田谢姓的始祖。上帝会举兵当时，金田村的人口约 600 人（现在 300 余人），其中谢姓为 300 人，从广东移住进来的韦姓 100 人，黄姓约 100 人（现在村子里没有韦姓）。可以说是土客杂居的村落。

(7) Eitel: *Ethnographical Sketches of the Hakka Chinese, Notes and Queries* Vol.1 No. 5 ~ No. 12, 1867. (大英图书馆所藏) p. 97, 关于广东的本地人与客家的职业不同，有如下记载：

本地人一般比客家人生活条件好。客家人主要是农民，本地

人的社会里从事其他各行业部门的都有。客家主要从事稻作，本地人从事稻作、种茶和养蚕。其中种茶和养蚕、造丝——客家人从事此事业的人很少——比起稻作，劳力可以减半，又不是脏活，所以即使是本地人农民阶层的妇女，其劳动要比客家妇女轻松。

由此可见客家是优秀的稻作农民，书中还记载了艾特尔（Eitel）1860年代在客家村生活了数年。

（8）前面提到的黎斐然等的《太平天国起义前夜的广西社会》，论述了太平天国前夜的广西。其特征是那里的商品经济已经普遍而且急速发展，但与同时期的江、浙、闽、粤、两湖等生产力发展水准较高的地区相比，存在明显的畸形性，即生产力低下，粮食自给困难，尽管没有大量的农产物上市的条件，个体工业生产也不发达，却被卷入来自外部的商品流通。其证明是广西圩镇买卖的大部分商品都来自广东，“因此当时的广西商品流通的发展与广西的商品生产的发展不同，所以不存在小商品生产者的两极分化问题，不可能具备资本主义式的商品生产条件”。

（9）根据上述（7）的论文。

（10）参照《恩平土客互斗缘由》（佐佐木正哉编《清末的秘密结社——资料编》，第243～244页）。

（11）前面提到的 Eitel 的论文及上述（2）Cohen 的论文，都记述了客家的移住一般都是以数个家族小集体进行的。

（12）引自前面提到的论文 Piton, Charles: The Hia—K'ah in the Chekiang Province, and the Hakka in the Canton Province, The Chinese Recorder and Missionary Journal 2, 218—20, Cohen。



(13) 上帝会虽然吸收了许多在贵县械斗失败的客家人，但没有参加土客械斗，都对此持否定态度。

《洪仁玕自述》有如下一节文字：至庚戌年，因来人温姓富豪欺人，与土人争斗，而贵县知县准土人与来人相杀起衅，即有张嘉祥、大鲤鱼、陈亚贵、苏三相、李士魁等寇，打邻劫乡，相率为祸。而拜上帝之人，俱不准其帮助。

(14) 在上述(1)中提到的李进富的“供单”里，有使人感兴趣的上帝会祈祷的形式和内容的记述。

去年八月内（道光三十年八月）在朋〔鹏〕隘听从杨姓邀约，前往拜会。头子当天用水一盆，拜毕，将水挠〔浇〕心胸膻，蓄长头发，每日食饭，口念“感谢上帝，有衣有食”二句，若毁打神庙，口念咒语，恳祈天父上帝，念“将妖魔诛灭，大发天威”三句（第71页）。

还有，当初众人信他说，拜了尚帝（指上帝）可消灾难，登天堂。拜了之后，因有众属在他手，不敢逃出。

下面是《李自成供词》的一节文字：

若世人肯拜上帝，无灾无难，不拜上帝者，蛇虎伤人，敬上帝者，不得拜别神，拜别神者有罪。

有关广东信宜县凌十八的上帝会情况的记述有：当天跪拜，据云，可以保佑合家清吉（可以得到衣食健康）。

这些记述都有共通性。“天条书”的祈祷文也记有保证“衣

食”、解除“疾病”，表现上帝的权能。

(15) 在当地作了多次调查的锺文典先生对笔者谈到，胡以晄的祖先是明代时来到此地的官僚，其父是48万斤租金（桂平、平南一带当时亩产收获为二期，300~500斤，佃租为50%~60%，按照1亩地租金收入为150斤，可以得到48万斤的租金，土地应是3200亩）收入的大地主。其土地跨过平南、藤县等。关于他参加上帝会的动机，锺文典先生举出了三点。

其一，他的哥哥占有了大部分的财产，弟弟参加团练，与他不和。

其二，他与卓姓乡绅地主不和，曾经打上门去，剃了对方的光头，这意味着极大地侮辱了对方，日后定会遭到报复。

其三，参加武举考试失败，得不到政治地位。

胡以晄与瑶族的关系较好，很多瑶族人跟他一起参加了上帝会举兵。

锺文典先生长期深入紫荆山区和平南、陆川等地现场调查而写成的报告书（包括70个族谱）正准备整理出版。

(16) 有关壮族参加上帝会的情况，黄现璠的《太平天国革命中的壮族子弟》（《太平天国史研究文选》，广西人民出版社，1981）有详细记载。

(17) 参照上述（15）。

(18) 佐佐木正哉编前面提到的书第209页所收。

(19) 伦敦国立资料馆（Chancery Lane）所藏F. O. 文书。F. O. 279A/3（5）。笔者手抄部分。

第四章

太平天国举兵经过与年份考

——不是 1851 年而是 1850 年

第一节 年份 1851 年说的再考

笔者的朋友编写教科书时把太平天国的举兵年份写成 1850 年，提交给文部省后，文部省的调查官以有关条件，要求改写成 1851 年。事实上笔者本人到目前为止，所写的关于太平天国的论文和通史中，都写的是在广西浔州府桂平县金田村 1851 年 1 月 11 日（道光三十年十二月十日），纪念洪秀全 40 岁生日时举兵。现在出版的三省堂《新世界史》也写为 1851 年。

这个说法是中国过去的太平天国研究者简又文（前几年在香港去世）、罗尔纲二人之说，几乎成为通说。但这个说法来源于以前流传的忠王李秀成的供述书（供词）中“道光三十年六月（1850 年 7 月 9 日到 8 月 7 日之间），金田、花洲、陆川、博白、白沙同时起义（举兵）”的记载。二者对“六月”的记述与

其他史料记载对比，都认为时间太早。李秀成是在举兵后，太平军路过他的故乡藤县时入伍的，因此不可能知道正确的举兵时间。根据其他史料记载的洪秀全的行动，比如前一个月，洪秀全委派使者去广东故乡花县，并要召到桂平县，联系到后面叙述的各地上帝会员“团营”时期，判断李秀成所说的“六月”不是举兵，而是下令总动员各地的上帝会员时间。简、罗二人把洪秀全的亲属没能够参加举兵，逃往香港，后来于1859年进入天京（南京）被授予相当于宰相地位的干王洪仁玕的“自述”中，“恭祝万寿无疆（祝贺生日）起义，定年号‘太平天国元年’，封幼主”作为主要依据，认为1851年1月11日是举兵之日。

可是，1962年在台湾，曾国藩的曾孙出示了李秀成的亲笔供述书，印刷出版，李秀成的原文不是“六月”，而是“十月”。以此为契机，出现重新考察举兵时间的势头，1979年在中国召开的关于太平天国史的讨论会上，南京大学两个研究者俞政和姜涛发表了论文《金田起义时间的再考证》（《太平天国史论丛》，南京大学学报编辑室、太平天国史研究室编，1979年5月）。

我觉得论文否定“1851年1月11日”一说，主张道光三十年十月（1850年11月4日至12月3日）一说，有很大的说服力。

我受到触发，在重新考证有关史料中，我自身也不得不承认这个说法。以下我想说明一下根据。



第二节 举兵经过

有关太平天国举兵时间的记载文献史料相当多，有从道光三十年四月（从1850年5月12日到6月9日之间）说，到同年十二月十日（1851年1月11日）说，中间的时间跨度很大。由于史料不同，而导致记载的时间不同，其最大原因在于无论是太平天国的官方刊行文书，还是清朝的文书中，关于举兵之日都没有明确的记载。太平天国政府后来制定的几个纪念日也都没有举兵日。这本身就暗示着举兵的某种特征。即简又文和罗尔纲所指的举兵的形式是暗中进行为前提，而不是集结大军后，洪秀全再庄严宣布举兵。不过这并不意味着举兵是在无计划的情况下进行的。

1850年6月上旬到7月上旬间，洪秀全派使者到故乡召家人到广西，显然是要在近期举兵的行动。他当时说明召家人到广西的理由：

上帝予彼以下言之默示：“在道光三十年（1850年）我将遣大灾降世，凡信仰坚定不移者将得救，其不信者将有瘟疫。过了八月之后，有田不能耕，有家没人住，因此之故，当召汝之家人及亲戚至此。”（韩山文《洪秀全的异梦和广西乱事的起源》）

接着同年七月（1850年8月上旬至9月上旬）以后，广西

桂平县周边诸县的上帝会员分别集合到各地的根据地组织军队（称之为“团营”和“团聚”），接着开始向中心根据地桂平县的金田村出发。

根据潜入太平天国内部的清朝探子收集的文献和情报，编纂的太平天国的详细报告书《贼情汇纂》卷4“伪家册式”，记载着桂平县白沙墟的一个34岁叫梁立泰的上帝会员“庚戌年七月在金田入营，八月封前营长、东两司马，九月升为前营旅帅”。

后来成为翼王的贵县小地主出身的青年领袖石达开也在这一年“七月……（从金田）归龙山、奇山，招集徒众千余人。十三日……赴白沙屯焉，立辕门，开炉铸炮。寻趋紫荆山，与洪秀全合”（民国23年《贵县志》卷17）。据光绪《贵县志》与民国《桂平县志》记载，清朝的地方官和地主的自警团（团练）当时集中处理在贵县发生的土民与客家人大规模的械斗事件，对当时驻屯白沙、制造武器的上帝会集团没有进攻，他们在这里驻屯一个多月之间，发展到拥有4000多人的队伍，奔向金田村。据说加入这个军团的有在与土著民抗争中遭到失败的客家农民。从这些记述看，可以说这4000人的队伍从八月下旬到九月进入金田村。与紫荆山隔一座山（叫瑶山）的象州，住在瑶山山麓的石龙村一个叫谭要的人，通过洪秀全信仰上帝，组织了千余村民，“八月一日，谭（要）于其村宰杀牲口，拜上帝，村人汹汹，强半附从。有不从者，奔大乐告司汛，司汛以兵团骤至。谭要拒守，兵团不敢近。然伊党固未集，夜半往紫金（荆）山。分司遂禀报上宪，而‘上帝’之名，遂达朝廷矣”（覃元苏《象



州乱略记》，《太平天国革命时期广西农民起义史料》上，1979年，第130页所收）。

同样在陆川县和博白县上帝会的地方领导人赖九“八月……纠上帝会党数千人……入桂平紫荆山，与洪秀全相会”（民国《陆川县志》卷2），九月成为五六千人，接连在各地与清朝的地方军和团练进行武装斗争，十月到达紫荆山（光绪《玉林州志》卷18）。

平南县的上帝会员大概也是在九月“团营”。这个地方出身，后来继承父亲蒙得恩成为太平天国政府诸王之一的蒙时雍《致叔上信等家书》中，有他从1850年3~4月参加上帝会“九月十三日（10月17日）花洲团营，侄于是月十八日（22日）……起行赴花洲”的内容。

花洲是当时洪秀全藏身的地方，此地一个叫八峒的村子里的地主胡以晞“有钱好斗”，因深得瑶族的信赖，所以“洪秀全因之以联结平南大同、永安诸山民（以瑶族居多）”（《太平天国革命时期广西农民起义史料》上，1979年，第138页所收。佚名《浔州府志》油印版卷56）。

清朝对花洲“团营”的上帝会实施镇压，十一月一日（1851年12月4日），知县带头进行武力进攻，上帝会应战，开始了武力斗争（光绪《平南县志》卷18和佚名《浔州府志》）。

根据以上史料，在1850年6月（道光三十年五月），考虑要在同年九月以后举兵，为此，同年八月向各地的上帝会员发出

“团营令”，指示在“十月”（1850年11月上旬到12月上旬）前集结到金田村。

第三节 当时举兵的情况

1848年上帝会遭到最初的镇压，饥馑和瘟疫，上帝会面临危机，通过“天父下凡”（耶和華附体）、接着是“天兄下凡”（耶穌）克服危机，后来出现承认地位仅次于洪秀全的杨秀清、萧朝贵。“十月一日”（1850年11月4日）发生了极为重要的事件。

太平天国政府于1854年，为了教育新加入者，编纂、发行的文书《天情道理书》有如下记载：

迨庚戌四月间（1850年5月中旬至6月上旬），东王一旦忽又口哑耳聋，耳孔出脓，眼内流水，苦楚殆甚；一则因代弟妹赎病之劳，二则乃天父默中使成，以试我们兄弟姊妹心肠，真否认识天父天兄真道也。其时外人未识皇上帝之圣心，皆私议东王几成病废，以致有不知尊敬东王，反为亵渎东王。及至金田团营，时维十月初一日，天父大显权能，使东王忽然复开金口，耳聪目明，心灵性敏，掌理天国军务，乃龔揆下弟妹。

“四月”得了重病，可能是装病，是为了举兵而放的烟雾



弹。“十月初一”突然痊愈，举兵的同时掌握军务、握住大权。

《天情道理书》接下来还记载有“金田起义开始”天父为了试探“兄弟姐妹”之心，一时让粮食不够，东王、西王命令喝粥节省粮食，当时桂平县的江口有个叫大头羊（张钊）的头领，借名敬拜上帝，于沿江一带地方滋扰虞害，肆行无忌，只图目下快心……我们兄弟间有……因一时困苦，遂易其操，改其初志，同流合污。……蒙天兄下凡，唤醒弟妹……于是众兄弟聆天兄圣旨，因之不敢前往。未几而大头妖果然叛逆，我们兄弟……将妖党概行剿灭。有关大头羊归顺清朝，清朝钦差大臣李星沅在道光三十年十二月十日给向荣的书简中写道“大头羊们如果归顺，让他和我们共同出力，作为先锋，杀贼立功”。由此可见，至少道光三十年十二月十日以前，大头羊就已经向清军投降了。根据《天情道理书》的记述，上帝会的“起义开始”是这以前的事。

可是有关金田村举兵的时间，这个地方的地方志记述各种各样。民国《武宣县志》记录了“三十年八月，于韦元介（韦昌辉的父亲）家树旗举事”，佚名《浔州府志》卷56的第18~20页上有记事“（道光三十年夏四月）红巾贼洪秀全倡乱于桂平金田”，同卷第55~56页有“遂于（道光）三十年九月倡乱于金田，贼中严别男女，夫妇同居谓之犯天条”的记事。

在前一部分，清军前来镇压在大黄江上兴风作浪的天地会成员陈阿贵的部队时，途中欺压这里的的地方村民，威胁村民说“奴辈拜上帝会，谋不轨，行将屠之”。冯云山动员信徒“等死耳，坐以待诛，不如乱”。在韦昌辉家树旗，集结了130余人，

这就是造反的开端。在其他的文献上很难确认，有可能在“四月”就已经发生了这样的事。根据这个记事，他们一旦被县官说服解散了。但即使如此，也不能就说这是举兵的时间。后来，清军士兵抢了一个信徒的妾，愤怒集结的人数也只有300多人，而且其中的一半是妇女和孩子。文献上写着后来清军放松了镇压，贵县的客家和博白的教徒汇合在金田，扩大了势力。

如刚才所述，石达开率领的以贵县客家为主的队伍八月下旬到九月，陆川、博白的五六千人的队伍在十月，象州的队伍在八月进入紫荆山（金田村）。根据广西师范学院历史系编《金田起义》记载，平南县花洲团营队伍的一部分，数百人是由蒙得恩带领十月初来到的金田（出处不详）。

《天情道理书》记载十月一日杨秀清忽然病愈，掌握军务。可以认为举兵日期是在那之后不久。

第四节 举兵后的事态

这以后，洪秀全所在的平南县花洲，从十一月一日到二十七日，清军、团练与上帝会公然进行武装战斗，杨秀清在这期间，率领部队前往花洲迎接洪秀全。

光绪《平南县志》卷18这样写道：

（三十年）十一月朔，知县倪涛督率兵壮，并惠政等里团瑶丁，围剿逆党于花洲，兵败。阵亡练丁四十八人，瑶丁



八人。二十日，逆焚花良村团长陈宗淮家。二十七日，转攻罗掩村，团长章成率家丁巷战，力竭战死。

佚名《浔州府志》卷 56 记载了这前后的动向：

先是，金田既起事，杨秀清率众迎洪秀全于花洲，分二队，一出思旺，一出鹏化、罗掩，上窜于金田。浔州协副将李殿元击于思旺，张镛被执，骂贼死。……（十一月）二十六日，令伊克坦布等往剿之，不时接战。二十八日，来人数千叛附之，贼胆益壮。……伊克坦布策马回走，坠于桥下，贼取其首而去。

不管有无宣言，这些都说明已经举兵，或是举兵以后的事态。十二月二日（1851年1月3日），受命镇压广西造反、来到桂林的钦差大臣李星沅，在这天把接见当地官僚绅士时得到的情报向上的报告（《李文恭公全集》第5197页），写到金田村集结万余“会匪”，“张贴伪示”“诱骗、恐吓人民”，理应镇压。说明1850年内上帝会已经拥有了巨大的起义势力。

第五节 1850年说的可信性考证

从以上的情况判断，李秀成的三十年（1850年）十月，金田、花洲、博白、白沙无约同日起义的记述除了“无约同日”

部分之外，足以信赖。另一个举兵以来的参加者，后来的遵王赖文光说“回想广西成长，得以伴随我天王的圣驾，道光庚戌之秋金田倡义……”（赖文光自述）。中国农历的秋天指立秋的七月一日到十月五日（1850年是从8月8日到11月8日之间）。对照《天情道理书》的记述，考虑到十月是收获的季节，十月的可能性最大。在广西策划镇压太平天国的清政府的严正基，对太平天国内情熟悉的《贼情汇纂》也都说明十月金田举兵。比起没有直接参加举兵的洪仁玕的记述，可以认为这些根据比较自然。有关洪仁玕“记述”内容的问题性和解释，罗尔纲和简又文用来作为依据的史料问题，由于篇幅有限，没能涉及。俞政、姜涛对太平天国举兵年份有详细的论述，请参照。

第五章

初期太平天国 10 名战士的供述书

——伦敦公文书馆所藏史料

1980 年 10 月，我有机会查看了伦敦公文书馆（Public Record Office of London）收藏的一部分太平天国和天地会关系的中文史料。这些史料是 1858 年亚罗号事件引起的战争中，英军在两广总督署没收以及搜集的原始史料，1954 年以前一直保存在英国驻中国大使馆，后来作为外交部文书 682 部（F. O. 682）收藏在伦敦公文书馆。分别收藏在 New Garden 和 Chancery Lane 两个公文书馆。我看到的太平天国有关史料都收藏在后者。这些文书中，与天地会有关和鸦片战争后的广东抗英斗争关系史料的相当大部分，由佐佐木正哉手抄下来，分别以题目为《清末的秘密结社——资料篇》（1967 年）、《鸦片战争后的中英抗争——资料续篇》（1964 年）在东京大学出版会出版发行。1975 年 David Pong 给外交文书第 682 部（F. O. 682）作成目录，在哈佛的东亚研究中心出版的《清代广东省档案指南》（*A Critical*

Guide to the Kwanton Provincial Archives Deposited at the Public Record Office of London. , Published by East Asian Research Center Harvard University)。

能够在较短时间内，看到未公刊的太平天国关系史料和佐佐木正哉的书未收进的天地会关系史料，使我受益匪浅，这都是仰仗早就开始注意外交文书 682 部，一直从事太平天国研究的伦敦大学亚非学院 (SOAS) 的柯文南 (C. A. CURWEN) 先生的帮助。柯文南先生 1979 年在南京召开的太平天国学术讨论会上，把收藏在公文书馆的太平天国史料赠送给中国，一部分 (有关冯云山的史料) 在讨论会中，介绍给包括我在内的全体到会者。总有一天，中国会刊出这些史料的，但由于对柯文南先生赠送的史料全部内容不清楚，借此机会先把我手抄和影印的太平天国关系史料中未公刊的，包括以前公刊的史料中所没有的 10 封初期太平天国军队战士的“供述书” (“供单”) 公开，对史料的内容，附加我个人的理解和说明。其他未公刊的所藏史料有机会的话，我想向大家介绍。

标点符号由笔者加添，使用的汉字改写成现在日本通用的汉字。文章中括号内的文章为笔者所加。月日是用公历年号算出的数字。

第一节 参加举兵的紫荆山区的一个拜上帝会 教徒的供述书 (1851 年)

(原题) 《仅将匪探李进富即李二供单录呈钧览》 [F. O. 682.]



253. A/3 (99)]

据李进富即李二供：

年二十八岁，桂平县鹏隘山人，祖籍广东嘉应州。父母俱故，兄弟二人，哥子李细妹，小的第二，并无妻子。三十年八月内，与哥子一同去拜尚帝会，同山住之。

杨晚有兄弟六人，杨亚蓝、杨亚三、杨亚日、杨亚段、杨亚清，伊子杨亚二，合家连男女有十七八人，均去拜会。杨晚当了小头子，小的派在他名下，同伙三十多人。

至会内人数，小的知博白有三百多人，吴、杨、李姓最多，系韦正管。花洲有三百多人，王、卢、曾姓最多，系吴日升管。均能打得仗的，大约男妇二万多人。起首能打仗的，约有三千人。

小的在金田石头脚随同打过二仗，手拿竹篙枪，因无手段，不能杀伤官兵，只能走动。以后派小的回家，坐地打探。三月二十八日，头子杨晚给钱二百，叫小的剃头，由东乡界回来大宣地方，探听官兵团练消息。今被拿获，不敢欺瞒，求恩典。

又供：

去年八月内，在朋 [鹏] 隘听从杨姓纠邀，前往拜会。头子当天用水一盆，拜毕，将水挠 [浇] 心胸膺，蓄长头

发，每日食饭，口念“感谢上帝，有衣有食”二句，若毁打神庙，口念咒语，恳祈天父上帝，念“将妖魔诛灭，大发天威”三句。大头子系冯云山，二头子系洪秀全，三头子杨秀清，四头子肖〔萧〕朝溃〔贵〕，五头子韦正，六头子胡以洗〔眺〕，俱着黄衣，每人妻妾三十六口。出门打黄伞执事，夜间设有更役巡查。又花洲卢姓，不知其名，及陈六，俱着红衣，均大袖角带。

博白、花洲所来的伙党，每人带磺二三斤来造火药，并每人布袋一个，以装衣服。各伙红布扎头，常常操演，分犁头、雁鹅二阵图。打仗之时，后有解粮送食，头子每馆分派五、六人，以免肚饿力乏。至移营时，于起更用香火夜行，小头子带，大头子不去。如有退缩回馆者，即行斩杀。每次打仗回去，总杀有二三十人。是以众匪拼死。

从前实在打得仗的，有三千人上下，屡次伤损也不少。在江口打败仗时，要逞人多，用女办〔扮〕男妆（装）打过一次。每次打仗，头子派打手当前。后因二月初八日败仗，头子大哭，探知新墟一路无有官兵，是以由紫荆山过东乡。那时打手只存二千多人。到东乡后，又逼迫百多人，欲往平乐一带。因官兵层层扎紧，这两个月都打不过去，打算要从后路双髻、黄坡两界头窜回，便抢船只，一路抢掠到广东花县去安身，因大头子、二头子都系花县人，暗中也有人在广东传教，他们原说东省做东京，此处为西京，到去兴旺，大家享福，不用说的，万一打败，也好投到英咭喇国去。



至东乡米谷眼下并不缺少，惟缺少盐食。在东乡死有百余人。小的也因没盐食十几日，精神甚觉疲乏。后来抢得有盐，头子传令，这是天助的，大家通赞上帝，加三叩头三日。

自本年三月间，杨晚叫小的剃头，从东乡界回大宣，探听官兵团练多少，小的探听官兵没派到，团练不见齐心。二十八日，他们出来抢盐，果然顺当。以后便许小的做官，坐家打探。又叫金田黄老二、东乡黄世隆欲行探回，到小的处。小的便将探听情形告知他去回复。十三日可来回一次。小的于三月二十八日由新寨回来打探，至四月十几回去。五月初七日又叫小的回来，探听官兵团练多少，黄坡、双髻有无防堵，只给钱二百文。小的知道跟错他们了，盐也没得食，钱也没得使，他们头子尽自己快活，心下想回来不用去了，又怕壮练捉去，只朋 [鹏] 隘内东旺冲旧日有避贼山寨一所，约可住人十个，我藏住那里就是了。前十七日，黄老二等来根问小的，也探听消息。他说托挑杂货过东乡的人购买剃刀，过山发卖，一定好卖，我们会内有一半欲私自剃头走出的。十七日小的已将紫荆山内防堵情形说知回复。这三两日黄老二们必再回来探听了。大约贼令甚严，随便杀人，入会的人都知道错了。有家眷的也有不要家眷的，意思（方言，意即“故意”）没带家眷的更不用说了。

广东花县，我们会内愿去者少，不愿去者多。各人已心恨头子，与博白、花洲的人甚向逃出，帮扶官兵团练杀绝他。黄老二、黄世隆向说现在又无盐食，总在六月初旬有月

亮时总要窜回。前十二三接仗，又死去先锋打手三五十人。现在只存火药数百斤。倘若回来，壮练接仗，必须待他炮响尽后，方与交手，一定大胜全灭。我们被他害得不浅了，教尔们放心杀他。我们至今死路一条。当初众人信他说拜了尚帝，可消灾难登天堂。拜了之后，因有众[家]属在他手，不敢逃出。小的并没妻子，因出来没生路，也只好随他。如今说大营附近遍贴告示，只写限三日内投到某处者，便系良民，一概不杀。这就好了。大约里头必有一半逃生的了。那时叫这些人做先锋去杀贼，个个争先，有家口的要救出家口，没家口的也要报仇雪恨。至小的回去，口号只说“第八馆南左”五字。这是小的实话，不敢欺瞒半字的。求恩典。

解说——上记史料说明了什么？可使人联想到什么？

太平天国运动的参加者供述书有几个，大部分都是在天京建都以后写的。除了参加北伐的人写的供述书以外，都是有领导地位的人。李进富的供述书则是普通成员在举兵后不久写的（是否是直接由他本人写，还是官方写的他的口供不明。但当时大多数农民不识字，“上帝”写成“尚弟”在当时的清朝官员经常使用，由此看来，后者所写的可能性较大。文体使用口语，与官僚和文人使用的文体完全不同，不排除清朝的官员在记录供述的过程中，做了修改的可能性）。现存中唯一的供述书，其中包含关于举兵前后事情的一些新的证言，这些在已有的太平



天国的刊物和清朝官僚的上奏文里都没有。以下笔者想就此概括说明一下。

一 围绕拜上帝教的诸问题

李进富居住的鹏隘山位于广西省桂平县北部，北接武宣县，东接平南县，西接贵县，是构成紫荆山区群山之一，耸立在山区的西南部。根据广西师范学院钟文典先生多次现地调查，了解到当时整个山区的人口约 5000 人，除了壮族、瑶族以外，半数以上都是客家贫农。他们在山沟的这里那里建立了数户到十几户的小村落，耕种狭小的水田，从事烧炭和栽种兰、竹的副业。众所周知，1844 年在贵县与洪秀全分手的冯云山（广东省花县的客家人）以紫荆山大冲的客家小地主曾玉珍家为据点，开始在山区一带进行上帝教的传教活动。推测接受上帝教的主力是客家人，准确地说李进富是从广东省嘉应州（梅县）移住到这里来的客家人，由此也证明了这一推测。据钟文典说，以紫荆山区平隘山出身，后来成为太平天国东王的杨秀清为首，山区里所有杨姓都是客家人。李进富的顶头上司（小头子）鹏隘山的杨晚一家无疑也是客家人。他们中很多人都是全家加入了上帝会，史料也证明了这一点。

关于他们为什么接受拜上帝会，否定所有的偶像崇拜，并于 1847 年秋以后开始砸毁偶像和神庙的理由，笔者已经在本书中的另一个论文（第三章拜上帝教、拜上帝会与客家人的关系）中作了叙述，这里不再详述。笔者很重视后来的客家移民的分散居住形态，他们由于贫穷，没有自己的地缘、血缘纽带的祖庙、

土地神庙，被先住民的诸神——祭祀的偶像所排除。有关这一点，这个史料中没有任何说明，只是记录了在打毁神庙时，口念咒语，恳祈天父上帝，念“将诛灭妖魔，大发天威”三句。

笔者先前的论文中，为了突出问题，舍去的拜上帝教的现世利益，是包括李进富在内的这个地方的人们接受上帝教的主要理由。“每日食饭，口念感谢上帝，有衣有食”二句、“当初众人信他（头头）说拜了尚（上）帝可消灾难登天堂”。这是中国所有的民间宗教共同的要素，忠王李秀成也在“供状”中说道：“（洪秀全）云拜上帝者无灾无难，不拜上帝者蛇虎伤人，敬拜上帝者不得拜别神，拜别神者有罪。故世人拜过上帝之后，具（俱）不敢拜别神。”最大的“灾”和“难”是病与饥饿，特别在1830年以后，此地连年遭水灾、旱灾、蝗虫灾害，摆脱灾难苦境是他们最大的愿望。1847年以后写的上帝教祈祷书《天条书》的主要祈祷内容是消除“病难”，可以得到“每日衣食”。可是从1844年拜上帝教创建到1846年写的洪秀全的初期传教文书（《百正歌》《原道救世歌》）中，现世利益一面比较少见。可能1844年冯云山在告别洪秀全到紫荆山区一带传教的过程中，在教义里加进了这一带农民的迫切愿望，1847年后洪秀全来到此地，接受并写进了《天条书》。

在这个供述书里，叙述了“拜会”即加入上帝教组织时的仪式。“头子当天用水一盆，拜毕，将水挠（浇）心胸膺，蓄长头发”。其中“蓄长头发”是因为李进富入会的道光三十年八月（1850年9~10月），已经开始行动举兵，不是最初定的。



二 举兵当时的拜上帝教军队人数

据李的叙述，举兵过去数月后，在那个地区，当时的拜上帝教军队人数“大约男妇二万多人。起首能打仗的约有三千人”。其中博白县、平南县花洲分别是三百余人，前者由韦正（桂平县金田村的客家小地主，后来的北王韦昌辉）与吴日升（身份不详）指挥，均能战斗。男女约两万人的这个数字与为了镇压造反，派遣到桂林的钦差大臣李星沅在咸丰元年上奏“叠据禀报，犯供二十五人为一旗，共二百八十五旗，亦有供称三百旗，并有供称一千营者，确探贼中强寇以及裹胁男妇，总在二万内外”（《查复现在贼首股数折》，《李文恭公奏议》卷 21）一致。李星沅在道光三十年（1850 年）十二月初五日写给向荣的“军书”中，写着“号称万数”（《粤西军书》，《李文恭公文集》卷 9）。我曾经使用过这个数字，觉得“二万人的数字有些过多”（《太平天国与农民》，《太平天国革命的历史与思想》，研文出版，1978 年版所收），根据李进富的供述，“二万”数字是正确的。可以认为前一年十二月到咸丰元年（1851 年）二月初之间，人数可能增加了一倍。

博白县位于广西东部，与广东省交界的地方，和其邻接的陆川县是上帝教的重要据点之一。根据光绪二十年（1894 年）刊《玉林州志》卷 18 记载，在陆川县的赖九（据锺文典的调查，是客家人）的指挥下，道光三十年（1850 年）十月，两县的五六千上帝会教徒进入紫荆山区。由此，三百余人的博白县

人的人数过少，加入韦正的指挥的理由不明。平南县花洲，据说是汉族大地主、武生身份的胡以眺（南京建都后被封为豫王）的居住地。举兵时，洪秀全与冯云山一起在花洲的山人村，道光三十年（1850年）十一月末，从桂平县金田村出击的上帝教军队在平南县思旺墟夹击清军，打败清军进入金田村〔参照佚名《浔州府志》卷56（油印），《太平天国革命时期广西农民起义史料》上，第139页〕。根据道光三十年（1850年）十二月二十七日《徐广缙叶名琛的奏稿》（伦敦公文书馆，F. O/682所收，未刊），十一月二十四日，三千余人从金田村出击，在思旺墟击败清军，十一月二十九日（1851年1月1日）万余人部队从金田村出击，与清军交战。由此可见，上帝教徒最晚在1850年年末已经举兵。包括李进富本人在内，想离开上帝教军的人都“心恨头子”，这说明部队的中枢部是从花洲来的人。可是有关参加太平军最多的是桂平县和贵县的教徒，以及在“械斗”中败给先住土民的客家农民，不知李进富为什么没有提到。

根据伦敦公文书馆收藏的两广总督徐广缙、广东巡抚叶名琛联名未公刊的奏稿（咸丰二年五月，F. O 37 2/2 36），后来1851年9月末到1852年4月5日之间，占领永安的太平军兵力“男妇万余人”，同年4月18日起约一个月之间，攻击桂林后，剩下的兵力“不到五六千人”。攻破永安的当时男女共计万余人的数字与别的史料（《贾汉阳口述》，《近代史资料》1963年第1号）一致。说明举兵后在广西活动时期，由于艰苦战斗，消耗得不到补充，人数比举兵时期减少了。



三 冯云山的地位和首领们的“多妻制”问题

李进富称冯云山是“大头子”，以下顺序是二头子洪秀全、三头子杨秀清、四头子萧朝贵、五头子韦正、六头子胡以晄（胡以晄），“俱着黄衣，每人妻妾三十六口”。

不用说，太平天国的最高指导者是洪秀全。写完这个供述书半年后，1851 年底，洪秀全在永安封诸王时，东王杨秀清封为最高职位，让他统辖诸王。李进富所说的“大头子”冯云山被封为南王，官位只不过在萧朝贵之下，北王韦正之上。“六头子”胡以晄没有被封王位，封为丞相，而贵县的客家小地主出身的青年石达开被封为北王下面的翼王。这种不一致的说法意味着什么。

首先考虑冯云山作为“大头子”在洪秀全之上的情况。

按照一般说法，洪秀全于咸丰元年二月二十一日（1851 年 3 月 23 日）在武宣县东乡，称号天王。其根据是在太平天国己未 9 年 10 月 17 日和同年 10 月 14 日的《天王诏旨》中，分别写有“二月二十一日是太兄（耶稣）暨朕登极（即位）节”“二月念（二十）一，哥（耶稣）登极，亦朕登极……”大约三周后的 3 月 14 日，同样在东乡，杨秀清天父“下凡”（附体）告谕人们。

“众小认得天父天兄真么？”众小对曰：“认得真天父天兄。”天父又曰：“众小尔认得尔主上真么？”众小对曰：

“认得真我主上。”天父曰：“我差尔主下凡作天王，地（他）出一言是天命，尔等要遵。尔等要真心扶主顾主，不得大胆放肆，不得怠慢也。若不顾主顾王，一个都难也。”（《天命诏旨书》）

可是根据李进富的“供单”，咸丰元年三月（1851年4月）从东乡返回家乡，任务是探听、报告清军和团练的动静，以后有时回东乡，直到六月（1851年7月）。如果情况属实的话，且不说三月十四日（4月15日）的“天父下凡”，连二月二十一日（3月23日）的天王“登极”他也肯定知道。为什么他要把冯云山说成“大头子”呢，有几种情况可以考虑。

第一，1845年春到1847年夏，主要是冯云山在紫荆山区传教，洪秀全来到此地是1847年八月底。同年十月底破坏象州甘王庙，受到激怒的本地乡绅父老和县官的镇压。冯云山于1848年1月被捕入狱数月。洪秀全1849年正月以后，返回广东，到了1849年7月，和冯云山一起再次进入紫荆山区（根据王庆成论文《〈天父圣旨〉〈天兄圣旨〉与太平天国的历史》）。可见，对这个地区的人来说，与冯云山的接触要比洪秀全多，所以冯云山是人们熟知的指导者。不用说，冯云山在传教时，肯定会告诉人们拜上帝教的创始人是洪秀全。但李进富由于入教较晚，他是于1850年9月通过杨晚加入的上帝教组织，可能对详细的教义不太清楚。而且在当时已经准备举兵，积极出面指挥的大概是冯云山。



第二，即使如 1859 年《天王诏旨》所示，“二月二十一日（3 月 23 日）”洪秀全“登极”称天王，但也不是像广西师范学院历史系《金田起义》编写组著《金田起义》（广西人民出版社，1975 年刊）写的“3 月 23 日洪秀全在万众的欢呼声中，正式称天王”那样在公开形式下举行的。可能指导者经过内部讨论，决定把此日定为举行“登极”日。三月十四日（4 月 15 日）杨秀清通过“天父下凡”，使信徒们相信是天父让洪秀全作为天王下凡。利用强调洪秀全特殊的权威性，鼓舞士气、加强军规。当时李进富已经离开东乡，不在此地。

再看一下李进富等紫荆山区的信徒们认为最高首领的冯云山，为什么在半年后的永安，其地位却被排在杨秀清、萧朝贵之后的理由。

一个理由前面已经讨论过，杨与萧分别有“天父”“天兄”附体传言。而且通过“下凡”，起到了向永安进军，确立军规的作用，由此加强了他们的威望。

另一个理由，还只是一个推测，与李进富的“供述书”记录的举兵后行军方向的问题密切相关。根据李的“供述书”，“大头子”和“二头子”是广东省花县人，广东已经有暗中传教的人等，他们本来要从武宣东乡到平乐，但没能打过去，所以抢了船只（下浔江），前往花县。他们（指冯云山、洪秀全）原想把广东作为东京，此地作为西京，去广东可以“大家享福”，即使被打败也可以投到英国。李进富还说了希望去花县的人很少，因为这个地方广西人人会信徒占绝大多数，这也是理所当然的。事

实上，太平军后来没有往东走，而是向东北部的永安进军了。即使只不过是受到军事力量关系的左右，去广东的目标没有最终放弃，但可以认为在这个过程中，冯云山的指导力更加相对低下了。

关于“供述书”最后还记述了从“大头子”到“六头子”“每人三十六个妻妾”。

太平军中有很多妇女参加。分成男军、女军，实行严格的男女隔离制度。众所周知在到达天京以前，连夫妇同房都被视为“淫行”严禁。可事实上，特别是天王洪秀全早就有许多“妃嫔”。在“1851年3月上旬，太平军出金田村驻屯江口圩时，即李进富被捕数月以前，洪秀全已经有一个妻子、十五个娘娘”。已故简又文先生对1863年2月2日所载的文献、考证指出了这一事实（《太平天国典制通考》中卷，1957年香港猛进书屋，第1250~1255页）。简先生把这个怪现象解释成野心家杨秀清“为了得到天王的宠信和欢心，掩盖自己的欲望和违背道德，所以假托天父的神圣意志（利用天父下凡），让天王和其他王都有众多女人”（同上书第1254页）。

后来，1854年当访问天京的英国响尾蛇（Rattler）号舰艇舰长麦勒西（Mellersh）提出的31个问题中的第15条“妻妾人数”的问题时，杨秀清含糊其辞地回答说“我们兄弟与女人的结合由天决定，人数也由天决定”（*American Diplomatic and Public Papers ; The United States and China. Calendar of Document. Vol. 7. Doc. no 115. p. 245*）。

1861年访问天京的英国人富礼赐（Forrest）说，天王在纪念他



的生日时，发布命令诸王多娶妻的布告中说“亚当最初娶一个妻子是正当的。而我比亚当知道得更多，要你们娶 10 个妻子”（BLAKISTON, T. W. : *Five Months on the Yang-tsze*, London. p. 43）。

天王和杨秀清把《旧约》中频繁出现的多妻的记述视为承认多妻制的根据（徐如雷《基督教和上帝教的异同》，1981 年纪念太平天国起义 130 周年学术讨论会上提出）。可能一直以此为依据，按照中国的传统，以天王为首的指导者们拥有许多后宫，以此为显示自己的力量和权威的手段之一。前面提到的《洪大全供》中，有诸王中的天王洪秀全，在占领永安时，洪秀全耽于女色，有 36 个女人。和李进富说的数字一致，这个数字不一定是夸大。但对其他首领来说，虽然多妻制是事实，这个数字是夸大的。可能是把洪秀全的事都扩大到所有的“头子”身上，或者是把一共 36 人说成是每个人有 36 人，或许有可能是清朝官员有意这样说。

第二节 在湖南南部（道州、江华、永明） 被捕的新战士的供述书（1852 年 7 月）

〔原题《谨将盘获西逆伙党黄非隆等讯过供词列折呈 电计开》F. O 682. 112/4 (3)〕

(A) ①据黄非隆供：年三十九岁，湖南江华县城外东园渡人。父亲黄金魁，现年七十岁。母亲张氏，现年六十

岁。兄弟四人，小的居长。弟郎名唤二仔、贵仔、庚仔。小的平日开张香铺生理。咸丰二年六月初二日，小的因刘小仔、刘长仔、陈孔盛、徐景澄、张老六、徐得判、李五仔、刘三仔、刘双仔、罗麻仔接得毛姓客商杉树扎成木牌（排），撑到永州发卖。初四日，行到道州河面湾泊，就有贼人来胁迫小的们入伙。那贼人有七个大王，是太平王、东王、西王、南王、北王、天王、地王。小的投在西王罗亚旺旗内，给有号衣一件，前后镶有四方黄布，前写“太平”、后写“得胜”各二字。并把小的长矛枪一支。初七日，伪太平王叫罗亚旺带道州土匪一千余人，又叫百总朱红广东人带旧贼四百人，同到江华县攻城。初八日早到江华县，罗亚旺、朱红喝令伙贼把县官、捕厅及家属都杀了。罗亚旺就在城守衙门隔壁富户彭云仔家打住。小的就跟随到江华，也没杀人。从听得道州有信来，叫罗亚旺于十二日带一千人去攻永明县城，又派三百人到白马营劫当铺，并叫朱红带伙贼在江华守城。那时罗亚旺叫小的同现到案的蔡学伴及未获的谭总连来马头铺一带，打听各处有无官兵防守。小的与蔡学伴们就于十二日起身，十六日走到黄竹寨过来地方，想要探听官兵消息，回去报信。不料就被兵差把小的同蔡学伴一并查获，那谭总连就跑回去了。是实。

②据蔡学伴供：年二十五岁，湖南永州府零陵县人。父亲祥江，现年六十四岁。母亲罗氏，现年五十六岁。兄弟二人，小的居长，弟郎学林。小的并无妻子，向在江华佣工度



日。咸丰二年六月十一日，在路上撞遇贼人谭学能，把小的捉去，胁逼入伙，派在伪西王罗亚旺旗内，给有单刀一把并号衣一件。余与黄非濛〔隆〕供同。

③据蒋光明供：年二十岁，湖南道州田骨洞人。父故。母文氏，现年六十五岁。兄弟二人，小的居二。哥子福蕙，并无妻子，平日耕种度活。咸丰二年四月二十五日，广西贼人来到道州，占据（据）城池。那贼人来到小的村内，向富户讹索谷米银钱，并叫村人仍做生意。小的哥子蒋福蕙先投入贼首太平王洪秀全伙内。二十八、二十九、六月初一、初二，小的同已到案的高义胜、蒋天益、胡苟、李松茂、何正东、陈人仔、陈元寿、曾永胜、义忠甫、陈天仕、陈永太、陈方桂先后各挑谷米盐油，进城发卖，也就投充入伙。派小的们在外听用，每日给钱一百文。十八日，贼首洪秀全要着人往连州一带探听路径，并有无官兵防守。恐怕路上盘问，又发出银一百零五两，并买货草单一纸，上有太平天国圣库图记，装扮客人前来，令哥子蒋福蕙转交小的与高义胜们接收，并嘱赶紧打听回去报知。小的与高义胜们领得银两，并携带大货单刀九把，藏放油箩内，就于是日起身前来。不想走到治属蓝山寨地方，就被差壮盘获到案。小的是贼首洪秀全派来连州打听消息。是实。

④据高义胜供：年五十四岁，湖南永明县上江墟人。父母俱故，并无兄弟妻子。向做买卖生理。今年五月十五日，投入贼伙，与未获已入伙的蒋福蕙认识，一同代贼买办谷米

物件。因小的常来连州做生意，路径熟悉，所以叫小的同来。余与蒋光明供同。

接下去是与蒋光明同时被捕的 11 人的供述书，分别是蒋天益（30 岁）、胡苟（31 岁）、李松茂（27 岁）、何正东（40 岁）、陈人仔（28 岁）、陈元寿（36 岁）、曾永胜（26 岁）、义忠甫（24 岁）、陈天仕（36 岁）、陈永太（45 岁）、陈方佳（28 岁），除了年龄、出生地、家庭关系以外，都用“以下与蒋光明供同”注明，没有内容，所以省略。出生地是道州的田骨洞，即与蒋光明同乡的 3 名，离那里不远的犁湖洞 5 名，其他 3 名是永明县人，职业没有记载。

⑤据郑光今供：年四十二岁，湖南道州郑家村人。父故，母亲潘氏，现年六十七岁。兄弟三人，小的居长。二弟满任，三弟透任，又名光祐。小的娶妻陈氏，生有一女。平日耕种，并做买卖生理。咸丰二年四月二十五日，广西贼匪来到道州，占据（据）城池。那贼人来村，向富户讹索谷米银钱，并叫各村的人仍做生意。五月十二日，小的同族人郑元财、元吉三人结伴，挑得洋布白布去卖。不想撞见贼人，把小的扭去，胁逼入伙。这已到案的郑元柏、郑元支，也是那日入伙的。郑元财、郑光族及未到案的郑元吉及郑元相、郑元如、郑光祐、唐文富都于十五、十六两日先后入伙，均派在姓刘的不知名第一军师〔帅〕旗内。到六月十



六日，刘军师 [帅] 说要派人往连州一带打听路径，并多寡官兵防堵，是否可以去得。恐怕路上盘查，就发出银一百四两，把小的同现获的郑元财、未获的关元吉，假装客人来州买布。又发银五两四钱，把已获的郑元相；又发银二两一钱，把现获的郑光族；又发银五两二钱，把已获的郑元如；又发银六两，把已获的郑光祐；又发银十两，把已获的郑元支、郑元柏、唐文富，也装作客人，来买货物。小的们应允，领得银两，携回家内。那未到案的郑元吉，叫他弟郎郑元和替他同伴来连。十八日，小的们一共十人，在家约伴起身，携带大货单刀五把防身。原想打听连州情形回去报知，不料走到蓝山寨地方，就被盘获到案。今蒙审讯，小的先是胁迫入伙，后又听从前来打探路径有无官兵防堵的。是实。

接着是与郑光今同时在蓝山寨被捕的 8 个人的供述。分别为郑元柏（42 岁）、郑文元（52 岁）、郑元财（52 岁）、郑光族（20 岁、生父郑元财）、郑光相（22 岁）、郑元如（36 岁）、唐文富（38 岁、郑光族的佣工）、郑元和（26 岁），因内容与郑光今相同，所以省略。除了唐是永州出生以外，其他人都是郑家村人，且为同族。唐文富与郑光祐是姻亲关系。职业只在郑元和的“口供”里有“向来耕种并买卖度日”，其他没有记载。可以推测基本上和他一样从事小规模农耕和行商。

⑥据刘新发供：年二十八岁，连州星子山洲堡塘下村

人。父母俱故。弟兄三人，小的居二。哥子祖胜，弟郎土发。小的并没妻子。平日割茅草度日。哥子刘祖胜在广西荔浦县纱帽村耕种，有十多年了。咸丰元年九月间，小的同弟郎土发到广西荔浦县探望哥子，哥子就把小的同弟郎留住。弟郎帮耕田地，小的另做宰猪生理。今年不记月日，在荔浦县遇见认识的嘉禾县人刘展贞，罗观音保也到那里卖布，要转回楚。小的就约伴同行，于四月初十日同在荔浦起身，由桂林、全州一路行走。五月初五日到道州，与罗展贞们分路。小的就在道州卖凉水生理。十八日，被贼人罗亚旺手下旗头不知名姓邓的，是广西永安州人，又另有几人不知名姓，一同把小的捉去，胁逼入伙。派令煮饭，给小的尖刀一把防身。姓邓的旗内也不知有多少人，都不认识，只认得另有土匪大哥周法溃〔贵〕，他旗内共有一千多人。六月初八日，小的跟随到江华县攻城。有二人阻路，小的用尖刀砍下他们二刀。十七日，又由江华回到道州。二十一日，邓旗头说，小的是星子人，自然熟识路径，就派小的与伙贼卢亚遗同来打听蓝山、临武、连州各处有无官兵防堵，并把盘费钱三百文。小的同卢亚遗就于是日动身，由宁远、蓝山、临武行走。二十五日，走到星子芳塘坪地方住宿。二十六（日）早，不想就被顺头岭防堵兵差拿获。那卢亚遗就当时逃走了。小的是邓旗头派来打听官兵消息的。是实。

(B) ①据巫法贵供：年五十岁，福建人，来到湖南蓝



山居住。母亲陈氏，父故。兄弟三人，哥子巫法荣，弟郎巫法兴，小的居二。向与人佣工耕山，后因贫苦难度，就出外乞食。本年五月十三日，在马头铺讨食，遇着土匪纠小的入伙。那大哥周法贵共约有土匪四百多人，在路上打劫过往人的银物。大哥随把小的发辫剪去一截为记号。实因本年四月二十三日在赖头山商量起会，有三百多人。随后出来，又纠得百余人，共四百余土匪。系周法贵真意劫江华县城，听广西大帮匪下来同劫。后来大哥周法贵写的文书，投约道州匪徒来在石岩地方会齐，离江华二里地，打扮开胸，青帕包头为号，不动声色，六月初八日早齐进江华。周法贵们进江华衙内，杀伤县官。这邓发兴帮手同砍，廖晚拉手，砍伤胳膊，连脚下共五刀。小的在大堂门口，有带缨帽的二人，一人手持铤一把、刀一张，一个手拿大货刀一对，向小的追杀。小的就用大货刀砍伤一个，手上一刀，脚下一刀。又砍手拿大货刀的右膊一伤，左右腿各一伤。小的在江华县搜得长衫一件，裤一条，铜钱四百文。大头子周法贵们共劫得花银二千两余，系衙内搜出的。头子周法贵得银一千两。二哥何运昌得银八百，系广东星子人，移住广西。那廖裕才得银八百，江西人。当日在城门外，周法贵大哥分小的花银二十元。小的们散人每日给钱二百文，旗号系写天德王字样。后来分一半人仍回道州去了。如今江华尚有土匪三四百人。本月十七日，头子周法贵打发路费花银二十元与小的同曾荣受、黄陞彩、李兴发、老黎、老李们出来探听，各路有无官

兵，着小的与老黎、老李往禾洞一带地方打听。若无官兵，即由江蓝到广东禾洞连山直抵三江、连州星子。小的六月十七到马头铺，十九日到清水，二十一日复回禾洞。小的先走，那老李们二人在后。不想二十二上的就被兵壮拿获。老李、老黎二人往安马讨食住宿。那曾荣受、黄陞彩、李兴发们分往蓝山一带打听。是实。

②据邓亚隆供：年二十八岁，连州星子人。父母俱故。兄弟二人，小的居长，弟郎邓亚新。小的出外佣工，本年五月二十四日，在平乐地方遇着黄亚四，纠小的入伙。二十八日，到道州入伙，见天德王，姓朱，年约十七八岁，身材高大。小的在道州随同打仗，杀过穿号衣老将一人，百姓三人。黄亚四分小的银三十两、银手镯一对。六月初，头目黄亚四去劫江华县。分为三队。第一队头人朱亚三，年约二十余岁，客家声音，管带千余人。二队头人陈亚章，亦客家声音，管带一千余人。三队头人黄亚四，年二十七八岁，嘉应州人，管带二百余人。小的系黄亚四管下的。六月初八日巳时，三队人共有二千二百余，同打江华县城。黄亚四打扮老将，先进城入衙内，适值县官做堂审案，黄亚四下手砍死县官，并家眷都杀了。尚有年轻女人，系黄亚四带去。小的在衙门内砍伤二人，穿绉纱裤棉布衫的一个，砍左手一刀，右腰一刀。一个砍伤后均即倒地身死。共劫得江华县属连铺行共银二万余。小的分银五十两。随后俱退回道州。如今道州尚有万余人，男多女少。那伪称天德王，系穿黄龙袍，大袖



的，带黑纱长翅帽。本月十七日，头人黄亚四着小的与谢五姊出来到连山禾洞三江连州一路打听官兵多少，欲由东陂观下攻连州，限小的初间回报的话。十七日，小的与谢五姊在道州动身，由桂岭上草新墟翻山而来。二十七日到禾洞，就被官兵盘获解案。那伪军师冯云山年二十七八岁，左边颈上有一疤痕，广府人。是实。

③据谢五姊供：年三十五岁，嘉应州兴宁县人。父故，母刘氏，存。兄弟三人，小的居二。本年五月初七日，在平乐地方遇着黄亚四，纠小的入伙。五月二十八日到道州。在道州打仗，小的砍死二人，黄亚四分小的银五十两。六月初八早，打劫江华县城，小的砍伤二人。县官系黄亚四下手砍杀，家眷亦都杀死。尚有年轻女人一人，黄亚四带去。小的分得银两，交与头人黄亚四收起。本月十七日，黄亚四着小的与邓亚濬 [隆] 出来打听有无官兵路径。余供与邓亚濬 [隆] 供同。

解说——上述史料说明什么？可以想到什么？

就上文举出的 9 个人的供述书中的主要内容，我想分别对湖南南部太平军的扩大、与天地会系会党的关系——特别是天德王的问题、关于进军方向等简单谈一下我的看法。

一 湖南南部太平军的扩大

咸丰二年四月一日（1852 年 5 月 19 日）太平军包围桂林一

个多月后，经过兴安、全州，先头部队进入湖南的永州府境内。紧接着在位于永州和全州间，临湘江的蓑衣渡，太平军的船队和江忠源率领的湘勇战斗，太平军受到极大的打击，南王冯云山战死。但两天后的四月二十七日（6月12日）他们占领了湖南道州，在这里驻屯了两个月。这期间以道州为根据地，相继攻破邻县的江华（六月八日——7月24日）、永明（六月十三日——7月29日），同时吸收了当地许多民众参加太平军，队伍得到了发展壮大。

攻打桂林时太平军的人数，根据《徐广缙叶名琛奏折》上对《李进富供》的解释说，男女总共不超过“五六千人”。太平军打进湖南后不久，广西巡抚邹鸣鹤四月二十三日在向皇上的报告中为“经探听，贼众男妇约四五千人”（《咸丰朝东华录》卷14），减少了一千人左右。但占领道州后，他们吸收了很多新兵，即“新兄弟”，扩大了队伍。根据太平军方面的史料（《李秀成供述书》）“道州、江华、永明之众，招得足有二万人数”，七月三日（8月17日）占领郴州，在那里招收了以矿工为中心的“二三千人”，接着七月二十日（9月3日）在占领的茶陵州“又得数千”。

有关在湖南南部太平军势力扩大的情况，从清朝方面的许多史料中也能确认。

比如六月一日（7月17日），到达永州的钦差大臣赛尚阿的报告中有关太平军“越过湖南境界，各处土匪响应者比广西多”（《钦定勦平粤匪方略》卷1，台湾，文海出版社版，第255页）。江忠源在蓑衣渡夺太平军船只300余艘，“贼的精悍如无，我楚



略防堵有加”，可是“一进入永州，土匪迎降，会匪入党，日以千计。而地方文武皆望风而先逃。一旦到达道州，势遂复炽”，切齿慨叹（《答刘霞仙书》，《江忠源遗集》卷1）。

有关“新兄弟”中有许多天地会系会党和被称为“斋匪”的白莲教派的一部分成员，翻看罗尔纲举出的邹鸣鹤的幕友龙启瑞给朋友的书简，曾国藩于咸丰三年二月的上奏《严办土匪安定地方折》等，可以一目了然（罗尔纲《太平天国史事考》新版，1979，第59页）。

这里介绍的9篇供述书，都是太平军占领道州期间参军的无名者。

其中（A）的6篇中的罗亚旺即原天地会的会党，以桂平县江口圩为活动据点，后来加入上帝教组织的罗大纲，供述者加入了他指挥下的太平军部队。

（B）的3篇中，一个是属于这个地方天地会派系的土匪周法贵，其他两个人是加入广东省嘉应州出生的会党黄亚四的部队，与太平军一起攻破江华县城，并参加了其他活动的人物。

（A）的6人中，黄非隆、高亚胜分别住在江华县城外的东园渡、永明县上江墟的“城里”，是经营“香铺”、从事“买卖”的商人。蔡学伴、蒋光明、郑光今分别在“江华”当“佣工”、在道州田骨洞“耕种”、在道州郑家村从事“耕种和买卖”的被雇用劳动者（农业还是工业不明）和农民。刘新发与在广西的荔浦县从事农业的哥哥一起，从事“宰猪”业，后来在返回湖南的途中的道州被太平军抓获，加入罗大纲部队干伙房工作。

(A) 中省略部分中只有永明县人，除了更详细的居住地不明的 3 人之外，所有的人都是农村出身，而且田骨洞三人（包括蒋光明为 4 人）、犁湖洞 5 人、郑家村 8 人（包括郑光今为 9 人），仅一个村子就有不少人参加了太平军。

参加天地会系会党的 (B) 的巫法贵是福建人，移住到湖南蓝山，“受雇耕种山地”，但“因贫穷无法活，到别处乞食”时，遇到“大哥周法贵”。周率领约 300 人在赖头山“起会”，包括巫法贵在内的有百余人，后给道州的太平军写信，在离城二里远的石头山，与太平军汇合，参加了进攻江华县城。

(B) 的邓亚隆也是离开广东省连州星子的故乡，当“雇工”时，于五月二十四日（7 月 11 日）在广西的平乐县见到黄亚四，并入伙，五月二十八日（7 月 15 日）在黄亚四的带领下前往道州，与太平军一起攻打江华县城。谢五姊出生于广东嘉应，即客家人，来到广西平乐县（职业不明），听了嘉应州出生的黄亚四的劝告，“入伙”。

(B) 的 3 人以及黄亚四或是离村外出“讨食”，过着不安定的“雇工”生活。或是从人口过剩、生活困苦的梅县外出求生的客家人，都是“流浪”者。头儿周法贵、黄亚四也漂泊不定，组织这个阶层的人说明了会党的特质。当时华南会党（三合会）的大部分是客家人（郭廷以《太平天国史事日志》第 112 页）的说法也反映了这个特质。

所属罗大纲手下的太平军，参加攻打江华县城的 (A) 3 名（另外 3 名没参加）在县城抢夺的银货财物分配给个人的情况完



全没有谈到，而（B）中说的“小的在江华县，长衫一件，裤一条，铜钱四百文。大头子周法贵们共劫得花银二千两余，系衙内搜出的。头子周法贵得银一千两。二哥何运昌得银八百……廖裕才得银八百……当日在城门外周法贵大哥分小的花银二十元”。其他 2 位也分别“共劫得江华县署连浦行，共银二万余（两），小的分银五十两”“黄亚四分小的银五十两”。详细供述了抢劫与分配的情况。有关这一点，（A）与（B）的供述明显不同，这绝非偶然。太平军也从官府衙门和富豪那里夺取财货、粮食，但严禁私有，全部上缴作为“圣军”的共同财产，统一管理军费和官兵的衣食。攻破江华县时，会党的头领私吞抢夺的银钱，发放部下的供述，说明当时新加入太平军的会党构成独立的部队，还没有解散旧组织分别组织到太平军中去。可以认为会党集团的参加给太平军的维护军规提出了新的课题。

本来太平军当时的军规（A）蒋光明（道州田骨洞农民）与郑光今（道州郑家村农民）的供述中都是太平军来到村子，“向富户讹索银钱，并叫村人仍做生意”。文章都是一样，可能是清朝的官员概括了他们的口供大意。从中可以清楚地看到，这反映了农民对太平军的好意。在湖南的太平军对于百姓有严格的纪律，有关民众对此的好感当时湖南的一个读书人有如下的叙述：

贼不甚淫杀，惟与官兵为仇，目之为妖。遇衙门幕丁书役，及有顶帽皂鞋之人，不问即杀。其遇工贾平民，亦不肆

虐。所过之境，令人办饭一顿。土匪取衣物牲畜，长发颇谨饬。有妇女人家，不准进房，授受不亲。贼令最严密，故民不怨。（佚名《粤匪犯湖南记略》，《太平天国史料丛编简辑》第1册，第66~67页）

可以认为进入湖南以后，会党大量参加是太平军迅速壮大的主要因素。原本对于百姓，自广西以来太平军有着严格的军规，所以在全面考察湖南南部的太平军迅速壮大时，需要把当地的社会、经济、政治、军事以及文化的各方面条件同广西进行比较。

二 与天地会系会党的关系——特别是天德王的问题

有关三合会和天地会系会党与太平天国的关系，特别是“天德王”与“天王”以及“太平王”的关系，从太平天国举兵时到现在，内外的研究者和观察家已进行了多次讨论。河鳍源治的论文《关于天德与太平王》（《近代中国研究论集》，山川出版社，1981年版所收）中，详细探讨了“太平天国初期，在外国人和清军将帅的意识里，如何理解天德王、太平王”，由此考察当时外国人的太平天国观。还介绍了一直都作为争论核心的《洪大全供》（洪大全，1852年4月上旬在广西昭平县被捕。在其“供”里有“洪秀全就叫我贤弟，尊我为天德王，一切用兵之法，请教于我”。他自称为太平王的部分，是研究家的主要见解。有关“天德王”问题的详细情况，请参照此论文以及郭廷以《太平天国史事日志》（1946年初版、1963年再版）第108~115、153~175页，罗尔纲



《太平天国与天地会关系考实》中的《洪大全考》（都是前面提到的《太平天国史事考》所收）等。

（B）中出现的有关“天德王”的记述，给以往的议论增添了光彩。首先证明了自称“天德王”的“洪大全”死后，“天德王”依然存在。

只是一个人的话也罢了，属于周法贵团伙的（B）巫法贵、属于黄亚四团伙的（B）邓亚隆都提到天德王的名字。前者说在进攻江华县城时，“旗号”写着“天德王”，后者在道州“见天德王，姓朱，年约十七八岁，身材高大。……穿黄龙袍，大袖的，带黑纱长翅帽”。

第一，从这个史料可以清楚地说明，道州存在“天德王”，而且当时的太平军指挥部承认其存在，至少是默认。

第二，已经由很多研究家证明，这个史料的天德王与天王洪秀全完全不是一个人。

（B）中说的朱姓天德王十七八岁，当时的洪秀全已经三十八九岁了，显然朱某与洪秀全完全是两个人。

第三，“天德王”只是对（B）即天地会系的会党来说是“王”。（A）的 6 人加入罗大纲指挥下的太平军，关于“天德王”只字未提。而（B）的 3 人只提“天德王”，一个字也没有提到“太平王”“天王”。

（A）的 6 个人中黄非隆提到有“太平王、东王、西王、南王、北王、天王、地王”，蒋光明“小的哥哥福蕙先加入贼首太平王洪秀全部队”。黄非隆的记述中，有混乱和错误，“地王”

不存在，另外没提到“翼王”。还有“太平王”等人的后面，把“天王”排在“北王”的后面。与已经从哥哥那里了解到太平天国指导层情况的蒋光明不同，他是从“永州”做买卖回家的路上被“胁迫”加入太平军，12天之后被清军逮捕。可以认为还没有机会了解诸王的情况。可能他以为最高首领“太平王”之外，还有“天王”。把这一情况同蒋光明的供述联系起来考虑，说明在当时太平军下层的士兵中，最高指导者的称号“太平王”比“天王”流行。

“天德”的年号、“天德王”的称号，在1850年前半年，在华中、华南天地会和三合会系会党常常使用，有关这个情况在前面提到的郭廷以的书和河鳍源治的论文中介绍了很多事例。笔者也介绍过1853年响应太平天国，在湖南崇阳掀起的抗粮暴动指导者，天地会系的人物号称“太平天德都督大元帅”的事实。（《太平天国革命的历史与思想》第134~135页）。由这些事例判断，天地会或三合会与“天德”或“天德王”的关系不是问题，问题是太平天国与“天德”或“天德王”的关系。

如郭廷以、河鳍源治二者所指出，建都后不久，对于访问天京（南京）的英国公使文翰一行的翻译麦多士的问题，北王韦昌辉断然回答“既没有叫天德的人也不存在这个称号”（参照前面提到的郭廷以的书第115页、河鳍源治的前出论文第99页）。陈徽言《武昌记事》卷2写有1853年1月当时，“贼（太平军）举兵当初，以金田村为据点，僭号天德。但现在贼的告示都署名太平天国，造反的首领称天王。进入湖南后，没听说有天德”。



从北王对麦多士的问题的回答和陈徽言对“天德”的证言，在论及“天德王”和“天德”的问题占有重要的位置。

可是另一方面，在汪堃的《盾鼻随闻录》卷 2 中，有“在南京的天王府门前，竖立着两面写有‘太平天德王’的黄旗”的记述。如郭廷以氏所说，这书的史料价值非常低，与其他史料相对照缺少可信性部分，很多地方可以认为是作者的创作。所谓在天王府前面竖立的“太平天德王”黄旗，在别的史料上都没有记载。而且从太平天国官方立场上考虑也是不可能的。

另外，还有一个问题，是在天京建都后不久，洪秀全给广东的从前的老师罗孝全写的信。这封书简的大意（汉语原文的大意译成英语）1854 年 2 月 2 日发表在香港发行的报纸 CHINA MAIL（据说是罗孝全发表在美国报纸上的大意）上。最初会见了太平天国的三个使者，把这个书简转交给罗孝全的 medical missivnary A. P. Haper 在同报于 2 月 6 日发表了英译文的全文（香港发行的 Overland Friend of China 1854 年 2 月 25 日号也转载了，之后收录在 Brine: The Taiping Rebellion in China, 1862, p. 202）。

据何伯（Hoper）说，信末尾的洪秀全的署名上印有“Tien Teh, Tai Ping Hwang Yin”即“天德·太平王印”六个字，是用篆体刻的六个字的印章，大小为六英寸的四方印。

邀请罗孝全来南京宣扬“福音”的书简，有可能是假的。即使说是真的，在信封上盖的“天德·太平王印”和“天德”“太平王”的印玺，在当时太平天国的其他公文书中都没有。有可能是什么人后来盖上的，也许是天地会的人，或许是何伯自己

命令盖上的可能性也不是没有。Overland Friend of China 1854 年 2 月 25 号上，有篇文章记述何伯以 Conserative 的署名在 China Mail 报纸上接连发表了“关于中国革命的文章”，他在文章里“不仅对革命运动的重要性提出疑问，而且从这个运动的首领的姓（洪姓）来判断，断定是有名的三合会的首领，由此对革命的指导者表现出轻蔑的感情”。还连续登载了何伯写给 China Mail 编辑的信，介绍了这个书简到达罗孝全手中的迂回曲折的经过。根据记述，1853 年 5 月 11 日从南京来的 3 名使者拜访了何伯，出示了一个大信封说，这是“南京‘兄弟’给广东‘兄弟’”的信。因收信人写的是同罗孝全的教会一致的“广东教会 Canton Chapel”，所以何伯拒绝接受，让 3 个人去找罗孝全。当他见到罗孝全问起这件事，听到罗没有收到信，很感吃惊。数日后发表支付送信人“报酬”（是何伯还是罗孝全不明）后，不久“信”就到达罗孝全的手中。可是经何伯确认后，发现信封与先前见到的不同，因此又多出悬赏，寻找真正的“信”。6 月 13 日第二封“信”由最开始来找何伯的 3 人之中的一个人送到何伯的手里。但是比上一次的信封更不一样了。接着 6 月 29 日，3 人之中的另一个人拜访何伯，后来 3 人中的第二个人来找何伯，告诉他说太平天国的指挥官（师帅）3 月 24 日从南京出发，5 月 11 日找到何伯以后，又去找罗孝全，可是敲了很长时间门，门没有开，后来就去了广西“兄弟”之处，可是这个“兄弟”“打开信封，把信封拆坏了，而自己吓昏了过去”，拆开的大信封里发现有这个小“信封”，就拿来了。这封信是作为“真正的



信”送到何伯手里。以上令人怀疑的经过，足可以说明在这期间，伪造印章，盖到信封上的可能性之大。

因此比起《盾鼻随闻录》和给罗孝全的书简的“印”，太平天国的指挥者（北王）本人说的话和陈徽言的《武昌纪事》的记述是可以信赖的。由此可见，最晚 1853 年 1 月占领武昌后，太平天国的内部或周围不存在“天德王”，太平天国的领导层否定“天德王”的存在。

河鳍在前面提到的论文中，根据 CHINA MAIL 1853 年 7 月 7 日登载的何伯给编辑写的书简，写了如下的话：

说句题外话，太平天国的官员（叶师帅）接受命令，把洪秀全的这封信交给罗孝全，他带着信各地访寻，终于在广东见到了罗孝全的朋友何伯博士，托他转交罗孝全。博士问了他许多太平天国的事情，当时使者关于天德，跟北王的回答一样，当追问使者南京和厦门在布告上都使用了天德时，使者回答说，听说曾经有那么一个首领，不知是真还是假，他逃出牢房，在广西跳井淹死了。使者对天德表示踌躇，开始时想要避开谈上帝会与三合会（天地会）联合的问题。欧美人想要证实天德的消息，但太平天国的官员不想谈论，由此推测，其中有太平天国的官员不想提及，不想回答的秘密。

的确，在道州太平天国的领导者们对“天德王”的存在默认，因此能够把周法贵和黄亚四这样的天地会党集结到太平军手

下。他们自己让十七八岁的少年姓“朱”（明朝皇室的姓），自称“天德王”的可能性不是没有。如果这样，在《洪大全供》中的“洪秀全称自己为贤弟，尊我为天德王……”部分中，即使有可能是清朝官员为了夸功，夸大事实报告，或者是洪大全自吹自擂的，洪大全自称“天德王”，或者是太平天国官员指示他这样称呼的可能性也不是没有。

随着太平军势力的扩大，“天德王”的存在不需要了。可以说，从太平天国本来的思想和行动方式来看，“天德王”作为与军规有异质的会党象征存在，对太平天国来说是有害的。推测大概在会党参加太平军时，旧体制被解除，会党分别编入太平军的各个部队时期，“天德王”消失了，但是具体是在什么时间至今不明。根据《贼情汇纂》卷2“剧贼姓名下”的唐正财一项，同卷4“军制上”，太平军从道州到武昌期间，把在道州、郴州、桂阳参加的数千名“挖煤山人”即矿工和“泥水匠”即工匠组织为“土营”（工兵队），把在益阳和其他地方获得的数千支船和船夫水手组织成“水营”（水军）。书里还举出了其他的“木营”“金匠营”等也有可能是在这个时期组织起来的。在根据专门技能编制军队的过程中，是否对临时会党系部队进行了解体还不清楚。

三 关于进军方向

《贼情汇纂》卷11“贼数”中记载了，1852年六月下旬（8月上旬）太平军放弃道州，向东北方向的宁远前进时，围绕行军方向在军内开展了讨论：



七月成军欲出，群贼怀土重迁，欲由灌阳而归，仍扰广西，秀清独谓非计，曰：“已骑虎背，岂容复有顾恋？今日上策，莫如舍粤不顾，直前冲击，循江而东，略城堡，舍安庆，专意金陵，据为根本，然后遣将四出，分扰南北，即不成事，黄河以南，我可有已。”洪逆等深然之，遂转掠郴、桂，欲由衡郡下犯。（近代史资料丛刊《太平天国》三，第 290~291 页）

就是说最终放弃了返回“粤”——广东、广西的道路，决定进军南京，此时是按照杨秀清的主张。

可是供述书的 9 个人，在奉命探听连州（广东省的西北部，北接湖南、西接广西，位于道州的东南）方面的清军的防卫和兵力时被捕。说明在占领道州、江华、永明的六月上旬，上层有意图向连州方面进军。连州一方面通过连江与英德、清远、花县、广州相连，另一方面越过山可以去广西。初期洪秀全与冯云山想去花县的目标，重新考虑改变，还是广西出生的将兵想要回故乡的想法，只凭这个史料无法判断，从方向上来看，前者的路更自然。确切的是放弃去连州，而选择了去东北方、长江方面的道路。占领南京之前，对于在此时决定方向的记述，还有待讨论，去长江方面的路是东王杨秀清主张决定的，这个《贼情汇纂》的记事的可信度很高。

第六章

太平天国运动的特质

——与德国农民战争比较

农民战争这一历史概念可以认为是以 16 世纪德国农民战争为模式而形成的。特别是中国的农民战争概念可能由来自于恩格斯的论文《德国农民战争》。恩格斯在论文中主要举出了闵采尔派运动。闵采尔对现世秩序的强烈否定和永久救济的志向，严格的禁欲主义思想、原始性和农业上的“共产主义”思想等与太平天国运动初期的确有很多共同性。伦敦传道会的美魏茶（Miln, William Chawles）当时已经指出了这种共同性，并就其危险性写了警告文章^①。

1975 年是德国农民战争 450 周年。在这前后，德国发表了很多研究论文，掀起了德国农民战争研究热。最近日本的德意志

^① Milne: *Political Disturbance in China.*, Edinburgh Review, OCT. 1855, 大英博物馆东方馆藏。



历史研究者翻译、出版了其中最好的研究书，联邦德国的布里克雷的著作《1525年的革命——德国农民战争的社会构造史研究》。笔者读了这本书后，通过闵采尔派的运动，对以往思考的德国农民战争与太平天国运动的共通性，感到自己原来的看法非常片面。痛感德国的闵采尔派运动与太平天国有很大不同。

布里克雷的书中，1525年德国农民战争的起点是在西南德国上部的施瓦本，3个农民军队集合，改革派圣职者参加进去，写成了12条要求书。他认为正是这12条反映了德国农民战争的原理结构，而且归纳了农民的各种要求。并举出全文，农民的要求书的开头如下：“倍感圣俗的权力之苦，在这权力统治下的所有农民与农奴的基本且正当的主要条目。”即明确地从农民的立场出发，作为农民的“正当”要求提起。

接着是具体的要求内容，第一，要求结合新福音的教义，由村落共同体选任神甫，主张这才是“神法”。即拒绝教会上层任命神职，要求共同体任命，是民主的要求。第二，废除教会从村落共同体的农民榨取十分之一的税，村落内部使用的十分之一的税由村落自己决定、征收。第三，减轻对领主的服役、废除农奴制。第四，废除圣、俗领主征收死亡税。第五，牧草地、河川、狩猎地、森林、共同牧草地、共同耕地归还给村落共同体。

以上的要求意味着排除庄园主的权限，把权限移交给共同体，扩大农民自治。扩大了自治的村落共同体结成某种誓约同盟的形式，实现新的国家，取代庄园主制、领邦国家，建立新的政治体制，即农民国家。

由此可以概括农民战争的历史概念的主要内容如下。

第一，以作为农民为前提，为了改善自己的地位，直截了当地说为了从封建势力解放出来，对农业制度、土地制度进行改革。第二，为保证实现长期化，建立农民自身的政治权力。第三，对于不接受这个要求的封建势力，农民联合组织起来，用武力赢得。

欧洲自中世纪初期以来，与中国的农民造反相比虽然规模极小，也有不少的各种农奴起义。但只能称其为农民造反，不能说是农民战争，之所以这么说，就是因为不具备上述特征。随着小商品经济的发展，农奴制在一定程度上瓦解，到16世纪上半叶，发展成为农民战争。

而在中国一般说来，自秦汉以来称为农民战争的王朝末期的民众造反，从规模上说，包括德国农民战争在内，比世界史上任何民众造反的规模都大。太平天国运动达到了顶点，起义集团内部组织也非常优秀。但无论旧式的农民战争发展到最高度，还是在中国受到高度评价的太平天国运动，与刚才说明的德国农民战争相比，都有非常不同的特点。

第二，德国农民以村落共同体为基础，从共同体生活的立场出发，提出所说的“正当”要求，为了实现这个要求参加战争。与此相比，拜上帝会是农民放弃在村落生活，集结到由天父上帝任命的真主洪秀全的手下，为了建立地上天国（小天堂），即取代清王朝建立新王朝参加举兵。形式虽不同，在乾隆末年嘉庆初年的白莲教的造反也是一样。其中只有广东省信宜县的上帝会指挥凌十八在起义初期，农民与当地的统治势力斗争的情况，作为



农民的斗争比较明了。关于这一点，希望能在这次的讨论会中得到更多的信息。德国农民战争中，闵采尔派对于施瓦本 12 条款的要求是什么态度，特别是他们也扎根在村落共同体，要求扩大自治权而参加起义，还是离开村落共同体，要形成另一个运动，这些问题在布里克雷的书中没有明确表示。这一点是笔者想知道的。

第三，参加拜上帝会起义的农民通过建立新王朝，想要实现什么，没有德国农民战争那么明确。特别作为农民的解放不明确。拜上帝会会员参加举兵时，都变卖了自己的土地和财产，全家参加。李秀成和其他几个参加者说是为了“吃饱”参加了上帝会，但别的参加者讲述自己参加动机的史料没有。据笔者所知，作为农民的要求，为了减收土地税、减收或免收地主的佃租，或者是为了建立农民自身的政治权力而参加太平军的动机，这方面的史料完全没有看到。官方的史料中，有一件说了参加农民起义的动机。油印本《浔州府志》（《太平天国革命时期广西农民起义史料》上册）中有如下记述。

问他为什么变卖土地、财产参加太平军，他回答说当上太守、将军，和你们这些种地的不一样。还说这些人的老婆和近邻的女人都要成我夫人（诸侯之妻）、恭人（四品官之妻）。

嘉庆白莲教起义参加者被捕后的“口供”，也有很多参加者的动机是要逃离“末劫”，根据“根基银”（入会金）的多少，封许总督、巡抚等大小官职（只有一件是相信会分给自己土地而参加的“口供”。参见乾嘉《白莲教起义史料》中所收史料）。

这些都是官方的记录，在太平天国的刊行史料中，也有天王、东王、西王反复许愿按照士兵们参加战斗功绩的大小，待“小天堂”建立后，封大小官职的记录。

《天命诏旨书》所收的天王洪秀全在 1851 年的两个诏令，记载如下：

今诏令各军每场杀妖后，各两司马立即记录自己管下兵某名头顶遵令向前，则画圆圈以记其功……俟到小天堂，以安职官高低。

今诏封从前及后一概打仗升天功臣职同总制世袭，掌打大旗升天功臣职同将军侍卫世袭。凡一概同打江山功勋等臣，大则封丞相、检点、指挥、将军、侍卫，小亦军帅职，累代世袭，龙袍角带在天朝。最小最卑尽绸缎，男着龙袍女插花（科举考试合格者的妻子在丈夫考中时的打扮）。

新王朝封官许愿是鼓舞战斗士气的最重要的手段。

对外部的百姓保证新王朝士农工商安居乐业。

洪秀全在《原道醒世训》中把自己生活时代的社会看成极其黑暗的社会。他主张由于人们失去对真神天父上主皇上帝的信仰，陷入对偶像崇拜的邪道，所以“贤者、强者”压迫“愚者、弱者”，只是由于国、省、郡、县、村、姓的不同，互相压迫、争斗，称之为“黑暗”，恢复正确的信仰，实现“大同”世界。然而包括“醒世训”在内，洪秀全关于民众，特别是关于农民



的生活谈得很少。举兵以前的话只有“‘禾王’即洪秀全称王后拯救众人。人们要知道禾王会解救饥民”，“真的君主处处公正。客家和本地人同等待遇”。

举兵后，1852年东王杨秀清、西王萧朝贵发布的《奉天讨胡檄》是依据人民的生活，声讨清朝的腐败与虐政的最初文献。“凡有水旱，略不怜恤，坐视其饿莩流离，暴露如莽。”“纵贪官污吏，布满天下，使剥民脂膏。”“官以贿得，刑以钱免，富儿当权，豪杰绝望。”檄文根本没有谈到地主的剥削。

“予以义兵上为上帝报瞞天之仇，下为中国解下首之苦，同享太平天乐。”“特诏四方英雄，速拜上帝，顺天有厚赏。”

太平天国这样的号召和太平军向南京进军路上的实际行动，受到了广大农民的强烈支持，连清朝方面的史料上也这样写着：

始则专虏城市，不但不虏乡民，且所过之处，以攫得衣物散给贫者，布散流言，谓将来概免租赋三年，乡民德之，以致富者坐视城中困守，不肯捐助一钱，贫者方幸贼来，藉可肥己。殊不知贼得武汉及沿江州邑，辎重已如山积，船不敷载，有弃数千石米菽寄囤于积谷之家者，犹人之过饱，虽有珍馐不能下咽，留为后时哺啜，非真见食不餐耳。且亦知乡民众怒难犯，现已充物，姑以好言惑之，徐徐图之云尔。蚩蚩之民，意为贼卖，甚且贼至争迎之，官军至皆罢市，此等悖惑情形，比比皆然，而以湖北为尤甚。（《贼情汇纂》卷10）

江苏巡抚吉尔杭阿在 1854 年 8 月这样写道：

……盖江苏百姓困于钱漕久矣。杨逆上年下九江时，到处遍张伪示，首以“薄赋税、均贫富”二语煽惑愚民，是以赍粮资贼者沿江皆是，兹闻又以此术行之安徽矣。江苏大吏目击情〔形〕，是以上年钱漕定为以捐抵赋，不准州县稍有浮勒，漕务则为定折价四千文，从前浮费全行删去，以为可以踊跃矣。然而聚众抗粮，所在皆是，幸皆消弭下去，不致戕官，又激事端而已。查明委流寇即以“归了闯王不纳粮”一语数为歌谣，愚民靡然从之，今杨逆亦是此意。〔《吉尔杭阿陈时事禀（底稿）》，1854 年 8 月，《吴煦档案选编》第 1、129 页〕

显然，太平军的口号和行动，在各地促进了农民反清抗粮暴动和反地主抗租暴动（参照拙稿《太平天国与农民战争》，《太平天国革命的历史与思想》，1978 年研文出版刊所收）。

根据这些事实，笔者对日本著名的中国史研究学者宫崎市定所主张的太平天国运动不是农民运动的说法做了反论。可是同上述的德国农民战争相比较，最近笔者感到只凭这些事实还无法证明笔者的反论的有效性。从严密的意义上讲，为了说明是农民战争，需要证明太平天国要建立的政权是否是要永远保护农民自身利益的政权。

众所周知，天京建都后不久，太平天国政府公布了《天朝



田亩制度》。这个制度没有实现，而且显然没有为了实现这个目标，在农村做现实工作。不过通过思考这个“制度”他们要实现什么目标，以及这个政权的特性，还是有非常重要的思考意义的。

如果这个制度实现，私人地主就被消灭了。所以这个政府不是代表地主的权力。但是否能说是代表农民自身的权力，这也还是一个大的问题。因为在“官”和“农”的关系上，“制度”有以下重要的规定。“凡天下官民，总遵守《十款天条》及遵命令尽忠报国者则为忠，由卑升至高，世其官；官或违犯《十款天条》及逆命令受贿弄弊者则为奸，由高贬至卑，黜为农。”“凡滥保举人者黜为农。”“凡滥保举人及滥奏贬人者黜为农。”“但凡在尚保陞奏贬在下，诬则黜为农。”

显然在《天朝田亩制度》中，农民的身份居“官”之下。这个制度构想的有田同耕，除了自家消费外的剩余生产物——包括作为副业的手工业生产物和家畜饲养——都收到“圣库”，从婚丧仪式和孩子的教育到鳏寡老弱的扶养全部涉及，这种超稳定的、缺少经济发展展望的、自给自足的统一共同体的构想，肯定受到不少农民的欢迎。肯定深受挣扎在饥饿线上，过着极度不安定生活的农民和流离失所的人的欢迎。但仅据此，不能把太平天国政权说成是农民自身的政权。虽然农民政权也需要“官”，可农民政权不可能把“官”看成比自身的地位高。这是以土地为主的地上财富唯一创造者、所有者的上帝，为了能使万人兄弟姐妹平等生存，把管理财富的权能特权授予天王——超越地主、农

民的全能专制君主——为了天下永远安定“恩赐”的制度。根据功绩大小封了“官位”的官僚是天王的手足，其地位在“农民”之上。在制度上打开了通向根据农民个人的功绩升“官”的道路。结果这个“田亩制度”没有实现，只能是按照原来的土地制度和这个制度的税制，走过去的老路。

当时在那个时代，与太平天国运动的发展相呼应，在中国各地开展了抗租抗粮运动。抗粮运动在生员阶层的指导下，有时与天地会结合，有的还和许多村子联合起来袭击、占领县城，甚至达到一时掌握县政权（湖北省崇阳县等）。如果这种情况扩大到地方，达到建立地方联合政权，拒绝向清政府缴纳土地税，自己选任官员，不断调整地主、佃户的矛盾，走向建立自治王国的话，才可以说是农民战争。但事态却没有朝这个方向发展，运动在这之前就遭到了镇压。

以太平天国运动为最高峰的中国王朝末期的大规模民众造反，与德国农民战争有不同的构造，其构造是反复再生王朝体制。究竟是什么理由笔者至今也找不到答案。不过，至少可以认为，这与中国前近代具有的社会构造同欧洲中世纪封建社会、日本的幕藩体制等完全不同有着不可分割的关系。中国的前近代社会构造和政治构造不是领主制、身份制的。构成中国王朝体制的社会构造的各种要素与欧洲和日本的封建社会不同，具有很大的流动性。社会构造本身几乎不发生变化，而构成社会的各种要素具有很大的流动性，反过来正是这种流动性使得构造本身具有持续稳定性。



组成王朝社会的士农工商在中国不是世袭的身份。

士可以通过科举考试，而且上升至官、绅的特权阶层。可是士也好、官也好，不具有像西欧和日本身份制那样的在本质上世袭制的属性。而且科举除了少数低贱身份之外，还向所有的农工商开放。事实上虽然地主出身占大多数，但农工商也能够通过科举升为士，还可以升至绅、官。相反，中国的士也有可能落为农工商。作为士的供给源地主，不是像西欧和日本的领主那样安定的阶层，往往经过均分继承，土地相对自由买卖，不断发生的自然灾害和战乱，没落成为佃农和自耕农。

中国农民的存在方式也有不同于西欧和日本封建社会的农民的特点。

第一，西欧和日本的农民编成村落共同体，共同体的共有土地——森林、牧草地，有时是共同耕地（日本没有）——的利用，具有阻止农民阶层急速阶级分化的作用。在中国，虽然地域不同，情况也不同，但宗族拥有共有地——族田、祭田、庙田等。在某种程度上具有扶助族内贫困者的机能，可从整体上看，是否具有村落共同体那样的阻止阶层分化的功能，特别是小宗族的情况，还是有相当大的疑问。

第二，中国有均分继承，允许买卖土地的独特特点。至少从16、17世纪以来，农民被看成是商业、货币经济的网眼。

由于这些原因，农民也具有纵向阶层的上下移动性和流动性。买卖成功的话，可以从耕作农民上升为小地主、中地主，甚至可能成为士、绅。

太平天国的北王韦昌辉、翼王石达开的祖先移民到广西时，是没有土地的农民。据传说，石达开家做买卖牛的生意，用赚来的钱买了土地，变成地主。可是这种身份上升情况很少有，普遍的流动是向下移动。尤其在遭受大规模的自然灾害和人口激增，土地集中到大地主手中的危机时代——太平天国正是处于这样的时代——不能受到村落共同体保护的多数农民成为流民。发生从小地主变为自耕农，以至沦为佃农，从自耕农沦为佃农乃至流民，从佃农沦为流民这样大的流动。这种沦为下层的可变性造成中国农民惊人的空间流动。空间流动之大——其规模及移动空间之大——是日本和欧洲的前近代社会中完全无法想象的。

构成拜上帝会的农民多数是客家农民。客家特别具有很大的流动性。江浙地方的农民因从事棉业、造丝、丝绸业等手工业副业，可以勉强维持小农经营，多少控制了流动。而客家多数在广东东北部和山区，靠水稻耕作生活。1860年代对广东客家调查的传教士艾特尔（Eitel）写道，客家是水田耕作的能手，但一般不从事养蚕副业。当人口增加，山里的狭小耕地不足时，就不得不移到遥远的他乡。洪秀全的祖先是18世纪前半叶从梅县移民到花县，杨秀清的祖先从梅县移民到广西的客家人。韦昌辉、石达开也是移民的客家人。当时的广西不光是客家人，还有从湖南、江西、福建等地移民来的人，这些人形成了一个移民社会。与成为德国农民战争基础的村落共同体、同时代日本的共同体那种统一起来的村落相比，这样的村落是



异质的存在。

在这种身份、社会阶层以及空间大流动的社会里，耕作农民认识到地主和自己在本质上是异质的固定阶级，否定地主制度本身，或把官僚、绅士看作固定的身份，否定王朝体制以及支撑体制的官僚制度本身，同欧洲和日本的封建制度下的农民——农奴把与领主制相结合的地主制本身看成压抑的制度，为了解放自己，要求排除地主制度的情况相比，前者要比后者困难得多。

事实上面对每个无情的地主和贪官污吏，以及对他们采取放任自流态度的腐败旧王朝，虽然不断发生反抗斗争，但是否定地主制度，否定王朝体制及支撑体制的官僚制度的思想，包括太平天国运动在内直到 19 世纪后半叶，中国的民众造反中，这种思想都没有产生。

在太平天国时代，日本也发生了激烈的日本百姓一揆（用中国话说是农民起义），但没有发展成为农民战争。如果发展成为农民战争，也不可能发生日本的农民打倒原来的大名（领主）和武士，成为新大名或者武士，因为百姓一揆中没有一项这样的要求。如果发展成为农民战争，就会像德国那样，否定幕藩体制（译者注：日本江户时代的政治统治机构）本身。

中国的王朝社会也不是总有大的流动——虽然充满了可能性。在比较安定的时代如鲁迅所说的“安于做奴隶的时代”，对农民来说，皇帝和官僚的存在都非常遥远。但是这种安定要崩溃时，社会构造本身潜在的流动可能性一举现实化，

也就是说到了“不能安于做奴隶的时代”，官僚甚至皇帝都走出民众的幻想世界，成为容易触到的存在了。不通过科举，通过造反成为官，甚至成为皇帝。在太平天国时代，各地造反的流民和秘密结社的头目都纷纷自称王和皇帝的事例到处可见。

正是在这种流动性显现的时代，抱有超稳定社会愿望的《天朝田亩制度》那样的乌托邦构想才能够产生。

关于中国社会是自给自足的封闭村落的印象，在安定时代的日常状况下，有其正当的一面。可是如果把它固定化了，就会忽视中国前近代社会所具有的大流动性的潜在要因。

在了解中国社会特有的“帮”这一人与人结合的应有状态方面，需要重视中国社会的这个侧面。

以上非常粗浅的概括，是笔者通过比较德国农民战争，思考太平天国运动特质的一些认识，欢迎各位不客气地批评指正。

美魏茶严厉批判在华基督教界的部分人对太平天国的期待——期待中国基督教化和获得许多中国人支持的胜利——的幻想，在这篇论文的末尾论述如下：

在欧洲 13、14 世纪（与太平天国运动一样），神秘主义的宗派爆发了宗教、社会性的狂热信奉。他们那种极端的、血腥的行动在欧洲很久以前就消失了。无疑是人们怨恨封建制度下各种残酷的制度和社會不寬容的諸條件、腐敗聖職人員的苛稅而爆發的。16 世紀再洗禮派的運動是更鮮明



的例子。闵采尔寄托在预言上的狂热信奉，使人联想到太平天国越出常轨，渎神的主张。他们的共同点是把基督教的传说与人的极端行为混同起来，二者演出的都是教唆人的耶稣受难复活剧，对于共同财产所有权抱有恶意，都主张从神得到灵感。这样的灾祸支配只能是一时的。

第七章

18 世纪末至 19 世纪中叶的 民间宗教、民众运动的思想

——日本与中国比较

本稿是于 1988 年 10 月，北京中国文化书院主办的“中日近代化的比较”研讨会上提出的，与在日本国内已经发表的论文有若干重复部分。——笔者

从 18 世纪末到 19 世纪中叶，在中国爆发了嘉庆白莲教造反和太平天国运动，通过信仰弥勒显身现世的白莲教派系结社和拜上帝教结社等，多次发生了大小起义。在日本特别是 1830 年代以后到 1860 年代，农民和城市下层民众开展了要求“改革社会”的民众运动。日本在这个时代还由农民和农民妇女创立了各种新民间宗教，主要是在农民和城市下层市民以及少数的下级武士之间开展起来的。在这一时期成立的如来教、黑住教、天理教、金光教、丸山教等在现在的日本还相当有势力。在明治维新后的新政府强力推进国家神道的政策下，不用说新民间宗教多少都要改头换面，这些新宗教在成立期，具有如下的思想特征：



(一) 反映政治、社会的变革时期，有自己的强有力的一神教的最高神救济民众的教义。特别天理教、丸山教的教义还包括了要求实现“改革社会”思想世界。

(二) 其共同性是要求实现没有疾病、贫穷、争抢的“现世极乐”的现世中心主义，特别是解救病苦占重要位置。

(三) 有以救济民众为目标的人间本位的教义，特别是天理教主张没有阶级、身份、性别差别的平等的人间关系，否定儒教上的家父长制家族观，主张夫妇中心的家族观。

(四) 金光教除了有天理教和丸山教的“改革社会”的政治观，还有政治权力没落和消长盛衰是必然结果的信念。(参照村上重良《关于幕末维新期的民众宗教》，日本思想体系《民众宗教的思想》解说，1971年岩波书店刊)

这些新宗教中，以信仰富士山的“富士讲”为起源的丸山教，虽然同弥勒（身勒）信仰有关系，但包括丸山教在内，日本的民间新宗教同“百姓一揆”和“改革社会”运动都没有直接的关系。

这个时代的日本农民和城市下层的民众运动，与同时代的中国太平天国运动和19世纪末的朝鲜甲午农民战争不同，没有与宗教相结合，经济上的要求为中心。日本的马克思主义历史学家已故的服部之总这样说，“可见亚洲的日本社会生产力要先进得多”。

服部认为，这个时代的日本农民小商品生产者化和手工业的

工场制化，比同时代的中国和朝鲜“先进得多”是上述的理由（参照《明治的民族主义》，《服部之总著作集》第6卷第305页）。

与服部不同，站在反马克思主义立场上的文学家，已故的竹山道雄也说“日本社会是现世的、非宗教的、合理的社会，因此与西欧社会和其本质极端相似。日本的这种社会性和方向，尤其以织丰政权和幕藩体制的成立得到了确定”（日本文化讨论会编《日本文化的传统与变迁》第19页）。竹山也从与服部不同的立场上，认为日本社会的特质起到了对日本近代化有利的作用。

从事这个时代的日本民众运动思想的研究，具有代表性的研究者安丸良夫对于这样的见解发表了批判意见。

他主张，这个时代的日本民众运动之所以没有同宗教思想相结合，没有形成宗教起义，是由于“改革社会”的思想和运动否定幕藩体制的世界观形态还没有成熟。可以说“在世界史上是例外的不成熟”。因为在近代社会成立期，民众斗争特别要上升到与统治势力做全面的斗争，必须采用像德国农民战争有千年王国说，太平天国运动那样的宗教斗争形态。而日本在这个时代的民众思想还没有达到那么进步。表现在16、17世纪的一向一揆（一向起义）、法华一揆（法华起义）、岛原（天草）之乱等民众性宗教王国的观念传统，由于织丰政权和幕藩体制的建立，被彻底扼杀了。所以在这个时代成立的各种民间宗教，只能与民俗信仰的神道说系统联系在一起（《日本的近代化与民众思想》，



1974年，青木书店)。

安丸见解的基点是批判明治维新以后否定日本近代化压迫民众的主体性，批判把近代化与工业化等置的看法。

避开评价明治维新后的日本近代化的这个大问题不谈，笔者想把这个时代的日本与中国民众（主要是农民）运动的思想，与此有关的民众宗教思想的不同，特别是明显不同于日本的中国弥勒佛信仰和民众起义的结合、结合的契机和通过造反要求实现什么作为问题焦点，大致谈一下看法。

日本研究弥勒信仰的研究者宫田登（《弥勒信仰研究及其他》）、安永寿延（《日本的乌托邦思想》），以及上述的安丸良夫都指出，在日本的弥勒佛信仰中几乎没有“末劫”，即终末观念，或者说只是一种漠然（但是安丸主张，在富士讲、丸山教里，终末观的危机意识比较浓厚），或许因此而没有“弥勒转世”（或显身现世）的观念。另一方面与弥勒信仰无关的“弥勒之世”的用语观念流传甚广。“弥勒之世”观念在这个时代失去宗教上的意义内容，指的是丰收之世“完全满足人间欲望的平稳幸福的社会”（安丸良夫前出书）。

包括丸山教、富士讲在内，日本的民间新宗教都重视、强调作为农民和商人、手艺人的世俗道德——节约、勤奋、正直、孝行等生活伦理和职业伦理。这种通俗的日常道德实践，的确“对于近代社会成立期复杂的社会问题，完全是无力和消极的”（安丸前出书）。但如果不是由统治权力者的教化、强制，而是通过民众自发性地重视生活伦理、职业伦理，进行实践的话，能够

使农民、町人（商人、手工业者）养成自信与自豪感。结果不仅在民间宗教，在幕末维新期的日本农民中，这种思想开始生成。

在 18 世纪后的日本百姓一揆的文献史料中，有面对支配者身份的武士（官员）的压制，农民满怀自豪地抗议的记载。

例如 1786、1787 年，福山藩（现在的广岛县）农民对开枪的武士们叫着说“被你们开枪打死的只是斑鸠和雉鸡，看你们有胆量敢对我们百姓开枪”（《安部童子问》）。19 世纪的远野（岩手县）的农民还对武士们说：

百姓们大声哄笑说，你们胆敢轻视百姓，你们错了。你们好好听着我们百姓的话。士农工商和天下的游民都姓源氏、平氏、藤原氏、橘氏，天下人民都是百姓。正因为我们养天下人的生命，所以才把我们农民叫百姓。你们也是靠我们养活的。不懂得这个道理谩骂百姓，简直岂有此理。闪开路，让我们过去。（《远野唐丹寝物语》，以上都引自岩波书店刊日本思想体系《民众运动的思想》1970 年刊的解说，安丸良夫《民众运动的思想》所引，改写成了现代文）

这种作为农民的自豪没有把农民自身的权力代替封建权力，或把农民的权力与封建权力对置，最多只不过是停留在主张摆脱恶的领主支配，“成为京城国王（天皇）的百姓”（《民众运动的思想》，岩波书店，1970 年刊第 409 页）。

根据以上的日本史研究成果，概括说明了 18 世纪末至 19 世



纪中叶的日本民众特别是农民意识。与日本农民相比较，通过白莲教派系结社和拜上帝会为中心的同时代中国农民起义，考察中国民众的意识，大致可以看到以下特征。

第一，“末劫”、终末观念很强烈。特别是白莲教系结社反应明显，对于终末之世的描绘带有活生生的现实性。

明清时代的白莲教系异端宗教的代表作经典《龙华经》里的“末劫众生品第十八”中，无生老母对老祖弓长描绘的“末劫”如下：

母问弓长，下方灾劫，你也知否？吾儿不知。祖母说：下元甲子灾劫到了。辛巳年，饥荒旱涝，又不收成。山东人民人吃人年，人人扶墙而死，夫妻不顾，父子分离。来在北直，又遇饥谨而死。弓长叩问老母，到几时好过？壬午年好，复能好过。又遇灾劫，劳病年成。山摇地动，黄河水潮淹死人民。蝗虫荒乱，阴雨连绵，房倒屋塌无处安身。遭此末劫灾年，考证人心。这是五百年前，积聚业愆。斯乃自作自受，无由可释也。若到癸未年间，又遇瘟疫流行。弓长复告老母，此劫如何解救。母曰：学好之人逢灾不灾，修因道子遇难不难。此劫教内单考人心，挑选好心之人。佛差护法跟随，时时圣手遮拦，处处垂光庇佑。逢凶化吉，遇难成祥。……（泽田瑞穗《校注〈破邪详辨〉——中国民间宗教结社研究资料》所收“龙华经研究”第183页，1972年，第一书房）

据泽田瑞穗说，此经典于明代后期成立。但经典中所描绘的黑暗的“末劫”世界，对18世纪以后生活在华北平原和西北边境的民众来说，绝不是虚声恫吓的虚构夸张。

18世纪末至19世纪初的嘉庆白莲教造反史料集《清中期五省白莲教起义史料》全5册（江苏人民出版社，1981）里，有一些包括参加造反的“供”在内的人教动机的史料。可能“供”也不是参加者自身的记述，而是经官员之手记录的他们的供述，其中不可避免地掺杂了官员们的主观制约。但除这些史料之外，可以了解人教动机的史料没有。根据这些史料的记载，人教和参加造反的动机都是为了逃脱不久来临的“大劫”（末劫）。

师言：“近将遭大劫，天地皆暗，日月无光，人民非被刀、兵、水、火，即罹奇疾，妻女为人淫掠，世界必一大变；惟入吾教可冀免。”词甚荒谬，无涯涘。愚蠢信之，相率为徒，念经礼拜。久之，益众（第4册，第127页）。

无生老母、白衣观音坐莲台上，言“黄天将死，苍天当生；大劫在迩，人民有难”。传授灵文，劝人吃斋、拜灯，以免诸厄（同上，第373页）。

起初习教，原不过烧香敬神。后来听了刘盛才的话，说是将来有水火刀兵之灾，习了咒语，可以免祸（第5册，第8页）。

王家庄向有一块大石，一日忽然迸开，现出一篇经文，内有“一日一夜黑风起，吹死人民无数，白骨堆山。血流成海”四句，凡是众人念熟了这几句经文，就可免得灾难（同上，第35页）。

类似这样内容的供述书很多。



太平天国（拜上帝教）的公刊文书和诸王的供述书中，没有“大劫”“劫运”的内容。不过在韩山文的《洪秀全的幻想与太平天国的起源》一书中，有以下记述。

上帝予彼以下言之暗示：“在道光三十年（1850年）我将造大灾降世，凡信仰坚定不移者将得救，其不信者将有疯疫。过了八月之后，有田不能耕，有屋没人住，因此之故，当召汝（洪秀全）之家人及亲戚至此（紫荆山）。”

洪秀全在自己的《原道醒世训》《原道觉世训》中，把当时的中国看成极其黑暗的世界，所以能够实现理想的世界。这说明虽然没有白莲教那么明确，但拜上帝教也有终末观念，动员众人起义时，使用“劫”、厄运必至的说教法的可能性很大。

第二，白莲教用弥勒佛等作为“大劫”的救世主，转世、下凡进行说教。下凡的弥勒不是直接成为地上的统治者，而是与清朝的统治者不同的“天下真主”。“牛八”——将明皇室朱姓分解而成——是所谓的“真命天子”。弥勒被定义在辅助的位置上，辅佐“真命天子”。由此，弥勒下凡与否定清朝统治，复兴明室联系在一起了。

有个非常有意思的情况，嘉庆白莲教发动起义时，组织者之一的相貌既不是像佛像那样完美，又不是常人的相貌，是个身体异常异相的人物，可见在意图上，把他看成是弥勒转世者，下凡的弥勒。

我师傅刘松，发配在甘肃隆德县，我们同教中人，常去

探望。刘松带信给我，说要找个孩子，托名牛八，指称是明朝朱姓后代，以便哄动众人。我于乾隆五十七年二月内，到亳州地方，用银十两，向刘胜洲买了他侄儿名叫成儿。我彼时，原想要把成儿就指称牛八。一路上又改名叫他王双喜儿，将他带回家内，同着陶兴、伍公美、王学琬，将所敛同教内凑存的根基、打丹银二千两，带着王双喜，送到甘肃隆德县师傅刘松处，叫王双喜见过老师傅刘松。我说刘松的儿子刘四儿是弥勒转世，可以辅助牛八。我就将带去的二千两银子存在刘松处，预备将来起事之用。我因我徒弟宋之清在襄阳传教，手下人多，就带着王双喜、刘四儿，同到襄阳，见我徒弟宋之清。原想纠结多人，辅助牛八。不料，宋之清说：“刘四儿相貌平常，不是弥勒佛转世，他处另有李三瞎子，黄沙盖面，才是真弥勒佛转世。李三瞎子的儿子卯金刀，才是牛八。”我生气，同宋之清吵闹了一场。（《清中期五省白莲教起义史料》第5册第103页，刘之协供）

他没有说宋之清为什么认为“相貌平常”的人不适合做弥勒转世者，异形、异相的人才适合，民众如何想象救济者的形象，这个有意思的事实还无法解明。

拜上帝教的杨秀清和萧朝贵分别是天父上帝和天兄耶稣“下凡”（附体），反复告知众人，洪秀全才是“天下万国真主”。洪秀全接受了，由此，宗教运动转变为建立新政权的“革命运动”。杨秀清作为“下凡”的天父分别指定洪秀全、冯云山、杨



秀清、韦昌辉、萧朝贵之妻黄宣娇为上帝的次子、三子、四子、五子、六女（参照王庆成编著《天父天兄圣旨》，辽宁人民出版社1986年版和王庆成《〈天父圣旨〉〈天兄圣旨〉与太平天国的历史》，中国民众史研究会《老百姓的世界》第3号、第4号的译文）。其中记载了杨秀清在举兵前，分别于1848年3月和1850年4月两次陷入“寝不寐，食无味……备尝辛苦，口不能言，耳不能闻”，“耳流脓水，眼水不断流出”（《天情道理书》）的异常状态。

第一次的附体时说“世人尚不知崇敬天父（上帝耶和華），不知天下真主之所在，依然违背天父理所当然降下疫病，使天下人病死。而天父仍大发仁慈，不忍使地上人民全病死，特遣东王（杨秀清）代替世人赎罪”（《天情道理书》）。第二次说“其一为天下兄妹（上帝的子女们）赎病。其二天父为考验我们兄弟姐妹是否认识天父天兄（耶稣）的真道”（《天情道理书》）。第二次在信徒们集结到桂平县金田村的10月1日，杨秀清忽然恢复正常，“耳聪目明，心灵锐敏，掌握天国军务”。从这个记录看，可以认为第二次杨秀清的异常是为了举兵的伪装。

杨秀清的异常与弥勒佛转世者的平时异相虽然不同，但在意识上表现作为人间苦难的救济者，必须背负罪和苦难，不是“平常”人所能及的这一点上，是共同的。

同时代的日本民间新宗教“金比罗大明神”（如来教）、“天理王命”（天理教）、“天地金乃神”（金光教）等神也是通过在农民妇女或农民身上附体、转告意思的形式作为创教的契机。不

过，这些附体的神灵与中国的弥勒佛和天父上帝不同，与地上革命无关，只不过纯粹是作为新宗教救济民众的契机而已。

第三，嘉庆白莲教对于通过造反，避开“大劫”之后，如何实现新社会的构想完全不明确。不仅如此，起义时对经济政治上的要求也不明确。从史料上看，想要避开“大劫”的迫切愿望是十分明了的，然而“获福”的“福”的印象却不鲜明。宗教色彩比较淡的华南、华中的民间秘密结社——天地会系统的结社常常打出“劫富济贫”这种含糊的平等主义口号，而嘉庆白莲教造反连这样的口号也没有。在这一点上，可以说把传统上的大同社会的理想达到平均主义顶点的《天朝田亩制度》的太平天国运动极其不同。从有关嘉庆白莲教造反史料上看，绝没有在日本意味丰收之世的“弥勒之世”一词。

第四，日本的民间新宗教强调说教的作为农民、商人、手工业者日常生活的伦理和职业伦理的经典和告示，在同时代日本百姓一揆里看到的作为农民的自豪、自信，以此为立足点，向统治者提出要求的记录，就我所知，白莲教和拜上帝教都没有。

与幕藩体制下的日本社会比较，这种不同是极大的流动性、不稳定性所致。所谓大的流动性是指社会阶层的流动与其造成的空间流动的大小。

幕藩体制下的日本社会，在原则上固定了“士、农、工、商”为世袭身份，是身份制社会。在农、工、商里，已经进行了阶级分化。农民、商人的上层有称作“豪农”“豪商”的大地主和大商人资本、各种产业的制造经营者。另一方则分成了农业



劳动者、雇佣劳动者、城市贫民、无业游民。在明治维新提倡“四民平等”，废除武士身份特权以前，“士农工商”的身份是固定的。严格限制农民和手工业者的空间流动、移动，大多数农民一生都固定在自己的出生地。不仅是由领主权限制这种流动，而且也是由于日本农民被编成村落共同体，叫做“入会地”的共有地（多数为森林），村级的无赖讲这种庶民金融等受到共同体相互扶助的系统保护。与同时代的中国社会相比，这些都限制了大规模脱农民化，农民的空间流动性变得极小。

中国的“士”即官僚与士大夫虽有特权身份，但从一般身份制度的属性上看，不具备世袭制度，原则上除了特定的少数“低贱”身份之外，通过科举成为“士”的大门对所有的农、工、商都是开放的。不过事实上大多数“士”都出身于地主阶层，这与上述原则有很大的差异。因此对农民特别是比较富裕的农民、有势力的绅士宗族的农民来说，比起农民解放，更容易抱有通过仕途上升为“士”的幻想。

在中国的同族关系紧密的华南村落，有显而易见的族田——宗族的各种共有地，但没有日本的入会地、欧洲中世纪村落里的共同牧草地，共有森林、狩猎地，共同耕地等那样的构成村落共同体的各种物质条件。再加上中国没有日本那样的长子单独继承制，是男子均分继承制，从过去就有相当自由的土地买卖等各方面的条件，因此当出现 18 世纪的人口激增（同时代的日本人口基本稳定在三千万）和耕地不足，商品货币经济的普及等各种情况时，大规模发生了包括中小地主阶层在内的农民向下层分

解，即地主自耕作小作农民化，自小作农民流民化。与此同时不得不背井离乡的农民、流民造成了惊人的空间流动。根据土地生产力的高低，副业的有利、无利和副业的有无，地区不同则流动的幅度也有很大的不同。在嘉庆白莲教起义的舞台湖北、四川、陕西、甘肃、湖南省境地区和山区，太平天国的起源地广西浔江流域地区，从远方各地区移民或流浪来的农民、雇工、小商人、流民占很大比重。这种现象在同时代的日本——恐怕在欧洲——也无法想象。

构成白莲教和拜上帝教的主要分子不是长期居住在固定的土地上，受到村落共同体保护的同时受到限制的耕作农民，而是在阶层上、空间上的流动，不稳定性很大的农民和雇工、流民。可能这就是他们没有强调对日常生活伦理、职业伦理的重视的重要原因之一。加入白莲教的动机是渴望“免劫”，而对“福”的具体印象却不明确，特别是对经济上的要求含糊不清，恐怕同上述原因不是没有关系的。《清中期五省白莲教起义史料》全5册所收的参加者“供”中，关于入教和参加起义动机的记述很少，其中的一个供述如下：

（组织人之一）张正谟说：“凡是习教的人，俱要先出银两，转送李犬儿开入簿内，将来按银数多少，分别封官。”小的一时糊涂，就出银一百两，交刘盛才收去。他说小的银多，将来可做总督。（聂杰人供，《清中期五省白莲教起义史料》第5册第1、5页）



该史料的内容是当“官”为聂杰人的人教动机，免劫后要实现的“福”。由根基银的多少来约定“官”位的高低。

另一个“供”说“事成之后，答应分我地亩（土地），我接受了”（王义供，《清中期五省白莲教起义史料》第 10 页）。答应分“地亩”是王义所说的“福”。与当“官”相比，可以说实现了作为农民的要求。可是这个“地亩”不是分给全体农民，而是答应只分给参加起义的农民。因此得到“地亩”的农民很有可能上升为地主。

关于加入拜上帝会、参加太平天国起义的动机，人们知道在李秀成的“供”里，有“避灾”“为得温饱”。其他还有以下史料：

拜上帝会则必家属子女俱，产业贱售。或问其故，则曰：“我太守也，我将军也，岂汝辈田舍翁耶！”其妻妾亦笑谓戚邻曰：“我夫人也，我恭人也，岂汝辈村妇女耶！”闻者嗤其狂而不能止。（佚名《浔州府志》，广西壮族自治区博物馆翻印《油印》卷 56。《太平天国革命时期广西农民起义资料》上册第 126 页）

不能只把这个记事看成是士大夫阶层对起义农民平白无故的侮辱表现。因为据《天命诏旨书》（太平天国的公开文书之一）内容，举兵后天王洪秀全反复许愿实现“地上天堂”之际，按照立功大小封上下“官”，并世袭，鼓舞士兵严守军纪击灭“妖魔”（清朝）的斗志。

今诏令各军每场杀妖后，各两司立即记录自己管下兵某名头顶遵令向前，则画圆圈以记其功……俟到小天堂，以定职官高低。（1851年11月）

凡一概同打江山功勋等臣，大到封丞相、检点、指挥、将军、侍卫，至小亦军帅职，累代世袭，龙袍角带在天朝。（同12月）

男将女将尽持刀，现身着衣仅替换。同心放胆同杀妖，金宝包袱在所缓。脱尽凡情顶高天，高天享福极威风。最小最卑尽绸缎，男着龙袍女插花（科举合格者的妻子荣誉的象征）。（1852年4月）

从这些史料中看不到作为农民的自豪和解放农民的意识，只有脱“民”升为新王朝的“官”是荣光之路的意识。

太平天国首脑的乌托邦构想制度化的《天朝田亩制度》，也是把“官”和“农民”定位在上下关系上。

凡是遵守《十款天条》（戒律）的人，服从命令尽忠报国的人为忠，从“卑”升至“高”，并世袭官位，为官者违反天条者、不服从命令者受贿渎职者为奸，从“高”降为“卑”，贬为农。

这些语言所表现的“官”与农民的观念，不同于已作为农民战争历史概念的16世纪前半叶的德国农民战争的农民思想。

1525年西南德意志上方的施瓦本集结了3个农民军团，改革派的圣职者也参加，做成了12条款要求书，成了德国农民战争的起因。据布里克雷说，要求书集中了农民战争中农民的各种



要求。开头写着：

我们倍感圣俗的权力之苦，在这权力统治下的所有农民与农奴基本且正当的主要条目。明确地从农民的立场出发，作为农民的“正当”要求，向领主权者提起。接下来是具体的内容：

(1) 结合新福音的教义，这才是作为神的法，由村落共同体选任神甫。

(2) 废除教会从村落共同体的农民榨取十分之一的税，村落内部使用的十分之一的税由村落自己决定、征收。

(3) 减轻对领主的夫役、废除农奴制。

(4) 废除圣俗领主征收死亡税。

(5) 牧草地、河川、狩猎地、森林、共同牧草地、共同耕地归还给村落共同体。

这些条件是在村落共同体的基础上，把领主的权限归于共同体管理，要求扩大农民自治。把许多扩大自治的村落共同体结成某种誓约形式的同盟，实现代替领主制、领邦国家的新国家。

以上归纳的农民战争的概念首先是在继续作农民的前提下，为了改善农民的地位，或者农民为了解放自己，改革农业制度、土地制度，与此相适应的政治秩序、社会秩序的改革可以得到长期保证的政治目标。为实现这一目标与拒绝接受农民要求的统治政权和组织进行武力斗争（Peter Blicke, *Die Revolution von 1525*。

neue bearbeitete und erweiterte Auflage, München/Wien 1981. 前间良尔、田中真造译《1525 年的革命——德国农民战争的社会构造史研究》，刀水书房，1988）。

幕末维新时期日本的百姓一揆和改革社会没有发展成这样的农民战争。即使发展成为农民战争，农民不可能要求成为武士、大名。在各地方的起义、改革社会运动中，都看不出有这样的要求和思想。在这一点上，同时代的中国白莲教起义、太平天国起义所表现的民众思想从世界史上看是相当特异的。同时代在中国各地，反映土地所有者和耕作农民要求的抗粮暴动、反映耕作农民要求的抗租暴动频繁爆发。这些运动有可能与白莲教起义和太平天国起义不同，是包含有农民思想的运动。但据我所知，参加这些运动的农民自身的记录没有，所以也无法讨论。

以上大致说明从 18 世纪末到 19 世纪中叶时期的日本与中国的民间宗教、民众运动思想的不同。至于更深入地分析这种不同是如何产生的，对后来的两国近代化过程产生了什么影响，作为今后的课题有待解明。

本稿完成后，收到了赠书。书中的武内房司《清末苗族造反与青莲教》（《海南史学》第 26 号，1988 年所收）的论文提到了与太平天国同时代的咸丰、同治年间，在贵州开展的苗族造反中，吸收了许多苗族信徒的青莲教（白莲教系结社之一）的“灯花教”思想，对此提出受人瞩目的见解。灯花教的重要宝卷《五公经》（天阁经）里，描绘了“黑风”狂刮，扫尽恶人的末



劫后，实现“太平年”的具体景象是“家家富裕……人人欢声……百姓皆万年长寿……年年风调雨顺……明君出现，赋税均平”，还有更值得注意的是都匀的灯花教有“无贵无贱、无贫无富、求取随意”实现黄道世界的说教。武内把“白莲教造反中，保证来世当官是许多信徒入教的动机”。与此相对都匀灯花教的实现“无贵无贱、无贫无富”的黄道世界思想的构成要因解释成“极度紧张的汉族、苗族关系，苗族受到歧视，而对这个社会问题采取放任自流态度的政府权力的存在等是贵州东南部的苗族所面临的具体现实”，即使没有实现没有“贵贱贫富”世界的具体办法，但只有苗族中能够提起这样的思想，这一点是十分令人注目的。汉族农民中传播的白莲教系的思想中，是否完全没有这种要素，还需要寻找未发现的宝卷的其他史料。

第八章

平均主义的历史性及社会基础

第一节 关于农业集团化——我的错误检讨

笔者在中国“文化大革命”爆发不久，写过《“红卫兵”批判的批判》（《现代理论》第35号，1966年12月）文章。

当时活跃在日本报纸上的不是主要讨论、辩护红卫兵激烈的行动本身，而是以“文革”为契机主张构造改革论派的理论家们批判中国的社会主义——通过直接批判在月刊《劳动问题》10月号所登载的力石定一、佐藤经明、中岛岭雄的三人座谈会上的力石、佐藤的主张——我尝试理解“文化大革命”。回顾当时，事实足以证明力石和佐藤观点的先见性，也不得不承认我对他们的批判是错误的。笔者的错误在于没有明确区分现代社会主义与平均主义、农业社会主义在本质上的不同，特别是认为土地集体所有 + 集体劳动等于社会主义农业，没有认识到自立的自主



结合体的集团和存在方式与不自立的集体主义、平等主义，和其带来的一律平均主义、专制主义在本质上的不同。

笔者希望这个报告通过再认识当时的主张，能够成为重新考虑毛泽东时代的中国社会主义问题点的开端。当时笔者的论点有两个，一个是批判“中国不应该实行农业集体化”的意见，另一个是批判毛泽东思想与斯大林主义同质的意见主张。后者的问题非常重要，且与第一个论点有关。当时笔者不同意“‘反党’‘反社会主义’‘修正主义’的标签是用反毛泽东思想与否的标准来判定”，“肯定个人崇拜与斯大林主义有共通性”的意见，高度评价关于“文化大革命”1966年8月17日中共中央委员会决议的共产主义生活共同体论，对特权官僚统治的否定与直接民主主义的志向。所以对毛泽东思想等同于斯大林主义的这个观点，笔者持否定态度。关于这个论点还需要再探讨。共产主义生活共同体论提出后不久，毛泽东自己否定了、取消了共产主义生活共同体派。而且这种精神在“文革”后期出现，不同于参与当今民主化运动的、以知识青年为中心的追求民主自由运动、以一种新的形态和方法继续。通过一系列的事实，笔者感到第二个论点也需要重新思考。不过这个准备还没有做好，所以在这里只探讨第一个论点。

在上述的座谈会上，力石的主张如下：

对于中国来说，把基础的产业部门放在社会主义所有制下，培养民族资本主义，公私合并企业化，发展小农土地所

有的过渡期的经济体制，政治上的联合独裁体制是最合适的体制。

像中国这样的人口过剩的国家，为了导入拖拉机式的劳动综合技术，即便不实行牺牲私利的集体化，也可以采用充分投入化学肥料，保持小农土地所有制，大规模提高农业生产力，为扩大工业食粮和劳动力的供给的这样的再生产构造。

接着，力石还说明了为进口石油化学生产设备，要优先采取恢复同资本主义各国的贸易关系、恢复邦交关系的对外政策的必要性。一定的工业建设的进行→劳动力不足→节约劳动力的拖拉机的导入→因此可能选择自发性的集体化的政策。

力石的有关中国最合适的体制观点，也是毛泽东曾经在《论联合政府》（1945年4月24日中共第七次全国代表大会报告）中提起，得到了全党通过的观点。毛泽东在其中阐述：

只有经过民主主义，才能到达社会主义，这是马克思主义的天经地义。而在中国，为民主主义奋斗的时间还是长期的。没有一个新民主主义的联合统一的国家，没有新民主主义的国家经济的发展，没有私人资本主义经济和合作社经济的发展，没有民族的科学大众的文化即新民主主义文化的发展，没有几万万人民的个性解放和个性的发展，一句话，没有一个由共产党领导的新式的资产阶级性质的彻底的民主革命，要想在半殖民地半封建的废墟上建立起社会主义社会



来，那只是完全的空想。（北望出版社《毛泽东选集9》第224页，下点为笔者所加）

众所周知，“马克思主义的基本原则”的两个阶段革命论，特别在中国的新民主主义阶段不可避免的长期性的行动纲领被放弃，1953年后急速进行社会主义革命、社会主义建设。这以后的中国社会主义步入苦劳与牺牲多，而功劳少的现实，再加上经过1956~1957年的“百家争鸣、百花齐放”以来不断出现要求民主自由，对此进行反复批判的事态，使得香港居民对中共产生了某种不信任感等，主要都是这种急转弯所致。现在反过来看，力石先生的主张颇值得一听。这个急转弯也有对资产阶级“资本主义”的东西——例如“三反”“五反”运动中指出的“资产阶级”的恶是否是真的“资本主义”的东西，还是过去遗留下来的旧东西，都值得再探讨——有过度的恐惧的国内要因。但当时的主要国际形势，特别是朝鲜战争和美国对中国实行封锁的政策，日本同美国步调一致，与苏联不和、对立，也是非常大的要因。在这种形势下，中国急切想要通过急速的农业集体化带来社会主义工业化，在短期内达到富强。

当时力石主张的中国与资本主义各个国家应该首先恢复贸易关系和邦交，现在的中国实行改革开放，现实化了他所主张的政策。问题是在当时即使中国政府采取这样的政策，是否能够实现，我感到责任主要在于美国敌视中国的政策和日本政府对美国的支持。日本政府不但没有反省自己对中国实行侵略战争的责

任，反而继续采取敌视中国的政策，对日本政府的这种态度笔者从人道上感到非常愤怒，因此笔者认为力石的理论非常没有责任心。抱着这样的心情，笔者接受了中国的农业化至少到高级合作化比苏联顺利，没有破坏生产力的同时，使生产力在一定程度上发展起来的“事实”，成为笔者批判力石、佐藤的动机。笔者针对力石的“最适体制论”，引用了列宁《关于粮食税》（1921年，《列宁全集》第32卷）中的一节——“既然承认我们的经济‘力量’与政治力量不平衡，‘因此’就不应该取得权力，这个宣称是无可救药的谬误。没有绝对的‘平衡’，无论自然发展还是社会发展都不可能绝对的平衡，都有其片面性，只有通过不可避免的不平衡进行无数次的尝试，通过所有国家的无产阶级革命合作，建立胜利的社会主义……”说明中国在集体化的难易度上，存在与苏联和东欧以及日本不同的客观条件。

笔者举出了中国的农业集体化比较容易的以下“客观条件”。

第一，中国共产党没有苏联那样的城市劳动者基础，但是中国经过抗日战争、内战、夺得政权以后进行的土地改革，也是通过农民自身打倒地主政权，农民自行分配土地，在农民中具有牢固的组织基础和思想、政治上的影响力。

第二，中国农民在封建地主制度的统治下，被再编成了为世界资本主义提供原料的生产者、商品购买者、一小部分的低廉劳动力。在半殖民地的中国农民分解的方向基本上只是下降分解、地主制的再生产，形成语义上的纯粹的富农阶层极其有限，相对可耕地面积少，人口多的相互条件的作用下，主要是零散小农占



大多数。与其说是小资产阶级不如说应该归属于半无产阶级贫农。

第三，在这些零散小农的农民中，继续保留劳动和农具的交换，合作劳动等合作主义的习惯。因为如果不是这样就无法维持简单的再生产。土地改革是扫除在他们头上作威作福的地主土地所有制，带来一定的生产力发展，但不能排除零散小经营本身，用个体经营的办法很难走上稳定发展再生产的轨道。

第四，中国农民中，太平天国的《天朝田亩制度》典型表现了视“私有”为恶，一直保有想要通过共同财产结合起来的共同体——结社，保证衣食的共同意识、平等思想的传统。

笔者把这些看成“相对容易接受集体化的要因”，而且同人口过剩而饿死的许多亚洲其他地区的国家农民有共同点，因此笔者认为“中国的集体化不是只有中国的特殊性，而是具有一般性”。但从传统的习惯和共同主义的意识向土地集体所有、集体劳动迈出的一步是“极其重大的一步”，这是农民思想意识本身绝对不可能超越的。当然在“农业机械”和“电化设施、化学肥料等适合于集体的土地所有、经营的生产力还没有形成的条件下，只凭生产关系的变革即劳动力和土地合理计划的集体利用等，期望一定的生产力上升，从而生活向上的集体化会受到一定的限制”。笔者留意到太平天国的《天朝田亩制度》提出的土地公有、均分，所有剩余生产物公有的“共产”主义的理念，但没有提出集体耕作、集体劳动，所以对于佐藤、中岛二人把毛泽东思想看成“农民的思想意识”的见解，表示“绝对不同意”。同时，还说明“大跃进”带来突然的农业生产的减少，是想要通过片面地强调政

治思想教育和主观能动性，越过农民意识界限的“主观主义带来的冒险主义”的结果，是“代替主义”的陷阱，毛泽东思想被列宁主义更彻底的“无产阶级思想意识”所“代替”。

1978年12月中共十一届三中全会以后的政策转弯，进行了人民公社的解散和个体农民包产到户制，承认并奖励副业，承认商品、市场经济等，大大调动了农民从来没有的生产积极性，促进了农业生产显著发展（不过笔者个人认为，个体经营下的生产得到很大的发展原因之一，是有“大跃进”期间付出了很大的牺牲建设起来的灌溉设施。土地改革后的当时，作为个体经营能否使农业生产大幅度发展，对此笔者现在仍抱有疑问）。但事实反过来说明，至少高级生产合作化以后的集体化，不是根据农民自发的意愿，顺利进行的。关于中国农业集体化的客观条件，在事实面前，应该重新思考笔者当时的见解。

第二节 关于农业社会主义、平均主义的讨论

“文化大革命”中，一些经历了苦难的中国知识分子提出“大跃进”时期从农村干部到党中央刮的“共产风”，“文革”时期强调全面否定“私”、对“公”直接无条件地肯定、强调“公”的权力者们借“公”无限地享受“私”、资产阶级权利的限制→否定论、日常生活中弥漫的“吃大锅饭”等，其基础是顽固的“平均主义”“农业社会主义”，指出这是“极左”主义和“封建”的社会主义根源。其中曾经是广州巴黎公社派红卫



兵的王希哲，最尖锐且直截了当地提出对毛泽东的批评。王希哲于1974年以“李一哲”为名，贴出了主张“民主与法制”的大字报，受到人们的注目，作为“反革命”被镇压，三中全会后获得释放（后又被逮捕）。王希哲的超过4万字的长篇论文《毛泽东与文化大革命》（《七十年代》1981年2月，总第133期特稿）中的一节要点如下：

中共第七次全国代表大会二中全会上确定的新民主主义的经济与政治制度稳定长期的发展的道路，是建立在中国在经济上文化上还是非常落后的国家的基础上。在这样贫穷愚昧的国家里，不可能马上建立在正确的社会主义性质的生产关系理论基础之上。经济法则是一种自然法则，正像马克思所说的“不能越过必然的发展阶段，不能用法令取消”。“然而湖南农民毛泽东”竟向社会的经济条件下命令，提出“他的伟大的农业社会主义纲领”，这个纲领的特征是相信不管以原始的笨重劳动工具，还是以低下愚昧的文化水准为基础，只要通过不断扩大简单的结合，不断发布命令布告变更所有权，就可以向社会主义前进。

这个纲领建立在贫穷的农民正因为贫穷，才“具有极大的社会主义积极性”这一信念的基础上。这个信念不仅使马克思吃惊，连列宁也会吓出冷汗。列宁认为即使是大工业的工人阶级，也都不是自然具备社会主义意识的，需要从外部注入。而毛泽东却断言用原始的劳动工具劳动的

贫穷农民中，蕴藏着先验性的社会主义积极性。本着这样的认识，缺乏积极性和没有积极性的人都被当作反革命的嫌疑，或者是不想挖掘贫农的社会主义积极性，还把反对农业社会主义的党员打成右倾机会主义者、走资派，问罪。……

他还论述了毛泽东断言人民公社是中国未来共产主义的雏形，“最晚也能在十年八年之内可以在中国实现共产主义”。——王希哲说这是写在中共中央决议里的，但笔者没有看到过。笔者希望能得到清楚当时史料的专家指导——他还批判了毛泽东当时强调的“大”和“公”，是把数亿人民的简单劳动用行政的铁链拴在一起，无偿筹集各农村合作社零散的微小资金，作为东方亚洲的生产形式国家的头等大事，大兴水利工程建设，想要彻底解决水灾、旱灾问题，夸耀农业社会主义的奇迹性。

王希哲大胆批判毛泽东、批判农业社会主义，把众所周知的毛的“一穷二白”的社会主义革命论看成“极左”主义、农业社会主义的根源，揭示了“大跃进”时期和“文化大革命”时期的片面强调平等主义和“公”，使得行政权力扩大化，伴随毛泽东集权强化的构造性质，王在这点上有很好的阐释。但是他的论文给人的印象是，无视了毛泽东本人曾经强调过有必要批判“农业社会主义”，而且是在《论联合政府》中提起的问题，把农业社会主义作为“湖南农民毛



泽东”的一贯理想。忽视了迫使毛泽东急转弯的当时的国际形势。

在王希哲之前，中国的理论界也出现了在分析“左倾”错误的内在要因上，着眼于“农业社会主义”“平均主义”的趋势。最有代表性、有说服力的论文是王小强的《农业社会主义批判》（《农业经济问题》1980年第2期）。对在中国社会科学院内部资料上发表的这篇论文，住在北京的横川次郎先生首先注意到了它的重要性，未公开作者的姓名向日本介绍了论文的主要内容（《布哈林与刘少奇》《中国研究月报》1980年5月，总第387号）。山口一郎把全文以《文化大革命与现代中国——资料与解题》（1982年3月，亚洲经济研究所刊）译成日文，并加了批判的解说。之后在历史研究中，特别是在农民战争史的研究上，围绕农民造反中反复出现的平均主义的作用，展开了激烈的争论。关于历史上的平均主义评价的争论和何谓平均主义的问题，笔者在另外的文稿（《关于历史上的平均主义（农业社会主义）的中国的争论》（中国研究所刊《中国研究季刊》7月号所收）中已经做过说明，详细情况请见此稿。在这个文稿中，笔者也谈到了王小强的论文《两种小生产者的两种不同的平等观》（《中国农民战争史论丛》第4辑，1982年12月），对于笔者的农业社会主义、平均主义的历史性和社会基础报告的主题，给予了最好的回答，也是对笔者过去见解的批判。到目前为止，笔者还没有发现超过这个论文的其他论文。

该论文的所谓“两种小生产者”，是指作为小商品生产者的小农和在自然经济体系下的小农。前者的诞生与存在条件是社会分工的发展与生产手段的私有制者两个条件相关。与此有关的是劳动既有个人性质同时也有社会性，其条件是生产与消费通过产品交换转化为商品。其劳动一方面是独立经营的个体劳动，而另一方面突破狭隘的自然经济范围，通过交换，成为社会分工体系中的一个构成部分，社会总劳动的一部分。因此小商品生产“（小经营）是为了社会生产与劳动者自身的自由个性发展的一个必要条件”（马克思《资本论》第1卷第7篇第24章第7节“资本主义积蓄的历史倾向”），在价值法则的支配下，不断地分化农村资产阶级和无产阶级。也就是成为资本主义的成立与发展的基础。虽然讲得不明确，但从宗旨上看，王小强认为作为小商品生产者的农民，在中国的支配地位即使是土地革命后也没能成立。认为现在的包产到户责任制承包责任制下的农民地位首次得到成立，但这也是在特殊条件，即社会主义基础上的成立（这点不明确，笔者想直接同王先生探讨）。

与上述不同的另外一种小生产者是自然经济下的小农。其生产方式的基本特性是自给自足，这并不意味着各生产者或生产单位（家庭）的经济生活需要的物质都达到了充分富裕。相反由于生产力水准低，这个阶段的人类不能切断连接共同体的脐带，生产者不能脱离原始意义上的集体劳动。即这样的小生产者不能以自给有余为前提，从事完全独立的生产活动。季节性也非常强，必须集中生产的生产物——粮食等——比较多的农家生产，



农民之间的相互扶助和近郊农民间的临时集体作业对维持单一再生产是不可缺少的。

王小强还举出了古代日耳曼的马尔克和中世纪欧洲的庄园、俄国的米尔、印度的村落共同体等作为自然经济不可缺少的共同体典型，然后又说明由于中国的自然经济特点，封建社会的经济构造相当特殊，具有相对发展的社会主义生产力，所以农民非常早以前就从事以家庭为单位的个体生产。大概是意识到人们经常提出在中国缺乏典型的共同体和自给自足的庄园这一点王所做的说明吧。在中国的封建社会，商品经济比西方发达的一个重大原因，是由于个体农家只靠家庭内分工得不到满足的其他必要物资（包括生产消费），为了直接消费不得不以简单的商品交换形式来获得。

在自然经济下的中国个体农家的另一个重要的特点——这本身与所有的自然经济小生产相同——保留了相当部分的非个体性。是由于耕牛、农具等生产手段和生产资金极其缺乏所带来的必然性。非个体性通过“宗法血缘关系”作为纽带的义仓（译者注：备荒粮仓之一。平时按财产比率征收粮食并加以贮藏）、社仓、族田、族产，日常相互援助、救济鳏寡孤独、赈济贫弱疾病，插犂（两户以上的农家共同出人力、畜力、农具等共同耕作方式）、伙种（共同耕作）、变工（集体劳动的互助组织）等多种多样、各种规模的合作与集体劳动，才能维持自给自足的个体小生产。他还列举了《汉书》以后的“二十四史”和清代的地方志、个人文集记载的这种互通有无的农家之间在农业生产上

的相互合作、同族村落内的农忙期还共同起伏的相互扶助和集体劳动的史料，还指出为了让农民单一再生产的稳定，历代王朝的统治者们也奖励这种方式。他的结论是“生产力的落后和生产手段的欠缺形成的合作组织，绝没有社会主义的性质”，是自然经济的小生产者固有的形式。

王小强还论述了历史性质不同的这两种小生产者，即作为小商品生产者的小农和自然经济形态的小农各自提出的平等思想的历史性不同。他还提出在以往的中国农民战争史的研究中，无视这两种不同的平等思想，把历代农民特别是从宋代的方腊和钟相起义以后的“均产”，到太平天国的《天朝田亩制度》的平均主义的思想都说成是“反封建的革命思想”，对此他做出了批判。他们评价这些农民起义的根据总是用列宁的“农民的（土地）均分思想——译成汉语是‘平均制思想’——从社会主义观点看，是反动的乌托邦，但从资产阶级民主主义的观点出发是革命的”，“最坚决反对所有的旧制度和农奴制的所有的残渣余孽，最彻底地表现了自己的愿望”（1907年，《俄国社会主义劳动党第5次代表大会报告》，《列宁全集》第12卷）。

王小强力主列宁所指的农民是资本主义俄国的小经营主、小资产阶级、小私有者、小商品生产者，与自然经济形态下的农民有历史性不同（他说斯托雷平改革9年后，即使在资本主义关系比较发展的地区，50%以上的农家还依靠米尔共同体生活）。



在商品关系广泛发展，人与人之间自由平等的商品交换原则一般化的社会条件中，作为农村资产阶级与农村无产阶级前身的小商品生产者的平均主义思想“一方面对资本主义大生产以及由此带来的两极分化感到恐惧，另一方面又要求排除阻碍商品经济顺利发展的封建特权，适于商品交换的自由竞争、均等的发展机会、自由平等的社会关系。因此小商品生产者的平均制思想当然成为‘经济上去掉农业中的农奴制残渣余孽的推动力’（《列宁全集》第12卷）。这样的商品经济的平均主义在实现的同时就‘意味着资本主义最快速的发展’”。

笔者对于中国的研究者，只举出列宁所说的俄国农民、民粹派的“均分思想”与太平天国的《天朝田亩制度》的共同点，即土地均分——后者把所有的土地作为上帝、天王的東西，均等耕作——主张其大的不同在于《天朝田亩制度》把最低限度的家庭消费部分以外的全部剩余生产物，缴纳给每25家设立的国库（圣库），规定全面公有制，“官”与“民”身份的上下关系，上帝之子天王洪秀全的专制作为前提，舍去了给予“官”很大的权限要素，对反封建的资产阶级民主主义的农民革命纲领抱有疑问。王小强首先从正面提出了二者不同的问题。

他从5世纪初的伊朗的马斯达克起义到16世纪的闵采尔农民战争，在世界史上常常要求农村共同体的恢复和财产公有的“共产”主义主张，特别在中国后汉末，从信奉主张财产共有的幻想《太平经》的黄巾起义到宋代的方腊起义、明清的白莲教起义，直到太平天国的倡导排除私有制的公有制，主张统一、均

等式的平均主义供给制，在集体内部实行的农民战争中到处可见。在农民战争中，提出的这些公有思想“既不是未来的共产主义社会的天才性的预见，也不是表明农民中潜藏着巨大的社会主义积极性，只不过是农民战争平均主义理想发展的极端表现而已”。因为“在私有经济存在的条件下，发生贫富差别，以及不可避免地要产生两极分化和土地兼并。要制止的话，就必须防止贫富差别的发生和扩大化，因此只要不是用‘吃大户’‘劫富济贫’的方法就不能奏效。所以在一定的范围内，依靠行政权力，从生产手段到生活手段排除私有制是一个根本解决贫富两极分化问题的办法、是永远解决的良法。在生产手段和生活手段根据需要，分配不足的情况下，必然归结到实行公有制、吃大锅饭的平均主义的理想。同样的理论，公有制的范围越大，公有制的实行就越彻底，贫富间的差别就越缩小，平均主义的分配原则适用范围也就越广。这就是所谓的‘农民共产主义’的实质。这种美好的幻想来自于共同的自然经济的小生产者落后的生产方式”。

显然王小强是在意识“大跃进”时期的“大”“公”的人民公社的“共产风”的同时，想要找出其历史社会的根源性。

问题是在经历了土地革命的中国，为什么古代的“农民的共产主义”拖住了广大农村干部，甚至毛泽东的后腿呢？中国的传统见解认为近代中国农民“一方面是勤劳者，另一方面又是小私有者”，近代中国是“小资产阶级的汪洋大海”，农民的软弱性、动摇性、利己主义、保守主义等是作为“小私有者”的一个侧面产生的，因此只要把小私有财产公有化，就可以成为



社会主义大农业的新型集体劳动者、消除农民固有的弱点。对这样的认识，王小强提出了疑问。他还举出土地改革以后 91.2% 的农家连平均一头耕畜、一张犁都没有，认为这种生产手段的缺乏仍然是在农民的个体生产中，保留着相当部分的“非个体性”。土地改革以后到合作化，中国农民与其说是小资产阶级，不如说是整体上一一直保留自然经济下的小农，这成为“农民的共产主义”即平均主义的社会基础。现实情况是“大跃进”时期刮的“共产风”并非是农民自身，而是以农村干部为中心，包括毛泽东在内的干部们掀起的，许多农民对此有形无形地进行了抵制。对“共产风”的反应，各地区也有很大的不同。

考虑太平天国的情况，由广东商人等可谓是外力强迫性带来的商品流通，与自然灾害和原住民的集团斗争失败的相互作用，连生命的再生产都受到威胁的广西客家的移住农民，积极接受通过圣库共有财产的供给制，在没有贫富差别的大同思想支配下，成为大规模造反的引爆力。可是以从事养蚕、造丝、棉织业等副业的农村手工业为主，当时已经具有浓厚的小商品生产者思想性的长江中下游地区的农民反对太平天国的“共产风”。太平天国以后，中国农村渐渐完全被迫走向资本主义的世界市场，农民在地主制的统治下，以低生产力水准作为资本主义世界的便宜原料的提供者、工业产品的购买者，被组织进世界的商品流通网里，结果大多数的贫农连进行生命的再生产都非常困难。从 19 世纪前半叶猛烈增加的人口到了 20 世纪后半叶的 1949 年几乎没有增加，明显说明了这一点。

狭间直树曾经把近代中国的农民性质归结为“为资本服务的农奴”，笔者认为“不是小资产阶级，而是半无产阶级性”，是接受集体化的重要契机。根据在农村的资本主义未成熟的条件下，贫困农民各种流动的临时受雇用劳动状态，所以认为是“半无产阶级性质的”的看法应该重新认识。但是近代中国的这种农民性质的变化——根据地区不同有很大的不同——同地主间的矛盾激化，不可避免要发生土地改革。1947年的当时，毛泽东反复指出、批判的中农的财产也要均分的平均主义、农业社会主义特别在华北成了很大的问题。这种思想显然主要是从贫农中自然产生的。可是1958~1960年的“共产风”是党的干部提出来的。与其说是农民自身的平均主义思想的直接表现，不如说是这种传统思想很大地影响了中国共产党的社会主义、共产主义的理论，是来自帝国主义对近代中国的重压和与其进行斗争的历史投下的阴影。王小强说得很贴切：

不幸的是对万恶的资本主义充满仇恨的现代世界中，自然经济中的农民复古主义的公有制思想往往在反对农民国家的资本主义斗争中，收到“负的平方为正”的效果。

“共产风”说明美国的封锁加上与苏联的不和——经过“大跃进”更加发展对立——的要因，在1958~1959年，作为中国“共产主义”的理论成了复活“农民的共产主义”的大契机。

第九章

太平天国对外观念的变化

——从变相的华夷思想到民族主义的萌芽

第一节 中国华夷思想的特质与 日本的华夷思想

首先根据日本的研究，就华夷思想（中华思想）的特征，谈一下笔者的见解。

华夷思想是前近代中国对外观念的基础。前近代的日本对外观念也深受其影响。但是如后面所述，其内容在本质上与中国的华夷思想有所不同。

中国华夷思想的第一个特征是同“天下”的观念不可分割地结合在一起。所谓“天下”的意思就是全世界。受天命、有德的中国天子（真命天子）本来应该统治全世界，不含有存在各个主权国家及各国家行使主权范围的领土概念。中国的华夷思想的第一个特点是缺乏区别国家、国境、领土这种明确的概念。

事实上，中国天子的统治不可能达到整个世界，统治不到的地方就称为“夷”，产生了“华夷内外之别”。“夷”在原理上不是种族和人种的意思，也不是固定用于某个特定的种族和人种。任何种族、人种只要服从天子的德化，就可以从“夷”转化为“华”。但把长期没有受到德化，即不能直接统治的地域的种族和集团固定称为“北狄”“东夷”“西戎”等，对其抱有敌视和排除的意识。作为原理，华夷思想排除民族、种族、人种等差别，认为天子的理想是包容天下所有的人，“天下一家”或“四海一家”。

华夷思想的第二个特征是“华”与“夷”的区别标准不是民族、人种、军事力和权力的强弱，而是礼教、人伦。

“冕服采章曰华，大国曰夏”（《书经》孔安国传）“中国有礼仪之大，故称夏。有服章之美，谓之华”（《春秋左氏传》定公10年疏）。

中国之所以称“华”“夏”，是由于有文物、礼仪之美，即有礼教的思想在这个文章中非常明了。如果接受同样的文物、礼仪的话，“夷”也能转化为“华”。

在位于中国东方的小国日本，14世纪的思想家北畠亲房的著作《神皇正统记》说，自天祖天照大神以来，“日之神”（太阳神）天皇万世一系统治的日本比“只要有力量，即使出身下等，也能成为国王，戎狄常常夺取王位”的中国和印度优秀。以皇统的万世一系为根据，强调了日本对中国和印度的独立性、优越性。以《神皇正统记》为开端，特别18世纪以后，在强烈



意识国际危机中，山鹿素行和水户学派等儒学家和国学家开始强调日本才是“真正的中华”的日本中华思想。二者都是以神的子孙皇统万世一系为依据。从开始对中国主张日本才是“中华”，终于发展到对西洋各国主张日本的优越性，强调“攘夷”。日本的这种中华思想与中国的不同，没有意味着全世界的“天下”观念。主张万世一系的天皇统治的日本这个“国家”才是“真正的中华”，日本国家第一主义，“国家”是前提。日本也使用过“天下”这个词，在江户幕府时代的日本，这个词不表示全世界，只代表日本全国。

日本的中华主义从幕末到明治维新、到第二次世界大战的战败，深深影响到日本人的对外观念、民族的自豪和国家主义^①。

中国的“华夷思想”（中华思想）具有上述的特征，再考虑一下太平天国的对外观念，至少洪仁玕的《资政新篇》以前，太平天国的对外观念是传统华夷思想的变种，或者说是一个变相。说“变种”或“变相”，是因为太平天国用语的“天父上帝之子”和“妖魔”是“华”与“夷”的区分标准，不是用礼教，而是用信仰“天父上帝”的有无来区分。

首先考察一下从拜上帝教成立到建都天京（南京）时期的太平天国的对外观念。

^① 关于日本与中国的华夷思想各自不同的特质，植手通有的著作《日本近代思想的形成》（1974年，岩波书店刊）“IV幕末对外观的展开”的“一、华夷思想与江户时代”中有详细说明。笔者在本文中的记述多取自于这篇论文。

第二节 举兵前到建都天京的对外观念

自拜上帝教创立以后到举兵以前，洪秀全的《原道醒世训》和《天条书》表现了部分对外观念。

《醒世训》中有以下说明：

世道乖漓，人心浇薄，所爱所憎，一出于私。故以此国而憎彼国、以彼国而憎此国者有之。甚至同国以此省此府此县而憎彼省彼府彼县。……更甚至同省府县以此乡此里此姓而憎彼乡彼里彼姓……其以此国而憎彼国，以彼国而憎此国者，其见在国，国以外则不知，故同国则爱之，异国则憎之。

正如“国”内有很多省、府、县、乡、姓那样，天下有数量众多的“国”，各“国”、省……姓彼此憎恨对立是“其见甚小”。但这并不是承认各自具有独立主权的国家存在、主张国家对等。就像不意味着省、府、县、乡、姓是独立且对等一样，而是主张所有的“国”是“一家”，国境没有意义。因为《醒世训》接下去又说：

禹稷忧饥溺，何分此民彼民？汤武伐暴除残，何分此国彼国？孔孟殆车烦马，何分此邦彼邦？盖实见夫天下凡间，



分言之则有万国，统言之则实一家。皇上帝天下凡间大共之父也。近而中国是皇上帝主宰化理，远而番国亦然。远而番国是皇上帝生养保佑，近而中国亦然。天下多男人，尽是兄弟之辈，天下多女子，尽是姊妹之群，何得存此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念？

作为理想提出了“万国”之人类本来是“天父上帝之子”，即“一家”，所以应该抛弃如“此疆彼界”之“私”的观念，生活在没有对立状态的和平之中。这个主张用“皇上帝天下凡间大共之父也”的理论，更明确地表现了原本在中国“华夷思想”里就含有的“天下一家”的思想。《醒世训》所说的在“皇上帝生养保佑”这一点上，同中国没有区别的“番国”是指英国等西洋各国。按照清朝正统的华夷思想，这些“番国”被视为“夷”，但对洪秀全来说，“番国”不是“夷”。这一点在《天条书》上做了明确说明：

又有妄说拜皇上帝是从番，不知上古之世，居民一体，皆敬拜皇上帝。……当初皇上帝六日造成天地山海人物以来，中国、番国俱是同行这条大路，但西洋各番国行这条大路到底，中国行这条大路，近一二千年则差入鬼路，致被阎罗妖所捉。

对洪秀全来说，“番国”不是“夷”的理由是他们数千年

来始终信仰天父上帝。明确表现了“变相”的华夷思想的一面。

举兵后不久被清军抓获的李进富“供词”中有以下部分。

他们（指洪秀全和冯云山）原说东省做东京，此处（桂平县）为西京。到去兴旺，大家享福，不用说的。万一打败，也好投到英吉利国去。

“也好投到英吉利国去”部分的可信性，由于没有其他参照的史料，不确实。但看《天条书》中关于“番国”的记述，至少在当时，太平天国的首领对英国抱有好感是肯定的。

以上的两个文书，没有提到构成华夷思想不可缺少的要素“天子”，即应该统治天下者。洪秀全才是“天下真主”的主张，最晚在道光二十九年十二月十九日之前就已经有了。对照王庆成先生在英国发现的新史料《天兄圣旨》就非常明了。根据王庆成先生的论文《〈天父圣旨〉〈天兄圣旨〉与太平天国的历史》（《近代史研究》1985年第1期，中国民众史研究会发行《老百姓的世界》第3、4号，白川知多、并木赖寿、小岛晋治的全译），在戊申年（1848年）9月最初的天兄下凡时与洪秀全的对话中，天兄说“洪秀全胞弟，你是太阳”，己酉年（1849年）12月的天兄下凡时，明确地对洪秀全说：

尔是天父封尔为天下万郭救世主，又是小弟同胞大哥。



如能找到未发现的《天父圣旨》卷1，洪秀全经天父任命为“天下万国的救世主”即“天下万国真主”的时期——推测可能是距最初的天父下凡不远的时期——就可以清楚了。如王庆成先生所写，戊申岁三月天父下凡以来的天父、天兄下凡的重要内容之一是让上帝会众人明确洪秀全是“真主”。

不过，生长在广州近郊，即使跟着美国人牧师罗孝全学习过的洪秀全，在某种程度上了解一些英国和美国等其他国家的事情，而杨秀清和萧朝贵关于“天下万国”具体有多少知识还是疑问。中国的“真主”同时是“天下万国的真主”可以认为是来自传统的观念。

举兵之后，1853年与英国公使文翰一行在天京接触之前，能够表明太平天国对外观念的文史资料几乎没有。1852年以东王和西王的名义发布的《奉天诛妖救世安民谕》和《奉天讨胡檄》上，含有无法避开的华夷思想的内容。

在《奉天诛妖谕》上写着，天王是继“诺亚的洪水”“以色列出埃及”、救世主耶稣的诞生之后，天父上帝“第四次大怒”时降生到地上的。所以天王同耶稣一样，是拯救全人类的救世主。

但是《奉天讨胡檄》彻底强调了“中国”和“满洲”的区别，说明如下：

中国名为神圣者何？天父皇上帝真神也，天地山海是其造成，故从前以神州名中国也。胡虏目为妖人者何？蛇魔阎罗妖邪鬼也，鞑靶妖胡，惟此敬拜，故当今以妖人目胡虏也。

给人以仿佛天父上帝只造就了中国的“天地山海”的印象。因此，与其说天王是“天下万国的真主”，不如说专门强调是“中国的真主”，无疑这是他们的现实目标。“中国的真主”同时是“世界万国的真主”的传统观念，而且天王的地位是人类“灵魂之父”的天父上帝授予的，因此“中国的真主”同时也是“世界万国的真主”，这一点在他们的意识中一点儿也不矛盾。满族作为“妖人”必须从天王统治下的“天下一家”中排除出去、打倒，因为他们只“敬拜”“蛇魔阎罗妖邪鬼”。如果满族也信仰“天父上帝”，肯定会作为“真人”被“天下一家”接受。《奉天讨胡檄》还这样说：

予细查满鞑子之始末，其祖宗乃一白狐、一赤狗交媾成精，遂产妖人，种类日滋，自相配合，并无人伦风化。

满族被从“上帝生养保护”的人类、从“中国”排除出去了。“华夷思想”尽管是“天下一家”的理念，但在长期的历史过程中形成的对汉族以外的少数民族的“夷狄”观，浓厚地表现了种族主义的歧视意识。

第三节 同西洋诸国接触初期的对外观念 ——典型的“变相的华夷思想”

太平天国通过现实中开始的与西洋各国接触在第二节中说明



的华夷思想受到了重大考验。太平天国首领与西洋各国接触的初期，1853~1854年与访问天京的英国公使文翰、美国公使麦莲一行，英国的麦华陀、包令一行交涉时，表现出的对外观念是典型的“变相的华夷思想”。

北王对文翰一行的翻译官麦都思说“太平王即真主”“中国的君主即天下的君主……他是上帝的次子，全世界人民必须服从他，跟随他”“真主不光是中国之主、他不光是我们的主，也是你们的主”^①。《革命军首领给文翰的文书》这样写着：

为通晓礼制令仰远方兄弟知照事。天父皇上帝派遣吾主临风，即为天下万国之真主。天下臣民有愿来朝者，对于礼制必须严格遵守。彼等必须具文奏明，自为何人，所操何业，来自何处，先行具奏，始准朝见。^②

文翰公使对于把外国代表视为“臣民”，访问为“来朝”的文书，当然认为“不合体制”“措辞混乱”，拒绝接受。他把附上《南京条约》的汉语译文，英国在中国的国际法上的地位的说明文书，交给了太平天国政府。第二天，检点（太平政府的官名）赖汉英访问文翰一行，表示前日太平天国的文书是“文书作成人无知，不知道与洋兄弟说话时，不能用与本国兄弟一样

① 《文翰第六函附件之一》，中国近代史资料丛刊《太平天国》四，第904页。

② 《文翰第六函附件之二》，同上，第907页。

的口气，所以引起了误会”。对于麦都思的“除了英国国王之外，英国人不承认任何人是自己的国君”，有赖汉英表示同意的记录^①。这大概是广东的读书人出身的赖汉英认识到了中华思想对西洋各国行不通。

但赖汉英在文翰访问两天后，他带来的以西王名义写给文翰的“黄绸回书”（金黄色丝绸上写的回信）又是一封表现“变相的中华思想”的文书：

谕尔远来英人知悉：尔等英人久已拜天，今来谒主，特颁谕抚慰，使各安心，清除疑虑。天父上主皇上帝自始创造天地……由是天下为一家，四海之内皆兄弟也，彼此之间，既无差别之处，焉有主从之分？……尤幸者，天父上帝大发慈悲，乃于戊申年三月下凡，救世主天兄耶稣广示恩惠，亦于是年九月降临。六年以来，天父天兄指导各事，显示神力，已有无数奇效证据，灭绝无数妖魔，庇护天王，统治斯土。尔海外英民“不远千里而来”，归顺我朝，不仅天朝将士兵卒踊跃欢迎，即上天之天父天兄当亦嘉汝忠义也。兹特降谕，准尔英首带尔人民自由出入，随意进退，无论协助我天兵歼灭妖敌，或照常经营商业，悉听其便。深望尔等能随吾人勤事天王，以立功业而报答天神之深恩。为此用特示以吾主太平诏命，告谕尔等英人，使凡人皆识崇拜天父天兄，

^① 《文翰第六函附件之二》，中国近代史资料丛刊《太平天国》四，第905页。



而且得知吾主天王所在之处，凡人当合心朝拜其受命自天也。^①

这篇文书表现的对外观念不应该称“大国主义”。所谓“大国主义”是自己有强大的“国家”力量，强迫其他国家接受自己意愿的背景。但这里本来就没有“主权国家”的概念，有的只是“天下”的观念，是接受“天”——“上帝”的命令，统治“天下”的“万国的真主”的观念。英国人也信仰天父，所以不是以“外国人”或“夷人”，而是以“洋兄弟”对待。笔者认为把这种对外观念称为“变相的中华思想”最贴切。在这种“变相中华主义”之下的“洋兄弟”英国人，必须像崇拜天父上帝、天兄耶稣一样崇拜天王，即必须是天王的“臣民”。但是只要承认这一点，英国人与中国的“臣民”一样就是“一家人”，在太平天国境内可以“自由出入，随意进退，无论协助我天兵歼灭妖敌，或照常经营商业，悉听其便”。这里完全没有中国与其他主权国家间的区别、主权国家间的条约关系、领土权的概念、民族不同的观念。麦都思关于太平天国的对外观念这样说：

他们的国际关系的意识只是从古代中国分裂成许多国家的记述得来的。^②

① 《文翰第六函附件之一》，中国近代史资料丛刊《太平天国》四，第909~910页。

② 《文翰第六函附件之一》，中国近代史资料丛刊《太平天国》四，第904页。

我认为这个见解没有错误。

第二年的1854年5月，对麦莲一行和同年6月的麦华陀、包令一行，太平天国表示的对外观念也仍然是上面所述的“变相的中华思想”的继续。

在地方长官又正丞相罗苾芬和地方长官又副丞相刘承写给麦莲的乘舰斯肯哈纳号舰长布坎南的“复照”中，这样写道：

照得天父天兄大开天恩，亲命我主天王降凡为天下太平真主，复差列王辅佐朝纲，匡襄盛治，现已建都天京，皆是天父天兄作主，正是万国来朝之候、四海向化之时。……然输诚者必须各以奇珍宝物来享亲王，以表尔等识天之心。盖我天父上主皇上帝是独一真神，天下万国人之魂父……我主天王为天下万国太平真主，则天下万国皆当敬天从主，知所依靠者也。然特恐尔等不识天情，以为有彼国此国之分，而不知真道之无二也。为此特行札谕，尔等果能敬天识主，我天朝视天下为一家，合万国为一体，自必念尔等之担忧，准尔年年进京，岁岁来朝，方得为天国之臣民，永沐天朝之恩泽，安居疆土，坐享荣光，本大臣有厚待焉。^①

与对文翰一行的态度相比，更加强调“我主天王为天下万国太平真主”，明言要求带上“奇珍宝物”来“朝贡”这一点，

^① 台北版《中美关系史料》，第163～164页。



更加强烈地表现了“中华思想”。

对于太平天国首领的对外态度，麦莲的结论是：

不容置疑的是，以对等的条件同他们建立或维持关系是不可能的。

与他们进行满意的外交交涉困难之极。^①

东王给包令一行的乘舰响尾蛇号船长麦勒西的“诰谕”也说，“我主天王是上帝的亲子，天兄耶稣之弟，天下万国太平之真主，由天父上主皇上帝立命，救世主天兄耶稣拥立。我主天王为太平天王大道君王全主宰天下，拯救众生”^②。

这个文书中使用了太平天国政府原来的对外文书上没有的“夷弟”“夷人”一词。同时“计复三十一条”的“一复”上，记述了“我们平定中国时，不仅许英国通商，皆许万国通商。天下内人人皆是兄弟”^③，把“夷人”视为“天下一家”的“兄弟”没有变。

以上从1853年到1854年的对外文书看，“变相的华夷思想”即使对外产生了傲慢的态度，也没有产生拥护中国的国家主权，撤销或改正《南京条约》不平等条款等民族主义的要求的可能性。

① A Report by Robert M Mcalane, “US Minister to China,” P. Clarke and J. Gregory: *Western Reports on the TAIPING*. p. 131 - 137.

② 《太平天国史译丛》第一辑，第9页。

③ 《太平天国史译丛》第一辑，第10页。

第四节 洪仁玕的华夷思想批判

——《资政新篇》的意义

1859年，从香港进入天京的洪仁玕凭着在香港得到的西洋各国的知识，向天王提出了《资政新篇》。其中含有迫使太平天国改变对过去的对外意识观念的划时代的内容。《资政新篇》的“法法类”记述如下：

又有柔远人之法。凡外国人技艺精巧，国法宏深，宜先许其通商，但不得擅入旱地，恐百姓罕见多奇，致生别事。惟许牧司等并教技艺之人入内，教导我民，但准其为国献策，不得毁谤国法也。英吉利，即俗称红毛邦，开邦一千年来未易他姓，于今称为最强之邦，由法善也。但其人多有智力，骄傲成性，不居人下。凡于往来言语文书，可称照会、交好、通知、亲爱等意，其余万方来朝，四夷宾服及夷狄戎蛮鬼子一切轻污文字，皆不必说也。盖轻污字样，是口角取胜之事，不是经纶实际，且招祸也。即施于枕近之暹罗、交趾、日本、琉球之小邦，亦必不服。实因人类虽下，而志不愿下，即或愿下，亦势迫之耳，非忠诚献曝也。如必欲他归诚献曝，非权力所能致之，必内修国政，外示信义，期为得尔，此道实为高深广远也欤？



他接着介绍了美国、德国、法国、俄国、波斯、暹罗、日本、马来西亚、澳大利亚等各国的概略。

《资政新篇》首次告诉太平天国的首领们，除了中国之外，还有很多拥有各自的文化、历史和政治制度的国家。而且“人类虽下，而志不愿下”，即弱小国家也要求维护作为独立国家的尊严这一世界的现实。说明不应该把这些国家看成“天下一家”的兄弟，而应该看成“外国”交往。在与“外国”的关系方面，应该遵守的“法”是“柔远人之法”，没有明确说明作为对等的独立国家相互间的原则。可是对这些“外国人”，要主张“不得擅入旱地”“不得毁谤国法”，明确维护中国的国家主权立场的同时，不能使用“万方来朝”“四夷宾服”“夷狄、戎蛮、鬼子”等轻侮对方的文字，不应该有中华思想上的傲慢语言表现。这说明只有克服中华思想才有可能建立的民族主义开始形成了。如果《资政新篇》的想法得到推进的话，必然与原来的天王是“天下万国的真主”的主张发生矛盾，但是洪仁玕没有明确否定“天下万国真主”的观念，在这方面他完全没有直接谈及。在“法法类”上签了“钦定，此策为正”的洪秀全如何认识这个矛盾，尚不明。在《李秀成（忠王）自述》中，当苏州失陷，天京面临丧失的危机时，洪秀全对主张放弃天京的忠王说“朕奉上帝圣旨，天兄耶稣圣旨下凡，作天下万国独一真主，何具（惧）之有！”^①可见他至死都相信自己是“天下万国真主”。

^① 罗尔纲：《李秀成自述原稿注》，中华书局，1982，第307页。

《资政新篇》以后的太平天国的对外文书中，曾经使用的“天下万国真主”“进贡”“来朝”“天国的臣民”等字眼没有了。而使用了原来在文书中没有使用的“贵国”“外邦”“外国”“外国人”“外国之王”“同道之人”等字眼。这是克服“变相的华夷思想”重要的一步。

第五节 民族主义的萌芽

——维护“领土主权”的思想

1860年10月，忠王李秀成进攻上海，受到英、法军队的武力干涉后，太平天国在进攻上海、宁波等通商港口上，面临着以英国为首的西洋各国不断的干涉，同时还伴随有领土主权的问题，是维护主权还是把通商港口作为例外屈服干涉、放弃的原则问题尖锐地提了出来。是应该区别在特定的时期中，特定地进攻通商口岸，在战术上是得还是失的思想上的原则问题。

在通商口岸的领土主权问题上，对1862年1月英国海军提督何伯通过军舰雷纳德号舰长宾汉提出永远不进攻上海的要求，幼赞王蒙时雍的回信更明确地表现了太平天国在思想上的立场。蒙时雍用以下的话拒绝英国的要求。

今春我国诚然签订不进入上海、吴淞一百里以内之协定，但就道义而论，天下莫非上帝所造，我军肩负重任，为上帝光复全国，不能弃寸土于不顾。我国所以允准此约，唯



念贵国与我国同源耳。贵国赖商务为生，我国以疆土为重。^①

“不能弃寸土于不顾”“以疆土为重”，无疑是主张国家领土的不可分割，维护主权的民族主义的宣言。文书中把“以疆土为重”的理由说成天下都是上帝创造的，我们军队肩负着为上帝光复全国的重任，并使用了宗教语言的主张，已经没有了天王是“万国真主”之词。显然目的只是要“光复”，“全国”即中国全土。笔者从这个文书中看到了太平天国的指导者开始产生“民族主义的萌芽”。余姚的太平天国军首领黄呈忠进攻宁波时，写给英国领事哈比等人的书简中，表现出同样的“民族主义的萌芽”，他说：

溯查自天地奠基以来，国分中外，各国自理其国，乃世界之常道。^②

离各国家的领土主权不可侵犯性、相互尊重的所谓正当的民族主义的思想距离只差一步。比较天京建都初期，对外国代表主张的“不分彼国此国”，这是一个很大的进步。脱离“变相的华

① Parliamentary Papers, April 8, 1862, pp. 99 - 104, inclosure 3 in No. 35, 王维周先生中文译，唛喇《太平天国革命亲历记》，上海古籍出版社，1985，第325页。

② 同上 P. P. inclosure 2. No. 31, 唛喇上书，第318页。

夷思想”，达到“萌芽的民族主义”思想，正是站在这个立场上同外国干涉势力进行斗争，受到外国武力干涉的打击、战败后，认识到“为今虑者，洋鬼必变动之”“防鬼反为先”（《李自成自述》）、“我朝祸害之源，即洋人助妖之事（清朝）”（《洪仁玕自述》），认识到了对中国和革新事业来说，外国的侵略是极其重要的问题。

不过，领土主权不可侵犯思想并没有完全渗透到全体太平天国领导层。

太平天国庚申10年2月《殿左叁中队将李鸿昭等致粤港英法军官书》这样说：“兹弟等已抵连州、中宿、英德、四会等处，久闻麾下已破仙城（广州），革除吏弊，施行仁政，大得民心，弟等易胜欣幸。”^①

他公然对第二次鸦片战争中的英国军占领、统治广州表示称赞。

太平天国壬戌12年2月24日的《志天义何文庆致宁波法国领事命戒饬该国船商人等照会》肯定了鸦片战争中的英、法两国的行动。

……岂知胡妖猖獗，夺我中国疆土，厚我中国赤子，含

^① 《太平天国文书汇编》，中华书局，1979，第310~311页。



恨、蓄怒，二百余载。上年曾欺尊国，欲负经商之约；粤东火烧洋行，互动干戈。后虽仍归和好，立约通商。奈胡妖反复无常，去岁天津叛议，以致复劳征伐。^①

其中丝毫没有民族主义思想的色彩，只有“反满种族主义”。李鸿昭、何文庆都不是太平天国的主要人物。有关太平天国的主要领导如何认识鸦片战争、第二次鸦片战争，还没有看到这方面的史料。可是从举兵前的对番国即英国等基督教诸国抱有好感，到举兵后对彻底否定清朝的西洋各国的“洋兄弟”观来判断，1860年以后，太平天国自身受到英法两国的武力干涉以前，看不出他们与李鸿昭和何文庆的第二次鸦片战争观有什么本质上的不同。如果上面提到的蒙时雍给宾汉的文书推行“以疆土为重”的思想，发展到把鸦片战争和第二次鸦片战争看成外国对中国的侵略，《南京条约》和《天津条约》《北京条约》是不平等的侵略条约，才能够说民族主义思想真正形成。笔者把1860年代初期产生的太平天国的对外观念，说成是“萌芽式”的民族主义的原因就在于此。

^① 《太平天国文书汇编》，中华书局，1979，第322页。

第十章

吟咧之墓

1980年10月笔者在伦敦大学亚非学院（简称SOAS），由研究中国近代史特别是研究太平天国的柯文南先生（他的著书有全译真本《忠王李秀成供状》，附带详细译注、解说的“Taping Rebel”，他现在作为霍布森侯姆为中心刊行的Journal of Peasant的编辑者之一，投稿中国关系的论文）带领，前往A. F. 吟咧墓地。正确地应该说，是“曾经立过墓碑的墓地”。因为没有人前来，所以杂草丛生，四周只有残石断片，无法推测这里曾经是谁的墓碑。如后面所述，在伦敦西区西蒙特利的足足超过一万座墓位的一个大墓地里，在没有任何标志的情况下，为了确认吟咧的墓域，柯文南先生花费了极大的精力，根据墓地西蒙特利管理所保存的区域表，多次寻找，终于于1968年找到了。当我们一起去的时候，他费了极大努力才找到的墓地因无人管理，已经很难辨认了。



关于唛喇这个人，他的主要著作“*Tiping Tien-kwoh: The History of the Tiping Revolution, including a Narrative of Author's Personal Adventures 2 vol: London, 1866*”日文版的《太平天国——李秀成的军营》（共四册，平凡社，东洋文库，1964~1965）里，附有增井经夫、今村与志雄的非常好的解说。在解说中如增井所写，此书得到了孙文和中华人民共和国的历史学家的高度评价。中文版译为《太平天国外记》（抄译，1915）、《太平天国亲历记》（全译，1961），受到广泛阅读。对镇压太平天国起到重大作用的英国勇将戈登深表敬意，写了《常胜军记》（1868）的A. 威尔逊大骂唛喇是为了独吞太平军的赔款，杀害了伙伴的恶人。也有的研究者如《太平天国史事日志》的著者郭廷以，根据唛喇书中的与事实有若干出入的地方和矛盾，对本书表示疑问。笔者在1951年选择太平天国作为毕业论文题目时，也有先辈提出了“这本书值得怀疑，最好不要采用”的忠告。

但笔者的好友柯文南先生与威尔逊相反，他早就高度评价唛喇，对他抱有亲近感。他说，第二次世界大战结束的当时，自己是21岁的青年，为了寻找生活目标，前往中国的边远地区（甘肃，还有河南的农村），从事医疗、卫生方面的工作，在中国迎接了解放。1950年代回到伦敦，重新进入大学，开始研究太平天国。1960年代初，柯文南从戈登的文书中，确信在英国李秀成的剑，就一直寻找，最后在戈登旧部下后裔的家中，找到了戈登从中国带回来的李秀成的剑，并自费买了下来，还给了中国（现在北京中国历史博物馆陈列的李自成的剑是仿造品）。这个

经过在当时的《人民日报》《光明日报》《文物》连同照片有大量报道，可能还有人记忆犹新。笔者去年出席太平天国研讨会时，在南京的宾馆与并木赖寿一起听他讲了如何找到剑，以比较低廉的价格买下来的经过。他那以理服人、周密追寻的过程真是充满了英国研究家的幽默，时而听得人捧腹大笑，令人佩服不已。

柯文南先生还坚持不懈地调查了呤喇的生平，其子孙后代有无，墓地所在等。在调查过程中，得知呤喇去中国时是19岁，因为与自己的情况相似，进而产生了亲近感（除了呤喇之外，还有一个参加太平天国水军，与常胜军等战斗牺牲的另一个英国人史密斯的日记，也在同戈登有关的人那里得到，预定最近在中国发表）。

通过柯文南的调查，关于不为人所知的呤喇的另一个部分——增井先生也在前面提到的“解说”中说呤喇的热情后来是如何发挥的，没有得到准确的追查资料——明了化了。柯文南先生1959年从伦敦全档记录所复印的呤喇的“出生登记”“结婚登记书”“死亡登记”说明，呤喇1840年3月3日出生于伦敦的帕斯摩亚街11号，是英国海军军人的长子。

所以写《太平天国亲历记》的当时，呤喇还只是个26岁的青年。19岁作为船员到中国时，显然没有受过大学教育。1872年9月14日结婚时为32岁，夫人21岁，但按照其他的记录，实际上夫人更年轻是18岁。在这个事情上，呤喇也给人以形象鲜明的印象。还有趣的是结婚登记上的身份及职业栏里，他竟填



写上“Gentleman, Late Colonel of Taiping Force”即“绅士，未来的太平军上校（或连队长）”。就是说，在太平天国受到戈登的常胜军的攻击，败给英法军后的八年，他仍然表明与太平天国的连带意识。他一直不断批判英国政府的干涉政策。在这两年之前，1870年对于英国对阿比西尼亚和南非进行武力干涉的政策，他出书（后述）严厉批判，表达了他的心情。

但他生涯很短，结婚仅半年就于1873年3月29日在阿巴·巴农大街因心脏病去世。在死亡登记的职业栏中，虽然只记录了“Military Officer”，无疑这个Military绝不是英国军队，而是太平军（年龄栏记录38岁，显然应该是33岁）。可能由于结婚生活短促，因此没有后代，夫人也在38岁时去世。柯文南查到他有一个妹妹，妹夫福克纳在伦敦西区建立了呤喇的墓地。1958年，柯文南找到了呤喇妹妹夫妻的孙女（当时50岁），了解了这一情况。在柯文南先生找到这个孙女的前一个月，孙女的母亲即呤喇的侄女去世了，如果能在她生前见到的话，可能她会从父母那里听到一些关于呤喇的事情，柯文南对此感到极其遗憾。

想要了解在自己的结婚登记书上填写“太平军上校”（连队长）的呤喇的思想的话，只能看他从中国回到英国后写的书。英国图书馆所藏本的著者分类卡上，A. F. 呤喇除了上述的《太平天国亲历记》之外，还有以下著作。

一 关于中国方面

- (1) *The Taiping As They Are, By One of them.* 1864

(《真实的太平天国——成员之一的著述》)

(2) *The Log of the Fortuna*, 1870 (《幸运号航海日志》)

(3) *A Cruise Water*, 1882 (《中国海域巡航记》)

二 关于阿比西尼亚 (埃塞俄比亚)

(4) *The Abyssinian War from an Abyssinian's Eye*. 1868

(《一个阿比西尼亚人所见的阿比西尼亚战争》)

三 关于南非

(5) *After Ophir: or a search for the South Africa Gold Field*, 1870 (《寻求 Ophir——或南非的金矿探索》)

(6) *Admantia. The Truth about the South African Diamond Field; or A Vindication of the right of the Orange State Territory*, etc. 1870 (《南非钻石矿山的真实或维护奥兰治国家的领土权等》)

上面的(1)中为了向妹夫福克纳清楚说明太平天国的实情,英国政府对太平天国的干涉政策的错误,呤喇著书,向一般读者公开。J. W. 华盛顿神职者的序文——批判“英国政府支持野蛮的清朝,对读圣经,禁止鸦片和一夫多妻制的太平军实行了镇压屠杀”,叙述本书“起到唤醒对此保持沉睡的英国人的作用”。在此书的结尾,呤喇强烈痛斥英国政府一面对欧洲的波兰独立运动和意大利的加里波第〔译者注:加里波第(1807~1882年),意大利统一运动领导人,1833年后从事统一运动〕表示同情,而另一面却在亚洲,镇压反抗腐败的旧统治者,要实



现自由独立的太平天国运动的这种矛盾做法。上记有关《太平天国》一书的论点的主要内容不是作为故事，而是作为真实的历史汇集成书。

(2) 和 (3) 一样，从 (1) 到 (6) 的著述中，只有 (2) 和 (3) 收藏在日本的东洋文库。在上记“解说”中，增井先生关于此书叙述了自己的感想。“对太平军的好意还没有失去，但对革命的热情减退了。把这看成是吟喇的败北、变节或谩骂是自由的，或猜测是自嘲也好、自虐也好，无疑吟喇在英国很难保住性命”。的确，此书在“被中国叛乱军抓住”的文章的末尾写着，“我”的同行入狄克后来“在他们（叛军）中间成为有名的将领。可是对我来说，无论投身到世界上的哪个叛军……都不如选择英国的舒适的小家庭”。应该说这本书是小说，不是历史书。抓获“我”和狄克的“叛军”是后来发展成太平天国的小集团，地点也选择的是与太平军无关的汕头附近。不能断定小说中以第一人称写的人物就是作者本人。可以想象是作者把自己内心的纠葛投影到“后来成为太平军有名的将领”的狄克和对叛军的高素质抱有好意，但选择回归英国舒适家庭的“我”的两个人物身上。而且事实上，参加了太平军，出版这本书两年之后，在结婚登记书上写下“太平军上校”的吟喇是小说中的狄克，由此推测吟喇设定了冷静的“我”，而把与“我”形成对照的热情的吟喇本人写成狄克是完全可能的。也许这是根据结婚登记书的记述下的主观判断，但是浏览一下他在同一时期〔(5) 还没有看〕的阿比西尼亚与南非问题的著述，与其说吟喇是小说中的

“我”，不如说更接近“狄克”。前者如书名所直接表明的那样，描写某个埃塞俄比亚人（书里是国王亲信的埃塞俄比亚贵族）弹劾英国的侵略政策。后者没有采用直接的形式，也是描写从南非住民的立场出发看待英国的侵略。1863年5月30日的《中国之友》（上海刊行的英文报纸）刊载了一篇《中国的太平天国造反——来自南京的信》的文章，消除英国人对太平天国的误解，同时明确论述了英国政府的武力干涉政策的错误。文章末尾的署名是“住在中国的一名水手”。其文章宗旨与吟喇所写两本关于太平天国的书中的宗旨一样，笔者推测这篇文章也是出自吟喇之手。

吟喇并不是以明确的理论批判当时的英国对亚洲和非洲推行的侵略政策。但借用柯文南先生的话，他一向都是“单纯本能的反殖民主义者”，而且大概是个一生都追求浪漫的特殊人物。笔者认为对于想要完全站在反殖民地主义的立场的所有的现代人来说，他的生涯轨迹，充满激情的短促的人生著作，是值得继承的遗产。

在特拉法尔加广场（译者注：位于英国伦敦中心的广场。纪念在特拉法尔加战役中战死并立下功勋的纳尔逊的公园）周围，立有很多参加镇压义和团和南非战争（译者注：1899年英国对南非的侵略战争）中战死的将兵，即以鲜血保卫、扩张大英帝国的战死者们的石像、戈登将军的坟墓也十分雄伟。

相比之下，为什么对吟喇的墓地杂草丛生置之不管。

柯文南先生现正在从事再建吟喇之墓的事业，欲用中国和英



国的石头建成朴素而庄严的坟墓，在墓碑上刻下“中国人民之友”。主要靠有心的英国人捐款，考虑到吟喞的现代意义，作为国际事业进行也是非常有意义的。已经从中国得到了金钱和文字的赞助。“可能的话，也想目前从日本募集200英镑（约10万日元）”。

柯文南先生托笔者把吊唁野原四郎先生的信，转交给野原夫人——1980年5月，在东京逗留的五六天中，柯文南先生与野原先生开车前往奥多摩郊游，通过几次谈话，对野原先生印象很好——笔者把柯文南先生为吟喞重建坟墓的事告诉了野原夫人。夫人说希望把“祝愿野原先生恢复康健会”捐赠的钱用在这样有意义的事业上。笔者怀着感激的心情收下10万日元，寄给了柯文南先生。

第十一章

关于鲁迅的《阿长与〈山海经〉》

——保姆谈到的“长毛”（太平天国）

第一节 阿长回忆的太平军

标题的作品写于1926年，收在《朝花夕拾》里。阿长是鲁迅幼年时代的保姆，鲁迅在几部作品中都提到了她。在这个作品的末尾，鲁迅写道：“我的保姆，长妈妈即阿长，辞了这人世，大概也有了三十年了罢。我终于不知道她的姓名，她的经历；仅知道有一个过继的儿子。她大约是青年守寡的孤孀。”（岩波版《鲁迅选集》第二卷 松枝茂夫译。我觉得是名译，所以以下的作品以及后述引子《病后杂谈之余》的引用文，均出自松枝译本）。阿长生活在与鲁迅辛辣批判的文人完全不同的世界里，后来鲁迅对阿长的回想，即使是在讥讽的笔锋中，也充满了深切的怀念和诚挚的心情。比如鲁迅在这个作品中的结束语：



仁厚黑暗的地母呵，愿在你怀里永安她的魂灵！

不过笔者认为鲁迅并不是毫无理由地要在这里写表达鲁迅与民众之间感情的文章，而是想要说明幼年的鲁迅听到阿长讲的太平天国——用她的话是“长毛”——受到触发，容易从披上学问铠甲的历史学论文，或者“以文载道”风格的历史——笔者也写了不少这方面的东西——遗漏下来的种种情况。

在这个作品里，阿长告诉鲁迅的各种应该遵守的规矩和德目——元旦的问候，人死的时候不能说“死掉”而必须说“老掉了”“恭喜恭喜”。饭粒落在地上，必须捡起来，最好是吃下去。晒裤子用的竹竿底下，是万不可钻过去的——鲁迅对这些用“至今想起来还觉得非常麻烦的事情”来说明，但在后面他这样写道：

然而我有一时也对她发生过空前的敬意。她常常对我讲“长毛”。她之所谓“长毛”者，不但洪秀全军，似乎连后来一切土匪强盗都在内，但除却革命党，因为那时还没有。她说得长毛非常可怕，他们的话就听不懂。她说先前长毛进城的时候，我家全都逃到海边去了，只留一个门房和年老的煮饭老妈子看家。后来长毛果然进门来了，那老妈子便叫他们“大王”，——据说对长毛就应该这样叫，——诉说自己的饥饿。长毛笑道：“那么，这东西就给你吃了罢！”将一个圆圆的东西掷了过来，还带着一条小辫子，正是那门房的

头。煮饭老妈子从此就骇破了胆，后来一提起，还是立刻面如土色，自己轻轻地拍着胸脯道：“阿呀，骇死我了，骇死我了……”

我那时似乎倒并不怕，因为我觉得这些事和我毫不相干的，我不是一个门房。但她大概也即觉到了，说道：“象你似的小孩子。长毛也要掳的，掳去做小长毛。还有好看的姑娘，也要掳。”

“那么，你是不要紧的。”我以为她一定最安全了，既不做门房，又不是小孩子，也生得不好看，况且颈子上还有许多灸疮疤。

“那里的话?!”她严肃地说，“我们就没有用处？我们也要被掳去。城外有兵来攻的时候，长毛就叫我们脱下裤子，一排一排地站在城墙上，外面的大炮就放不出来；再要放，就炸了！”

这实在是出于我意想之外的，不能不惊异。我一向只以为她满肚子是麻烦的礼节罢了，却不料她还有这样伟大的神力。从此对于她就有了特别的敬意，似乎实在深不可测。

鲁迅在其他作品《病后杂谈之余》（《且介亭杂文》，1934年所收）中也记有听阿长说“长毛”的话。“她说长毛的时候，她已经十多岁，长毛故事要算她对我讲得最多。”

广西出生的太平军将领陆顺德（后来的来王）率领的太平



军（长毛）占领鲁迅的祖父和父亲所在的绍兴府城是1861年11月1日，退出这里是1863年3月15日（郭廷以《太平天国史事日志》第823和970页，王兴福《太平军在浙江》，浙江人民出版社，1981）。这期间，1862年12月28日法国军队少校勒伯勒东在宁波编成军队，用洋式武器武装，由少数的法国人将兵担任指挥官的“常捷军”与清军共同开始进攻绍兴。太平军顽强抵抗，于1863年1月17日击退进攻昌安门的常捷军，勒伯勒东战死，2月攻打南郭门时，指挥官塔尔提夫战死。阿长的话大概就是讲的这段时间的见闻和体验。在鲁迅于1926年写的刚才所说的作品中有“我的保姆，长妈妈即阿长，辞了这人世，大概也有了三十年了”。由此推断，她死在1895年前后，或从鲁迅出生的1881年起推算，鲁迅听阿长讲“长毛”，大概是在1880年后半年到年末。由此推算，阿长讲的内容是对20年前的回忆，不能说所有的内容都是正确的事实。但对阿长来说，这是她有生以来唯一经历过的可怕的体验——因为从1863至1895、1896年间，绍兴没有发生过战乱——所以留下了鲜明的记忆。由于她不识字，没有受到清朝的官僚绅士、读书人从正统主义立场出发，彻底攻击“发贼”（官僚们对太平军的称呼）文章的影响，可以认为她讲的都是见闻和亲身体验。

鲁迅在《病后杂谈之余》中写道：

但她并无邪正之分，只说最可怕的东西有三种，一种自

然是长毛，一种是“短毛”，还有一种是“花绿头”。到得后来，我才明白后两者其实是官兵，但在愚民的经验上，是和长毛并无区别的。

所以并无“正”（“官”“清朝”一方）“邪”（叛军）“之分”，阿长所说的“短毛”指清朝政府的正规军，“花绿头”大概指勒伯勒东指挥的常捷军。绍兴的一个叫王彝寿（字子常）的读书人记录了太平军当时在绍兴一带情况的《越难志》（邢凤麟、邹身城著《天国史事释论》，学林出版社，1984，全文收录）中有这样一节。

11月24日（阳历1863年1月13日）：夷兵长驱直入……（译者略，第221页）……从马山到松村大肆淫掠。（前揭书《天国史事释论》第373页）

“花绿头”的汉字大概是鲁迅按照阿长的话写下的，无疑指《越难志》中的“花头”。这一点也旁证了阿长的话是事实。鲁迅还写道：“同族里的人也有几个被杀掉的，后来封了‘世袭云骑尉’，我于是确切地认定了长毛之恶。然而，真所谓心事如波涛罢，久而久之，由于自己的阅历，证以女工的讲述，我竟决不定烈男烈女的凶手，究竟是长毛呢，还是‘短毛’和‘花绿头’了。我真很羡慕‘四十而不惑’的圣人的幸福。”



第二节 回忆的探讨——（一）门房的首级

回到阿长的话。

先看一下“那么这东西就给你吃了罢”，“长毛”把门房的头扔给鲁迅家煮饭的老妈子这件事。

据截止到1854年，包括钻进内部的探子收集的情报在内，详细记录了太平天国内情的《贼情汇纂》卷10记载，“贼（太平军）于乡村从不肆杀……然于官幕吏胥（官吏）避居家属及阉宦之家（有势力的绅士家属），其抄愈甚，且杀人而焚其庐，并追究收留之家，谓之藏妖，亦焚杀之”。鲁迅出身于官僚、绅士家庭，清朝曾强制汉族不剪“辫发”，留的辫发表明对清朝——妖的忠诚，所以常常被太平军割首。太平军占领绍兴不久，发布了“薙发（辫发）者斩首。吸烟者斩首。拜妖神（上帝以外的所有的神佛、偶像）者斩首”的号令（《越难志》1861年阴历十一月之条）。

在太平军中特别暴虐的——根据民国3年（1914年）版的李圭的《思痛记》记录的太平军在江苏、浙江的暴行，有记载“官军之降贼者”，“先充官军，或流氓地痞，裹附于贼”（这部分人在后期的太平军中占相当多的人数——小岛）等特别凶暴残忍，“其真正粤贼（最开始的太平天国将兵）则反觉慈祥恺悌”——吃人肉的说法也有很多史料记载，这里就不详述了。

第三节 回忆的探讨——（二）太平军与童子

再考察一下“像你似的小孩子，长毛也要掳的，掳去做小长毛”这句话。

《贼情汇纂》卷11“童子兵”一项记述如下：

其视童子为至宝，每陷一城、过一乡，避匿不及，举富贵贫贱之家钝敏妍媸之童子，悉一网打尽。……大抵（童子中）聪俊者贼目认为义子，辄从其姓，群下以“公子”“小大人”呼之。陋劣者散卒带为“老弟”，然贼中章程，非发长五六寸仍不得役使老弟也。

……试思刚诱兼施……

久之……居然以贼中为乐土……其视贼亦不啻亲父兄，居则（为贼）浣衣涤器，行则背负刀剑，谨步后尘，冬则为之拨火温衾，夏则为之煽凉拭浴，客至则捧茶，贼出则居守，日相偎，夜伴宿，虽妾媵无此殷勤。卑贱贼所带童子皆徒行马后，气促流汗。若贼目公子，群下尊奉之，快马安舆，并无跋涉之苦，甚至拔数十人伺候之，贼亦待如亲子弟，又不致以上所云充一切贱役矣。

同书还记载了两个绅士的孩子在太平军中完全习惯，偶然太平军经过他们的故乡，熟知这两个孩子的邻居对他们说：“尔父



母自尔之去，肝肠寸裂矣，今近尔居，何不一归省视？”两个孩子回答：“尔少说妖话，我父母打骂我，教我读书，回家何为？”

此书批判这些少年成为勇猛的太平军战士，与清军战斗。

从记述中能够让人感到夹杂了“童子爱”。同书卷12“杂载”有明确的记述：

（太平军）欲强壮将兵精力，严厉实行“奸淫的禁令”[从1850年秋冬举兵以来，到占领南京一年以后的1854年，太平军实行严格而残酷的性戒律，把男女分为男军、女军，还分成男团（男行）和宿舍（男馆）和女行、女馆，连夫妇同居都视作违犯“天条”处刑]。……然男子强奸和奸之案则从无犯者，盖贼多无赖恶少，此风最甚，凡见俊美子弟，如获至宝，或认为公子，或带为老弟，同居一室，虽有分床之令，更深夜静，其谁察之？况夫比比皆然，互相回护耶。……贼踪所至数千里，湘楚少年多朴素，若江宁扬州一带，其傅粉玉貌之幼童何可胜计。乃一旦供虎狼犬豕之爱玩，略无顾惜，任意糟蹋，言念及此，有时怒眦欲裂，有时悄然而悲耳。

这是一部分少年成了太平军武士的男色对象的记录。但是成为男色流行要因的男女隔离、性的禁令——天王以下的诸王不在禁令之列。他们拥有多名妻妾，以“上帝”的名义得到公认——在南京建立政权后，由于成员的不满加大，不能维持下

去，所以 1854 年，一夫一妻制的婚姻和夫妇同居得到承认。在绍兴也有太平军的将领与当地妇女结婚的记录。《越难志》1861 年阴历十二月之条有这样的记载：

贼占领杭州后……（译者略，第 226 页）……凭势作威福，号曰“贵亲”。

结婚的是太平军的上层人物，下级很多兵士不能正式结婚，所以“男色”之风才有可能留存。也不完全都是这种风气，1860 年以后进入杭州一带的太平军中，确实也有把少年收为“义子”的事实。

最近（1987 年）杭州师范学院历史系邹身城教授发现的手稿《蒙难记略》（1874 年），是个珍贵的回忆记录。该手稿记录了 11 岁时，太平军占领杭州，参加了太平军，辗转各地后回到故乡，后来成为“秀才”的“武林更生氏”（据邹教授考证，是住在杭州众安桥、十官址巷林颖山的笔名）的亲身体验。在中国太平天国史研究会成立大会上，提出了这个史料的全文与注释（我的那份是邹教授送的）。该记录是太平军“童子兵”体验的唯一史料。

根据这个史料的记载，1861 年冬太平军占领杭州城时，笔者与父亲失散，讨饭来到太平军“馆”。当时有个“贼”说“这个孩子看起来很聪明。赏给我吧”，得到主子的同意领走了。后来住进了 30 多岁姓张的湖北人进天燕（官爵）“馆”，馆内有男



丁 30 多人从事杂役。首领的寝室侍女 20 余人，幼女 3 人和幼童 30 余人。张某每次进食，有幼童 10 余人在旁边伺候，接过厨师端来的饭菜，送到首领处。后来因为人数太多，40 岁以上和 14 岁以下的都释放了，笔者也领了衣服和食物出馆。在不知去所时见到两个太平军战士，被他们带走，强迫他穿上改小的红色女服。几天后，跟着这个队伍到苏州，分配到统领百多人的陈姓的馆里。陈某是个残暴之人，把违抗他的新人的心脏挖出来，与猪肝炒在一起，让人吃下去。他因犯禁吸鸦片，被人报告给上司，忠王将他投入牢房，释放后逃跑。“老长毛”（加入太平军时间长的人）扬州人朱必富、湖南人郭文华成了馆里的主宰。两个人都为人亲切，部下都愿意跟随他们。朱某想把笔者收为“养子”，他的部下都劝说笔者如果接受就必有“多利”，但笔者坚持说“自己有父亲，至死不从”，拒绝了这个要求。朱某大怒，用藤杖抽打笔者后背，伤一个多月才好，朱最后放弃收笔者为养子，认了馆里的一个叫阿二的少年作“养子”。朱某有个 19 岁的“美淫”之妻，从南京到苏州与朱的部下通奸。这需要瞒过朱，所以她厚待笔者，让他管理自己的宝石、衣物。有个妇女对她说“这孩子俊美文雅，为什么不收养他”，她回答说“这孩子倔，不听”。笔者取笑两个人说既然当长毛，吃天父饭，大家就都是兄弟姐妹，为什么还要当人的儿子（洪秀全说所有的人都是上帝生养，所以大家都是兄弟姐妹）。

由该史料可见，太平军并不一定都是要“男色”的对象，而是要少年在自己身边服侍，俊美的、聪明的收为“养子”的

抚养风很盛行。仅限于没有血缘关系的男子，还是想要收养多数少年作养子，仅凭这个史料还是不清楚，这个史料也证明了阿长对鲁迅说的是事实。

第四节 回忆的探讨——（三）“阴门阵”

最后谈一下鲁迅说的“从此我对她就有了特别的敬意”，即“脱下裤子，一排一排地站在城墙上，外面的大炮就放不出来”。

有一些关于太平军与清军在绍兴作战的同时代的记录〔同治《绍兴府志》、许瑶光《谈浙》、隐名氏《越州纪略》（中国近代史资料丛刊《太平天国》六所收），以及前述《越难志》《辛壬寇纪》（《天国史事释论》所收）等，但没有一个史料记录阿长所说的那样的事。是否没有这样的事实，很难下断言，因为太平军在其他地方做出类似行动的记录到处可以看到。

其中有个关于广东信宜县的客家农民凌十八的上帝会军——在广西举兵之前，举兵反抗所在地方的统治势力，在与广西金田村的上帝会主力合流之前被镇压了——的史料。

两广总督徐广缙等于咸丰元年八月十七日的上奏中有下面一节：

八月初二辰时，我军复行进攻。该匪因曾小受惩创，不敢出墟迫拒，惟于墙眼路口开放枪炮，近墟之处地雷轰起，幸我军先有探备，未中奸计。相持至未刻，带兵各官疏离，



缓缓引退，诱之离巢，将次回营，登高瞭望，果见贼巢分队拥众而来，渐行渐近。其前队约五百余人，有戴蓝顶、水晶顶、金顶者，有和尚道士禹步持剑念咒者，并有妇女数人赤身跳跃，手中不知抛掷何物者，丑态百出。（《太平天国文献史料集》，中国社会科学出版社，1982，第268页）

该上奏文还写了清军不畏此异状，继续猛攻，杀了包括和尚道士裸女数人在内的270余人。

另一个史料《越难志》记录了绍兴附近诸暨县包村的土豪，集数千兵力，自称“神仙化身”，驱使各种“妖术”同太平军作战，一个叫包立身的义勇军同绍兴的太平军首领来王陆顺德作战的情况：

壬戌（1862年）二月……号称集二十万大军……（译者略，第230页）……或剖开妊妇之腹使人望而生厌。（下点小島加，下同）

接下去，记录说结果没下文。包立身集结了眼睛好的猎人建立枪队，百发百中，杀了数千个太平军，并吊在附近树上。

多么奇妙而令人震惊的话。不过在激战中，特别在敌方占优势的危急情况下，向敌方的枪口露出妇女的性器，以此灭杀敌人的锐气，并不是太平军的专利，还有别的先例。

由清初计六奇编撰的记录明末动乱的《明季北略》（康熙十

年，1670年之作，1984年中华书局版）卷32的“刘大巩守滁州”（同上书上卷第208页）中，有以下骇人听闻的记述。

丙子（崇祯九年，1636年），贼连营数十里攻滁州，太仆寺卿李觉斯、知州刘大巩，督率士民固守。贼云梯冲棚，百道环攻，城上火炮交发，夺其云梯，燔之，贼死者甚众，敛兵稍退，掠村落妇女数百人，裸而沓淫之。已而尽断其头，环向堞，植其跗而倒埋之，露其下私以厌诸民。城上燃炮，炮皆迸裂，或暗不鸣，城中惶惧，觉斯命取民间团月（妇人溺器）亦数百枚，悬牒外向，以厌胜之，燃炮始发，贼复大创。

《明季北略》记录的不一定都是直接见闻，记述内容不排除有夸张的成分。但清代初期郑廉的《豫变纪略》（出自清初史料选刊中的一册，1984年，浙江古籍出版社刊行版）记录的明末河南地方发生的动乱，是由崇祯元年（1628年）出生于河南省归德府，15岁时被占领归德府的罗汝才部队抓获，后来逃走的人物手写而成，因此可信度高。在崇祯十五年（1642年）春的项目中（同上版第103页）有下面的记述。

时贼围开封，攻甚急，守亦甚严，虽张、许之守睢阳不如也。炮石如雨，中辄靡烂。贼患之，乃驱众妇人裸而立于城下以厌之，谓之“阴门阵”。城上之炮皆倒泄而不鸣。城



中将吏乃急命诸军裸立而燃炮，谓之“阳门阵”以破之。贼之炮石亦倒泄而不鸣。异哉阵名！自蚩尤、黄帝以来，攻城多矣，未尝闻此也。

前半部分记述了因对进攻的一方从城墙上打来的炮弹束手无策，所以为使对方无法发挥进攻的威力，让妇女向炮口露出性器。攻守的立场不同，与鲁迅听的阿长的话完全一致。

用“阳门阵”对付“阴门阵”有效果的话非常滑稽，笔者还不知道其他实例。但是有关“阴门阵”，在笔者所研究的中国长期战斗的历史上，也没有听说过，可以认为是人们口传下来的。

1900年，义和团占领北京的当时，清朝的大官徐桐——朱子学者、同治皇帝的老师（教育），历任礼部尚书、吏部尚书、协办大学士、体仁阁大学士等。深受西太后的信任，是顽固的保守排外派，戊戌变法后，策划废除光绪皇帝，想利用义和团打击外国势力——召集各翰林（从殿试合格的进士中，选出优秀者作为翰林院的成员，任命中央、地方要职），做了“关于阴门阵的演说”。有人告诉徐桐“（天主教的）樊教主割下女教徒的阴部，摆成阴门阵抵御枪炮”“东交民巷（公使馆地区）及西什库（北京的天主教会）洋人使妇女赤体围绕，以御枪炮”。徐桐信以为真，满座的翰林笑了，可徐本人却非常严肃认真（黄濬《花随人圣盦摭忆》，上海古籍书店，1983，第21页。此话出自清末在军机处供职的高树记录的宫廷体验300余首诗和注中的《金銮琐记》。其中的17首选录在1982年《近代史资料》专刊

《义和团史料》下，中国社会科学出版社，但此部分省略了）。

北京天主教和外国人摆“阴门阵”的事实可能没有。可是对这样的话，当代的朱子学者、大官却信以为真，可见到最后关头采取这种战法的传说，暗中一直都有。

男人在危急时刻，强迫妇女露出性器，使枪炮无力的做法不是妇女自愿的行动。而露出性器的战术在以前就是妇女们面临危急时，本能的、自发的行为，而且相信能得到相应的效果。这种行为在世界各地都曾有发生。

德国研究人类行动学的学者艾布尔·艾贝斯费特在《程序化的人间》（霜山德尔、岩渊忠敬译，平凡社1977年版）“第4部《文化上的系统发生的遗传——看守偶人与护符的例子》”中，举出了炫耀男性生殖器的巴厘岛的看守人偶、日本爱知县田县神社的男性器和女生殖器的护符、中世纪欧洲的“露出屁股侮辱敌人”、古代日耳曼族的“坏天气时，女人们把脱光的屁股对着门”、“在日本，从前遇到坏天气、洪水、海啸时，妇女们有露出耻部的风俗”等例，说明炫耀生殖器是用来威吓“恶魔和妖精”，女性生殖器的护符起到“保持镇静和威吓的作用”。

河合隼雄的《传说与日本人的心》（岩波书店1982年版）第3章的“鬼笑”里，日本的传说和《古事记》《日本书纪》《古语拾遗》记述的阿梅诺乌兹美的露出性器、希腊神话故事的大地女神德墨忒尔的侍女伊阿贝和巴乌波、印度的《梨俱吠陀》的乌纱斯、金田一京助《阿伊努拉库鲁的传记》的阿伊努



的英雄奥基库鲁米的妹妹。吉田敦彦介绍分析了（《小孩与哈伊努维勒》，美铃书房 1976 年版）奥赛特的叙事诗传说中的勇士索斯兰的母亲萨塔纳、凯尔特传说的阿尔斯特王科赫巴尔的妃子木伽因等 150 名女子的性器露出的意思。认为妇女性器的露出是“打开”的行为，“给世界带来光明”，使对方的“过度的思考放松”，“以上举出了许多类似的说法，女性性器的暴露具有咒术般的威力，给对方以恐怖感，在某种意义上，通过‘打开’，使人联想到黑夜过去、迎来光明的早晨，或冬天结束、春暖花开。这种‘打开’还与笑相通。与其他的神话不同，日本有鬼笑”（《日本传说大成》247A“鬼子小纲”里的故事，母亲寻找被鬼抓走的女儿，按照庵女的话做，救出了女儿。当被醒了的鬼子追得走投无路时，庵女说“快把自己宝贵的东西给鬼子看”，三人掀开衣服的下摆，鬼子笑得前仰后合，母女得救）一说。

中国正史上没有这样的记载，在神话故事和传说中是否有，笔者因寡闻，尚不清楚。

.....

汉族的世界里可能也有这种情况发生。大概是难以对付的男人们使用这种“阴门阵”的人为的战术。笔者不知道在中国以外的各地域、各民族的历史上，是否有意识使用过这种战法。有可能是按照中国的“阴阳五行说”的“阴阳相克”的想法，产生了“阴门阵”“阳门阵”的战术。常常在文中引用的“厌”与此有关与否，如要确认，还需要探讨更多的实例。

使用文献——按照使用顺序

(1) 鲁迅：《阿长与〈山海经〉》（1926年），岩波书店《鲁迅选集》第二卷所收，1964年改订版。

(2) 鲁迅：《病后杂谈之余》（1934年），同上书第十一卷所收。

(3) 郭廷以：《太平天国史事日志》，台湾商务印书馆，1963。

(4) 王兴福：《太平军在浙江》，浙江人民出版社，1981。

(5) 王彝寿：《越难志》（邢风麟、邹身城《天国史事释论》，学林出版社，1984所收）。

(6) 《贼情汇纂》（中国近代史资料丛刊二《太平天国》三，神州国光社，1953所收）。

(7) 李圭（李小池）：《思痛记》，民国3年版（同上《太平天国》四所收）。清末出版的版本文中记述的原清军士兵等的暴行特别残忍、老太平军战士（老长毛）的“仁爱”部分被删掉了。

(8) 武林更生氏（林颖山）：《蒙难纪略》（1874年），邹身城1987年中国太平天国史研究会成立大会提出的论文中全文所收。

(9) 《徐广缙等奏进剿信宜罗镜凌十八获胜折》——咸丰元年八月十七日（《太平天国文献史料集》，中国社会科学出版社，1982所收）。



(10) 计六奇撰《明季北略》，中华书局，1984。

(11) 郑廉：《豫变纪略》，《清初史料选刊》，浙江古籍出版社，1984。

(12) 黄濬：《花随人圣鑫摭忆》，上海古籍出版社，1983。

(13) 艾布尔·艾贝斯费特：《程序化的人间》，霜山德
尔、岩渊忠敬译，平凡社，1977。

(14) 河合隼雄：《传说与日本人的心》，岩波书店，
1982。

第十二章

三次参加太平天国讨论会

第一节 1979年的人物评价问题

1986年5月21~31日，我参加了太平天国（1850~1864年）举兵135周年纪念讨论会。这是继1979年的南京讨论会、1981年广东广西讨论会之后，参加的第三次讨论会。

第一次讨论会是在1978年12月中共十一届三中全会邓小平掌握党的领导权，开始实行改革开放政策不久召开的。自1964年戚本禹（后来成为中央“文革”小组成员）用批判罗尔纲的忠王李秀成伪降说，含沙射影地批判国家主席刘少奇以来，在“四人帮”“文革派”的极端利用政治主义“影射史学”的破坏影响下，太平天国研究是受到破坏影响最深的领域。太平天国的最高领导洪秀全代表毛泽东，被神化为“农民阶级的革命路线”的代表，而与洪秀全对立的杨秀清、石达开、韦昌辉、李秀成则



有时代表邓小平，有时代表周恩来，断罪为执行“地主阶级的反革命路线”、是分裂主义路线的代表。

由于有这样的背景，在第一次讨论会上，对人物的再评价成了中心问题。那以前，一般的说法是太平天国政权是农民反封建的革命政权，或最初是农民政权，中途变质成为地主政权。对此，山东社会科学院的孙祚民先生充满自信地公然提出对立意见，主张太平天国从开始就是封建地主政权，这成了争论的目标。孙先生从1950年代中期起，立足于马克思关于前近代的小农的规定，一直坚持不可能有农民政权的主张，1964年关锋（后来是中央“文革”小组成员）强烈批判他轻视农民。孙的见解在1979年的当时虽然是少数派，但到了1981年，以青年研究者为中心的赞同者越来越多。

第二节 1981年的“平均主义”论争

1981年的举兵130周年纪念讨论会开始在广州召开，然后经过洪秀全的故乡花县，乘船溯西江（梧州上游是浔江）到太平天国的举兵地桂平县，然后到达桂林。当时，已经提出太平天国的举兵不是1851年1月而是1850年秋季——在不久前刊行的《中国近现代史》（岩波新书，与丸山松幸共著）中，笔者根据这些见解以及个人的研究，写了从1850年秋季到冬季在各地举兵——的有力见解，现在已被多数研究者接受。不过讨论会的中心题目不在此，而是与政权性质有关，对

太平天国政权作为理想制度发布的《天朝田亩制度》的典型的“平均主义”“农业社会主义”如何评价成了激烈争论的焦点。

在1950年代末期的“大跃进”运动中，建设起来的人民公社的公共食堂和早期过渡到共产主义论、“文化大革命”时期的毛泽东的“资产阶级权力”限制论、付出惨重代价的“绝对平均主义”——对于这些可以说是中国国粹的平均主义、农业社会主义的表现，在1981年的当时，随着否定“文革”的深入，形成了批判的潮流。围绕《天朝田亩制度》的争论反映了对这种潮流的肯定、否定的看法。在社会主义阶段，平均主义有害无益的这一点，所有论者的意见都是一致的。

还有的论者继续坚持过去的观点，认为封建社会中的平均主义是摧毁地主阶级统治基础，是反封建的，是革命的，特别是太平天国的《天朝田亩制度》是把地主的土地均分制度化的反封建的革命纲领。对此，以浙江社会科学院董楚平为代表的论者主张封建社会的农民战争里，即使平均主义起到了革命的作用，也只是在举兵的初期阶段。由于对平均主义的固执，在现实中要把不断掠夺的已有财富进行再分配，因此不断在各地进行掠夺，产生流寇主义思想，结果葬送了胜利，即建立新王朝的可能性。董先生断言《天朝田亩制度》只是一边否定个别地主的土地私有，另一边却把所有的土地都归天王所有，强制农民平均化的贫穷永久化，财富集中到天王和官僚集团的手中。



指出来自上面的强行的平均主义与专制主义牢固地结合在一起，在这个基础上，财富集中到特权集团手中的这种尖锐见解，是人们经历了“大跃进”以来的痛切的体验。不过，洪秀全提起的全部土地归天王所有与均分（耕地均等分配）是为了让“民均温衣饱食”，从根本上，他把极端的财富、土地的集中看成是使人民陷于苦境的原因这一事实是不能否认的。每 25 家建立的国库（圣库）也在制度上规定了由共同体本身管理、经营。这个制度也在儒教的理想社会观范围之内。然而，同时代的白莲教造反迫切的愿望是救济将要临头的末世，连像南方天地会提出的“劫富济贫”那样的口号都提不出来。相比之下，能提出《天朝田亩制度》的本身就有着极其重要的意义。对这个意义全面否定，笔者认为城市知识分子改革派急切要摆脱传统式平均主义思想的羁绊的焦躁情绪所致。

在 1986 年的讨论会上，从否定商品经济、市场作用，以及由此带来的损失的观点出发，就《天朝田亩制度》反映的“洪秀全的经济思想”进行了讨论。往往表现了“古为今用”“借鉴历史”的传统历史意识。

第三节 感慨于广西山村

这次的讨论会与上次相反，从桂林开始，向广西的蒙山、藤县、平南、桂平、广东花县移动进行的。

时隔 5 年再访花县和桂平，其变化非常之大。呈现在眼前的

是广州郊外景观的花县新华镇的高楼大厦林立，广西最富有的地方桂平市内，与上次相比，显得拥挤不堪，展现眼前的是电风扇等电器和五颜六色的衣料，还有其他各种各样商品的陈列，近郊的许多气派的农民新住宅等。与此相比，藤县、平南县还是贫穷山区，孩子多得使人感到不要说独生子女政策，就是两个子女的计划生育政策在此地都绝不能说成功。中国的这种无条理的地区多样性，可以想象得到实现现代化的难度。我在《中国近现代史》中，作为改革产生的矛盾之一，提出了内陆农村与沿海地区、城市近郊农村的贫富差别扩大问题。当我亲眼目睹了这种状况时，内心受到了强烈的冲击。

总的来说，中国王朝末期的民众造反都是从边远贫穷的农村开始，向全国扩大。在贫瘠的土地上诞生了刘邦和朱元璋那样的大皇帝，没有当上皇帝的英雄李自成。在忠王李秀成之下，100人以上的太平天国之王辈出的藤县，大黎乡的中年干部告诉我说，1949年的当时人口为1.7万人，现在是3.6万人，人均耕地面积仅达3.3公亩，尽管如此，人均粮食还是达到了300公斤，总算解决了饥饱问题。由于除了木材之外没有其他副业，贫穷使人们身体瘦小。这个山村8000名太平军进来，粮食马上吃完，村民除了加入太平军之外，没有其他出路。的确，仅此地就有1000名农民加入了太平军。我痛感正在进展的现代化对这样的山村不能弃之不顾的“中国”式的社会主义道路能否找到，看来不是一件容易的事。



第四节 关于“国家主权”与“反封建”

这次讨论的主要题目预先设定了“太平天国的对外观念、对外政策”以及“洪秀全的思想”两个题目。笔者准备了论文《从变相的华夷思想到民族主义的萌芽》，第一天在桂林报告后，参加了有关对外观念、政策讨论小组。在花县参加了洪秀全的政治思想讨论小组。

在报告中，比较 18 世纪后半叶的日本的中华论与国家观念相结合，包括洪秀全在内的中国的华夷思想与天下观念紧密相连，不含有国家主权、领土、国境、主权国家间的条约概念，我提出了通过英国等开放港口的干涉，太平天国在末期对此进行的抵抗，一部分指导者开始形成领土主权、相互尊重的思想意识。中国社会科学院近代史研究所副所长王庆成在笔者之前的报告、伦敦大学的柯文南先生的发言也主张国家观念和爱国主义思想产生在一定的历史条件下，在太平天国初期没有这种思想意识的看法上，我们是一致的。中国的其他研究者的论文中，也有几篇论述洪秀全的华夷思想问题，由此对于太平天国运动开始无媒介地转向反帝国主义、爱国主义性质的通说，形成了再考证的势头。

在洪秀全政治思想讨论中，笔者提出了何谓“反封建”，中国占主导地位意见的把“反地主制”作为唯一的“反封建”标准的看法，是否有必要再认识。如果没有地主制的话，具有前近代性的官僚制并不能立刻没有。笔者的发言是意识到这是太平天

国，还有现代中国社会中存在的很大的现实问题。只要不否定“官”的特权，不实现“官”与“民”权力平等，就不能说是“反封建”，以此为前提，《天朝天亩制度》是“封建式的农业社会主义”“封建式的平均主义”。对笔者的见解，中国研究者分成两种意见，一种认为提起了具有重要意义的问题，另一种意见是能否把“封建式的”限定去掉。

后 记

本书收录了笔者在1980年代以后发表的有关太平天国运动的12篇文章。自1978年年底笔者在研文社出版《太平天国革命的历史与思想》以后，已经过去了15年的岁月，这期间，中国和世界都发生了惊天动地的变化，现在仍处于激烈变化的过程中。

前书刊行前后，中国召开了中共十一届三中全会，邓小平掌握了党和国家的领导权，实行改革开放政策，彻底转弯。后来到1980年代，作为“毛泽东社会主义”特征的各种政策和运动，即“大跃进”运动、人民公社、“文化大革命”等被否定，揭出了在这些运动中一直没有公开的非人道的一面。1960年代以后造成的经济发展落后作为第一课题，为急速实现中国现代化实行改革。第一步实行解体集体农业（人民公社），为提高农民的生产积极性，实行个人承包、生产责任制和导入市场经济，迅速恢复了农业生产，改善了农民生活。先不谈现在中国的农民和农业

的困难状况，当时的情况是任何人都不能否认的事实。

冷战体制瓦解、采用对外开放政策，使学术、文化的交流也迅速发展起来。历史研究领域在中国召开了很多国际性研讨会，中国的研究者也参加欧美和日本举办的研讨会，还长期在外国的研究机关与外国学者交换意见，查找史料，这些都给中国的历史研究包括太平天国研究注入了新的活力。

毛泽东的革命在本质上是农民革命。他认为农民造反是中国历史发展的唯一动力，认为向社会主义、共产主义过渡，农民特别是贫农有积极性。因此他为了在中国早期实现共产主义，认为人民公社是最好的道路。与建设并行的“大跃进”运动造成了饿死、营养失调死者达一两千万人，即使对人民公社系统进行大幅度修正时，他还把公社的公共食堂视为过渡到共产主义的据点，仍然持坚持态度。那时候他把在后汉时代的五斗米道的“义舍”（交出五斗米入道者设在各地的义舍，免费进食制度）视为先驱，着眼这个“义舍”。他没有直接谈及，但在那时，太平天国的《天朝天亩制度》重新受到中国内外研究者的注目。在这种时代的潮流中，评价历代的农民造反和民众造反的问题上，比如对其中的皇权主义（皇帝主义）及其“封建”性持批判意见、指出有破坏运动一面的研究者被打成资产阶级“右派”受到批判。

太平天国运动是近代中国革命以前的大造反，且在组织性和目的意识上被看成是“旧式农民战争发展到最高度的运动”。由此，中华人民共和国成立之后，研究者的人数、研究论文和著书



在中国近代史研究上占有超群的领域，包括新收集的史料在内，不少史料集接连不断地刊行。可是在“毛泽东时代”，太平天国运动是“反封建、反帝国主义”的革命先驱，在这种前提下，研究成果不可避免地千篇一律化了。

前面所述的对“毛泽东的社会主义”的讨论，不仅直接综合批判社会主义时代，而且对在这个时代的历史研究，特别是近代史研究，其中对太平天国运动和义和团运动的重新评价也是不可避免的。随着对外开放、与外国研究者交流和发掘新的史料，一部分中国研究学者已经开始尝试对以往的固定看法重新认识。与日本的情况同样，听说在中国，年轻的研究者已经不重视农民造反和民众运动这样的研究课题了，研究太平天国的人明显减少。

如笔者在本书第一章所述，我是在日本对中国、对亚洲侵略战争战败，中国革命取得胜利、建立了中华人民共和国的这一动荡时代，开始研究中国史的。虽然并不是在非常了解中国革命实相的情况下——也是不可能的，但笔者对与战败的日本形成对照的中国的“新生”、给中国带来“新生”的中国革命和指导中国革命的毛泽东的领导一直抱有好感，把太平天国运动当成革命的先驱，所以选择了这个研究题目。如《太平天国革命的历史与思想》的“前言”所述，笔者打破了战前、战中日本东洋史学中占主导地位的“太平天国”——“长毛贼之乱”的看法，在值得尊敬的先辈增井经夫、已故野原四郎的先行研究的引导下，致力研究太平天国运动的前进的、革命的一面。笔者对当时的中

国，特别是把太平天国与现代中国的“路线斗争”直接联系起来的中国“文化大革命”时期的太平天国研究的潮流感到不协调，所以保持了距离，但中国的关于太平天国的见解本身，使笔者受到了很大的影响。大学毕业后不久的1950年代前半期，在某个世界历史的讲座上，笔者写了《中国革命的旗帜——太平天国》这篇文章，明显地看出笔者的见解同把太平天国运动看成是以农民为主体的中国革命先驱的研究潮流不是无缘的。

“毛泽东社会主义”的失误和其负面影响，即使是在中国革命黄金时代的“延安时期”，从维护人的尊严、维护人权的角度出发，已经出现了相当大的问题（关于“延安时代”的问题，参照戴晴著，田畑佐和子译《毛泽东与中国知识分子》，东方书店，1992年刊的笔者的解说，更详细的有陈永发著《延安的阴影》，台湾“中央研究院”近代史研究所出版，1990年刊），通过“文化大革命”和1989年春夏之交的“北京政治风波”等，笔者痛感有必要重新认识自己从中国革命与毛泽东的共感——1950年代前半期为止的中国变革，整体上的巨大的历史意义现在也不应该否定——出发的太平天国研究。从新发现的太平天国关系史料内容来看，也有必要重新考虑以往几乎成为定论的几个重要问题。

本书收录的论文都是多少在意识到上述问题的情况下，整理出的作业结果。在整理作业时，我先后于1979、1982、1987、1991年四次参加了在中国召开的关于太平天国的国际研讨会，在会上通过与中国、外国的研究者交流，笔者感到收获很大。特



别是通过英国和美国所藏的新史料的发掘和细致的分析、开拓了太平天国研究新地平线的近代史研究所时任所长王庆成的业绩，在广西当地从事多年研究调查的广西师范大学锺文典先生的运动初期情况的调查、研究的成果，还有在本书中已经谈到的原伦敦大学的柯文南教授等，都极大地启发了笔者。还从研讨会上认识的中国各地的各位先生那里，得到了新发现的宝贵史料等不少的援助，在此特表深切的谢意。

第三章、第六章、第七章、第九章是在中国研讨会上发表内容的文章化。除了第九章，其他都在中国的各种刊物上译成中文刊载（第九章也预定翻译成中文）。

当然这些论文并不是网罗太平天国史上的重要问题，只不过是通过重新研究、揭示运动实态的作业，感到目前需要提出来的几个题目。本书的题目《太平天国运动与现代中国》，不光是举出与现代中国问题直接相连的题目——平均主义、农业社会主义等，而且强烈意识到中国的动向、从中提出问题，这本来就是笔者研究太平天国的初衷，本书究竟能反映出多少，是否带有偏见，由各位读者批评判断。

最后，向允许在本书收录转载本人所出论文的杂志社等有关部门表示谢意。收入本书时，有补充、订正的地方请原谅。

（1993年9月7日记）

作者所出论著一览

太平天国研究与现代中国

太平天国运动的母体——拜上帝会

拜上帝教、拜上帝会与客家人的关系

太平天国举兵的经过与年代

初期太平天国十名兵士的供述书

太平天国运动的实质

18 世纪至 19 世纪中叶的民间宗教、民间运动的思想

平均主义的历史性及其社会基础

太平天国对外观念的变化

吟喇之墓

围绕鲁迅《阿长与〈山海经〉》

三次参加太平天国讨论会

《史海》（学艺大学史学会）第 37 号，1990 年 6 月



《世界之秘密结社》（新人物往来社），1993年1月（原题
拜上帝会太平天国运动的母亲）

《中国近代史研究》第一集，1981年7月

《高校社会科资料》（三省堂），1980年4月（原题《关于
太平天国举兵经过与年代》）

《东京大学人文科学纪要》第75号，1982年3月修改

根据在“凌十八起义、太平天国起义一百四十周年国际学
术讨论会的报告”，1991年10月新写下的论文

《中国研究月报》第490号，1988年12月

《现代中国》第61号，1987年6月（原题《关于平均主义
的历史性与其社会基础》）

《中国研究月报》第473号，1987年4月

《中国研究月报》第398号，1981年4月

《神奈川大学人文研究》第112号，1992年3月

《图书》（岩波书店），1986年9月

《国家清史编纂委员会·编译丛刊》

已出书目

1. 《中国近事报道》

〔法〕李明著，郭强等译，大象出版社，2004

2. 《中国新史》

〔葡〕安文思著，何高济、李申译，大象出版社，2004

3. 《清初扬州文化》

〔美〕梅尔清著，朱修春译，复旦大学出版社，2004

4. 《八国联军占领实录：天津临时政府会议纪要》（上下册）

倪瑞英等译，刘海岩校，天津社会科学院出版社，2004

5. 《州县官的银两——18世纪中国的合理化财政改革》

〔美〕曾小萍著，董建中译，中国人民大学出版社，2005

6. 《在“模范殖民地”胶州湾的统治与抵抗——1897 - 1914年
中国与德国的相互作用》

〔德〕余凯思著，孙立新译，刘新利校，山东大学出版社，2005

7. 《这些从秦国来——中国问题论集》

〔英〕赫德著，叶凤美译，天津古籍出版社，2005



8. 《亲历晚清四十五年——李提摩太在华回忆录》
〔英〕李提摩太著，李宪堂、侯林莉译，天津人民出版社，2005
9. 《汉口：一个中国城市的商业和社会（1796 - 1889）》
〔美〕罗威廉著，江溶、鲁西奇译，彭雨新、鲁西奇校，中国人民大学出版社，2005
10. 《耶稣会士傅圣泽神甫传：索隐派思想在中国及欧洲》
〔美〕魏若望著，吴莉苇译，大象出版社，2006
11. 《奉天三十年（1883 - 1913）——杜格尔德·克里斯蒂的经历与回忆》
〔英〕杜格尔德·克里斯蒂著，〔英〕伊泽·英格利斯编，张士尊、信丹娜译，湖北人民出版社，2007
12. 《清初耶稣会士鲁日满常熟账本及灵修笔记研究》
〔比〕高华士著，赵殿红译，刘益民审校，大象出版社，2007
13. 《明治前期日中关系史研究》
〔日〕安冈昭男著，胡连成译，王晓秋审校，福建人民出版社，2007
14. 《义和团的起源及其运动》
〔日〕佐藤公彦著，宋军、彭曦、何慈毅译，中国社会科学出版社，2007
15. 《东正教在华两百年史》
〔俄〕尼古拉·阿多拉茨基著，阎国栋、肖玉秋译，陈开科审校，广东人民出版社，2007

16. 《美国政府解密档案：美国驻中国广州领事馆领事报告（1870 - 1906）》（影印全 25 册）
广西师范大学出版社组织整理，程焕文审订，广西师范大学出版社，2007
17. 《英国的课业：19 世纪中国的帝国主义教程》
〔美〕何伟亚著，刘天路、邓红凤译，刘海岩审校，社会科学文献出版社，2007
18. 《压力下的生活：1700 ~ 1900 年欧洲与亚洲的死亡率和生活水平》
〔瑞典〕托米·本特森、〔美〕康文林、李中清等著，李霞、李恭忠译，史建云审校，社会科学文献出版社，2007
19. 《扬子江上的美国人——从上海经华中到缅甸的旅行记录（1903）》
〔美〕威廉·埃德加·盖洛著，晏奎、孟凡君、孙继成译，沈弘、吴乃华审校，山东画报出版社，2008
20. 《中国十八省府》
〔美〕威廉·埃德加·盖洛著，沈弘、郝田虎、姜文涛译，沈弘、李宪堂审校，山东画报出版社，2008
21. 《汉口：一个中国城市的冲突和社区（1796 - 1895）》
〔美〕罗威廉著，鲁西奇、罗杜芳译，马钊、萧致治审校，中国人民大学出版社，2008
22. 《俄国各民族与中国贸易经济关系史（1917 年以前）》
〔苏〕米·约·斯拉德科夫斯基著，宿丰林译，徐昌翰审校，社会科学文献出版社，2008



23. 《过失杀人、市场与道德经济：18世纪中国财产权的暴力纠纷》
〔美〕步德茂著，张世明、刘亚丛、陈兆肆译，〔美〕步德茂审校，社会科学文献出版社，2008
24. 《清代水利与区域社会》
〔美〕森田明著，雷国山译，叶琳审校，山东画报出版社，2008
25. 《中国丛报》（影印全21册）
张西平主编，顾钧、杨慧玲整理，广西师范大学出版社，2008
26. 《清代田赋刍论（1750-1911）》
〔美〕王业健著，高风等译，高王凌、黄莹珏审校，人民出版社，2008
27. 《清代来华传教士马若瑟研究》
〔丹麦〕龙伯格著，李真、骆洁译，张西平审校，大象出版社，2009
28. 《耶稣会士白晋的生平与著作》
〔德〕柯兰霓著，李岩译，张西平、雷立柏审校，大象出版社，2009
29. 《耶稣会士张诚——路易十四派往中国的五位数学家之一》
〔法〕伊夫斯·德·托玛斯·德·博西耶尔夫人著，辛岩译，陈志雄、郭强、古伟瀛、刘益民审校，大象出版社，2009
30. 《清代宫廷社会史》
〔美〕罗友枝著，周卫平译，雷颐审校，中国人民大学出版社，2009

31. 《清代森林与土地管理》

[美] 孟泽思著, 赵珍译, 曹荣湘审校, 中国人民大学出版社, 2009

32. 《中国: 糖与社会——农民、技术和世界市场》

[美] 穆素洁著, 叶篱译, 林桑禄校, 广东人民出版社, 2009

33. 《世界时间与东亚时间中的明清变迁》(上下卷)

[美] 司徒琳主编, 赵世玲译, 赵世瑜、杜正贞审校, 三联书店, 2009

34. 《奉天国际鼠疫会议报告(1911)》

国际会议编辑委员会编辑, 张士尊译, 苑洁审校, 中央编译出版社, 2010

35. 《清代中国的物价与经济波动》

[日] 岸本美绪著, 刘迪瑞译, 胡连成审校, 社会科学文献出版社, 2010

36. 《清末中琉日关系史研究》(上下册)

[日] 西里喜行著, 胡连成等译, 王晓秋审校, 社会科学文献出版社, 2010

37. 《圣经与枪炮——基督教与潮州社会(1860-1900)》

[美] 李榭熙著, 雷春芳译, [美] 周翠珊审校, 社会科学文献出版社, 2010

38. 《俄中商贸关系史述》

[俄] 阿·科尔萨克著, 米镇波译, 阎国栋审校, 社会科学文献出版社, 2010



39. 《在华俄国外交使者（1618 - 1658）》

〔俄〕娜·费·杰米多娃、弗·斯·米亚斯尼科夫著，黄枚译，米镇波审校，社会科学文献出版社，2010

40. 《满与汉：清末民初的族群关系与政治权力（1861 - 1928）》

〔美〕路康乐著，王琴、刘润堂译，李恭忠审校，中国人民大学出版社，2010

41. 《儒学与近代中国》

〔英〕庄士敦著，潘崇、崔萌译，李宪堂审校，天津人民出版社，2010

42. 《十九世纪前的俄中外交及贸易关系》

〔俄〕特鲁谢维奇著，徐东辉、谭萍译，陈开科审校，岳麓书社，2010

43. 《帝王之都——热河》

〔瑞典〕斯文·赫定（S·Hedin）著，赵清译，杨迟审校，中央编译出版社，2011

44. 《移民的秩序——清代四川地域社会史研究》

〔日〕山田贤著，曲建文译，卿学民、刘景文审校，中央编译出版社，2011

45. 《清代鸦片政策史研究》

〔日〕井上裕正著，钱杭译，常建华审校，西藏人民出版社，2011

46. 《清代中国的若干问题》

〔日〕古桥秀雄编，杨宁一、陈涛译，张永江审校，山东画报出版社，2011

47. 《清代在华的英国博物学家：科学、帝国与文化遭遇》

〔美〕范发迪著，袁剑译，中国人民大学出版社，2011

48. 《俄罗斯汉学史》

〔俄〕П. E. 斯卡奇科夫著，〔俄〕B. C. 米亚斯尼科夫编，柳若梅译，白春仁外文校订，汤开建中文校订，社会科学文献出版社，2011

49. 《中国近代财政史研究》

〔日〕岩井茂树著，付勇译，范金民审校，社会科学文献出版社，2011

50. 《清代社会经济史》

〔日〕山本进著，李继锋、李天逸译，雷国山审校，山东画报出版社，2012

51. 《宝卷——十六至十七世纪中国宗教经卷导论》

〔美〕欧大年著，马睿译，郑须弥审校，中央编译出版社，2012

52. 《新词语新概念：西学译介与晚清汉语词汇之变迁》

〔德〕郎宓榭、阿梅龙、顾有信著，赵兴胜等译，郭大松审校，山东画报出版社，2012

53. 《嘉定忠臣——十七世纪中国士大夫之统治与社会变迁》

〔美〕邓尔麟（Jerry Dennerline）著，宋华丽译，卜永坚审校，中央编译出版社，2012

54. 《中国旅行记（1816 - 1817 年）——阿美士德使团医官笔下的清代中国》



- [英] 克拉克·阿禅尔著，刘海岩译，刘天路校，上海古籍出版社，2012
55. 《19世纪俄中关系：资料与文献第1卷（1803-1807）》
[俄] B. C. 米亚斯尼科夫主编，徐昌翰等译，徐昌翰、薛衍天审校，广东人民出版社，2012
56. 《中华帝国晚期的权力与政治：袁世凯在北京与天津1901-1908》
[美] 斯蒂芬·R. 麦金农著，牛秋实、于英红译，张学继审校，天津人民出版社，2013
57. 《基督教新教传教士在华名录》
[英] 伟烈亚力著，赵康英译，顾钧审校，天津人民出版社，2013
58. 《阿美士德使团出使中国日志》
[英] 亨利·埃利斯著，刘天路、刘甜甜译，刘海岩审校，商务印书馆，2013
59. 《救世——陈宏谋与十八世纪中国的精英意识》
[美] 罗威廉著，陈乃宣、李兴华、胡玲等译，赵刚、孔祥文审校，中国人民大学出版社，2013
60. 《马戛尔尼使团使华观感》
[英] 乔治·马戛尔尼、约翰·巴罗著，何高济、何毓宁译，商务印书馆，2013
61. 《呈现意义：晚清中国新学领域》
[德] 朗宓榭、费南山主编，李永胜、李增田译，王宪明审校，天津人民出版社，2014

62. 《十九世纪中国的鼠疫》

〔美〕班凯乐著，余新忠校，中国人民大学出版社，2015

63. 《黄金圈住地》

〔美〕雅克·当斯著，周湘、江滢河译，广东人民出版社，2015

64. 《科学在中国（1500-1900）》

〔美〕本杰明·艾尔曼著，原祖杰等译，中国人民大学出版社，2016

65. 《清代海外贸易史研究》

〔日〕松浦章著，李小林译，天津人民出版社，2016

66. 《晚清日本驻华领事报告编译》

李少军编，李少军等译，社会科学文献出版社，2016

67. 《李希霍芬中国旅行日记》

〔德〕费迪南德·冯·李希霍芬著、〔德〕E. 蒂森选编，李岩、王彦会译，华林甫、于景涛审校，商务印书馆，2016

68. 《维特档案——访问记笔记》

〔俄〕谢·尤·维特著，李晶、杨怀玉、张丽、叶柏川、王福曾译，李玉贞审校，社会科学文献出版社，2016

69. 《君主与大臣：清中期的军机处（1723-1820）》

〔美〕白彬菊著，董建中译，中国人民大学出版社，2017

70. 《太平天国运动与现代中国》

〔日〕小島晋治著，徐曼译，社会科学文献出版社，2017